

Введение в философию: Учеб. пособие для вузов / Авт. колл.: Фролов И. Т. и др. - 3-е изд., перераб. и доп. - М.: Республика, 2003. - 623 с.

Авторский коллектив:

И. Т. Фролов - академик РАН, профессор (руководитель авторского коллектива) (Предисловие; разд. II, гл. 4:2-3; Заключение); Э. А. Араб-Оглы - доктор философских наук, профессор (разд. II, гл. 8:2-3; гл. 12); В. Г. Борзенков - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 7:2; разд. II, гл. 2:1; гл. 3); П. П. Гайденок - член-корреспондент РАН, профессор (разд. I, часть I, гл. 1-4; гл. 5:1-4; часть IV, гл. 1:3; гл. 2:2); М. Н. Грецкий - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть I, гл. 5:5; часть IV, гл. 6:1-2); Б. Л. Губман - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 5:1); В. И. Добрынина - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 1:1, 2, 4, 6); М. А. Дрыгин - кандидат философских наук, доцент (разд. I, часть IV, гл. 5:3); В. Ж. Келле - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 6:3 (4); разд. II, гл. 9); М. С. Козлова - доктор философских наук, профессор (Введение; разд. I, часть IV, гл. 3); В. Г. Кузнецов - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 2:3); В. А. Лекторский - член-корреспондент РАН, профессор (разд. II, гл. 5:4; гл. 6); Н. Н. Лысенко - кандидат философских наук, доцент (разд. I, часть IV, гл. 1:5; гл. 2:4); В. И. Молчанов - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 2:1); Н. В. Мотрошилова - доктор философских наук, профессор (разд. II, гл. 1); А. Н. Мочкин - кандидат философских наук, доцент (разд. I, часть I, гл. 5:7); А. Л. Никифоров - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть I, гл. 5:6; часть IV, гл. 4:1-4, 6); А. П. Огурцов - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 6:3 (1-3)); Е. Л. Петренко - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 6:4); В. Н. Порус - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 4:5); В. В. Сербиненко - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть III; часть IV, гл. 5:2); Д. А. Силичев - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть IV, гл. 7:1); Э. Ю. Соловьев - доктор философских наук, профессор (разд. II, гл. 4:1, 4; гл. 11); М. Т. Степанянц - доктор философских наук, профессор (разд. I, часть II); В. С. Степин - академик РАН, профессор (разд. II, гл. 2:2-4; гл. 10:1-5); В. Н. Шевченко - доктор философских наук, профессор (разд. II, гл. 8:1); В. С. Швырев - доктор философских наук, профессор (разд. II, гл. 5:1-3; гл. 7); Б. Г. Юдин - член-корреспондент РАН, профессор (разд. II, гл. 10:6).

ISBN 5-250-01868-8

"Введение в философию", подготовленное коллективом известных отечественных специалистов, впервые было опубликовано в 1989 г. в качестве учебника для высших учебных заведений. Его авторитет среди преподавателей и студентов и поныне остается высоким. Новое издание "Введения" существенно переработано и дополнено. Оно вводит читателей в одну из важнейших областей духовной культуры человечества, знакомит его с опытом мировой философской мысли в исследовании всеобщих проблем бытия человека и общества, в осмыслении реальностей современной эпохи, фундаментальных задач науки; в систематическом виде представлены основные понятия философии и наиболее важные ее проблемы, в том числе дискуссионные.

Издание рассчитано не только на студентов, аспирантов и преподавателей вузов, но и на всех интересующихся философией.

Авторский коллектив посвящает издание этой книги памяти академика Ивана Тимофеевича Фролова

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 3

ВВЕДЕНИЕ:

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ 7

1. Мировоззрение 7

В преддверии философии 7

Понятие мировоззрения 8

Мироощущение и миропонимание 9

Жизненно-повседневное и теоретическое миропонимание 11

2. Истоки философии 13

Миф 13

Любовь к мудрости 15

Раздумья философов 16

3. Философское мировоззрение 18

Мир и человек 18

Основной вопрос философии 19

Философское познание 21

Познание и нравственность 22

4. Проблема научности философского мировоззрения 23

Спор о познавательной ценности философии 23

Философия и наука: родство и различие познавательных функций 27

5. Предназначение философии 28

Общественно-исторический характер философской мысли 28

Философия в системе культуры 30

Функции философии 31

Природа философских проблем 34

Раздел I

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ 37

Часть I

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ 40

Глава 1

ГЕНЕЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ 40

Глава 2

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ: КОСМОЦЕНТРИЗМ 42

1. Космологизм ранней греческой философии 43
2. Онтологизм античной классики 43
3. Проблема бесконечности и своеобразия античной диалектики. Апории Зенона 44
4. Атомистическая трактовка бытия: бытие как неделимое тело 45
5. Идеалистическая трактовка бытия: бытие как бестелесная идея 46
6. Критика учения об идеях. Бытие как реальный индивид 47
7. Понятие сущности (субстанции) у Аристотеля 47
8. Понятие материи. Учение о космосе 48
9. Софисты: человек - мера всех вещей 50
10. Сократ: индивидуальное и надындивидуальное в сознании 51
11. Этический рационализм Сократа: знание есть основа добродетели 51

12. Проблема души и тела у Платона 52
13. Платонова теория государства 53
14. Аристотель: человек есть общественное животное, наделенное разумом 54
15. Учение Аристотеля о душе. Пассивный и деятельный разум 55
16. Этика стоиков: позднеантичный идеал мудреца 55
17. Этика Эпикура: физический и социальный атомизм 56
18. Неоплатонизм: иерархия универсума 57

Глава 3

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТЕОЦЕНТРИЗМ 58

1. Природа и человек как творение Бога 59
2. Средневековая философия как синтез двух традиций: христианского откровения и античной философии 60
3. Сущность и существование 60
4. Полемика реализма и номинализма 61
5. Фома Аквинский - систематизатор средневековой схоластики 61
6. Номиналистическая критика томизма: приоритет воли над разумом 62
7. Специфика средневековой схоластики 64
8. Отношение к природе в средние века 64
9. Человек - образ и подобие Бога 65
10. Проблема души и тела 66
11. Проблема разума и воли. Свобода воли 67
12. Память и история. Сакральность исторического бытия 68
13. Философия в Византии (IV-XV века) 69

Глава 4

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ: АНТРОПОЦЕНТРИЗМ 71

1. Возрожденческий гуманизм и проблема уникальной индивидуальности 71
2. Человек как творец самого себя 72
3. Апофеоз искусства и культ художника-творца 73
4. Антропоцентризм и проблема личности 74
5. Пантеизм как специфическая черта натурфилософии Возрождения 74
6. Возрожденческая трактовка диалектики. Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей 75
7. Бесконечная Вселенная Н. Коперника и Дж. Бруно. Гелиоцентризм 77

Глава 5

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ: НАУКОЦЕНТРИЗМ 78

1. Научная революция и философия XVII века 78

Ф. Бэкон: номинализм и эмпиризм. Знание - сила 79

Разработка индуктивного метода 80

Субъективные особенности сознания как источник заблуждений 81

Р. Декарт: очевидность как критерий истины. "Мыслю, следовательно, существую" 82

Метафизика Р. Декарта: субстанции и их атрибуты. Учение о врожденных идеях 84

Номинализм Т. Гоббса 85

Б. Спиноза: учение о субстанции 86

Г. Лейбниц: учение о множественности субстанций 87

Учение о бессознательных представлениях 88

"Истины разума" и "истины факта". Связь гносеологии с онтологией в философии XVII века 89

2. Философия Просвещения 89

Социально-исторические предпосылки идеологии Просвещения. Борьба против метафизики 90

Общественно-правовой идеал Просвещения. Коллизия "частного интереса" и "общей справедливости" 90

Случайность и необходимость 91

Просветительская трактовка человека 92

3. И. Кант: от субстанции к субъекту, от бытия к деятельности 93

Обоснование И. Кантом всеобщности и необходимости научного знания 94

Пространство и время - априорные формы чувственности 95

Рассудок и проблема объективности познания 95

Рассудок и разум 96

Явление и "вещь в себе", природа и свобода 97

4. Послекантовский немецкий идеализм. Диалектика и принцип историзма.

Антропологизм Л. Фейербаха 98

История как способ бытия субъекта 99

И. Г. Фихте: деятельность Я как начало всего сущего 100

Диалектика Фихте 101

Натурфилософия Ф. В. Й. Шеллинга 702

Диалектический метод Г. В. Ф. Гегеля 103

Система Гегеля 105

Антропологизм Л. Фейербаха 106

5. Философия К. Маркса и Ф. Энгельса (от классической философии к изменению мира) 707

К. Маркс как социальный философ 107

Диалектический метод К. Маркса 111

Разработка диалектического материализма Ф. Энгельсом 113

Последние работы Ф. Энгельса 775

6. Позитивизм (от классической философии к научному знанию) 116

Первая волна позитивизма: О. Конт, Г. Спенсер и Дж. С. Милль 776

Вторая волна позитивизма: Э. Мах 720

7. А. Шопенгауэр и Ф. Ницше (от классической философии к иррационализму и нигилизму) 123

А. Шопенгауэр: мир как воля и представление 124

Ф. Ницше: воля к власти 125

Часть II

"ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ" И ЕЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ 129

Глава 1

ГЕНЕЗИС "ВОСТОЧНЫХ ФИЛОСОФИЙ" 130

Глава 2

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 132

1. Происхождение мироздания и его устройство 132

2. Учение о человеке 135

3. Знание и рациональность 136

Глава 3

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 137

1. Происхождение мироздания и его устройство 137

2. Учение о человеке 139

3. Знание и рациональность 140

Глава 4

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 142

1. Происхождение мироздания и его устройство 142

2. Учение о человеке 144

3. Знание и рациональность 146

Часть III

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ В XI-XIX ВЕКАХ 149

Глава 1

ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ 150

Глава 2

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ В XVIII ВЕКЕ 157

Глава 3

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ В XIX ВЕКЕ 164

1. Шеллингианство 165

2. Славянофильство 167

3. Западничество 170

4. Позитивизм, антропологизм, материализм 175

5. Философия консерватизма 179

6. Философские идеи в русской литературе: Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой 181

7. Духовно-академическая философия 183

8. Метафизика всеединства В. С. Соловьева 186

9. Зарождение русского космизма 190

Часть IV

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ: СИНТЕЗ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ 192

Глава 1

ПЕРЕХОД ОТ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ К НЕКЛАССИЧЕСКОЙ 792

1. Неокантианство и неогегельянство 194
2. Прагматизм 199
3. Философия жизни 201
4. Философия психоанализа 205
5. Рациовитализм (Х. Ортега-и-Гасет) 208
6. Персонализм 211

Глава 2

ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ К ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМУ И ГЕРМЕНЕВТИКЕ 213

1. Феноменология (Э. Гуссерль) 213
2. Экзистенциализм 217
3. Герменевтика 220
4. Структурализм 223

Глава 3

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 226

1. Возникновение аналитической философии 227
2. Неореализм и лингвистический анализ (Дж. Э. Мур) 228
3. Логический анализ (Б. Рассел) 229
4. От "Логико-философского трактата" к "Философским исследованиям" (Л. Витгенштейн) 233
5. Дальнейшее развитие аналитической философии 238

Глава 4

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ: ОТ ЛОГИЧЕСКОГО ПОЗИТИВИЗМА К ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОМУ АНАРХИЗМУ 240

1. Предмет философии науки 240
2. Логический позитивизм 241
3. Фальсификационизм (К. Поппер) 243
4. Концепция научных революций (Т. Кун) 247
5. Методология научно-исследовательских программ (И. Лакатос) 249
6. Эпистемологический анархизм (П. Фейерабенд) 252

Глава 5

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ 254

1. Западная религиозная философия 255
Основные представители, направления и проблемы 255
Разум и вера 256
Боги мир 257
Человек как творец культуры 259
"Два града" 261
2. Русская религиозная философия 262
"Религиозно-философский ренессанс" 262
Д. С. Мережковский 265

В. В. Розанов 267
В. Ф. Эрн 269
П. И. Новгородцев 271
Е. Н. Трубецкой 272
Н. А. Бердяев 273
С. Н. Булгаков 275
П. А. Флоренский 276
С. Л. Франк 278
Н. О. Лосский 279
Л. Шестов 280
Г. П. Федотов 282
Л. П. Карсавин 283
И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский 284

3. Философский мистицизм 284
Что такое мистика и мистицизм? 285
Основные школы философского мистицизма 286

Глава 6 МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (XX ВЕК) 289

1. Марксистская философия во II Интернационале 289

2. Философские взгляды В. И. Ленина 292
"Материализм и эмпириокритицизм" 293 "Философские тетради" 294 Политическая философия В. И. Ленина 295

3. Марксистско-ленинская философия 297
Полемика между "механистами" и "диалектиками" 297
Дискуссии 30-х годов 298
Дискуссия 1947 года 300
Развитие научных и гуманистических оснований отечественной философии в конце 50 - начале 90-х годов 301

4. Западный марксизм 308
Основные течения и основоположники (А. Грамши, Д. Лукач, К. Корш) 308
Франкфуртская школа 312
"Структуралистский марксизм" (Л. Аль-тюсер) 313

Глава 7 ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ КОНЦА XX - НАЧАЛА XXI ВЕКА 315

1. Постмодернистская философия 315
Возникновение и становление постмодернизма 315
Модерн 316

Постмодернизм как духовное состояние и образ жизни 319
Философия постмодернизма 321

2. От философии жизни к биофилософии. На пути к новому натурализму 329

Жизнь, философия жизни и биофилософия 329

Биофилософия - в чем ее суть? 333

Раздел II

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ: ПРОБЛЕМЫ, ПОНЯТИЯ,
ПРИНЦИПЫ 337

Глава 1

БЫТИЕ 339

1. Жизненные корни и философский смысл проблемы бытия 340

Мир есть, был и будет 340

Бытие мира как выражение его единства 342

Мир как совокупная реальность 343

2. Философская категория бытия 344

В чем суть категории бытия в философии? 344 Специфика размышлений о бытии 347

3. Основные формы и диалектика бытия 349

Бытие и сущее; основные формы бытия 349 Бытие вещей, процессов и состояний природы 350

Бытие произведенных человеком вещей ("второй природы") 352 Бытие человека в мире вещей 354

Специфика человеческого бытия 356

Бытие индивидуализированного духовного 358

Бытие объективированного духовного 361

Глава 2 МАТЕРИЯ 364

1. Понятие материи 365

2. Современная наука о строении материи 365

Уровни организации неживой природы 366 Строение материи на биологическом и социальном уровнях 570

3. Движение 372

Понятие движения. Связь движения и материи 372

Основные типы движения 374

Формы движения материи. Их качественная специфика и взаимосвязь 5 76

4. Пространство и время 379

Понятие пространства и времени 379

Реляционная и субстанциальная концепции пространства и времени 381

Взаимосвязь пространства-времени и движущейся материи 381

Проблема размерности пространства-времени и его бесконечности 383

Качественное многообразие форм пространства-времени в неживой природе 385

Особенности биологического пространства-времени 386

Социальное пространство и время 387

Глава 3 ПРИРОДА 391

1. Природа как предмет философского осмысления 391
2. Природа как объект научного анализа 393
3. В чем различие двух культур - естественно-научной и гуманитарной? 395
4. На пути к диалогу двух культур 397
5. Экологическая проблема в современном мире 399

Глава 4 ЧЕЛОВЕК 406

1. Что такое человек? Загадка антропо-социогенеза 406
Человек как субъект предметно-практической деятельности 406
Проблема антропосоциогенеза 408

Орудийная деятельность. Генезис самого труда 409
Социотворческая функция языка 410
Регулирование брачных отношений и возникновение первобытно-родовой общины 411
Нравственно-социальные запреты как фактор антропосоциогенеза 413
Первобытно-общинная организация и созревание труда 415
Все мы родом из предыстории 415

2. Единство биологического и социального 416
Природное и общественное в человеке 416
Биологизаторский и социологизаторский подходы к человеку 418

Биология человека в эпоху научно-технической революции 419

3. Проблема жизни и смерти в духовном опыте человека 420
В чем смысл жизни? Постановка проблемы 420
Философия о смысле жизни, о смерти и бессмертии человека 421
Сколько жить человеку? Как жить? Во имя чего жить? 423
"Право на смерть" 424

4. Человечество как мировое сообщество 426
Глобальное единство и глобальная опасность 426
Гуманистическая мера прогресса 428

Глава 5 СОЗНАНИЕ 431

1. Постановка проблемы сознания в философии 431
2. Информационное взаимодействие как генетическая предпосылка сознания 432
Возникновение информационного взаимодействия 432
Типы и уровни информационного взаимодействия 435
Сущность психического 437
3. Сознание как необходимое условие воспроизводства человеческой культуры 440

Общественная природа сознания 440
Сознание и язык 444

4. Самосознание 447
Структура и формы самосознания 447
Предметность и рефлексивность самосознания 448

Глава 6
ПОЗНАНИЕ 452

1. Познание как предмет философского анализа 452

2. Структура знания. Чувственное и рациональное познание 453
Знание как система 453
Знание, отражение, информация 453
Чувственное познание и его элементы 455
Специфика и роль чувственного познания общественного человека 458
Единство чувственного и рационального в познании 459
Понятие как основная форма рационального познания 460
Творчество и интуиция 464
Объяснение и понимание 467

3. Теория истины 469
Что есть истина? 469
Истина как процесс 471
Истина, оценки, ценности; факторы, стимулирующие и искажающие истину 471

Глава 7
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ 473

1. Преобразующий характер человеческой деятельности 473
Взаимоотношение человека с окружающей его действительностью 473
Единство внешней активности и самоизменения 475

2. Практика как философская категория 475
Специфическая форма бытия человека в мире 475
Роль практики в становлении человечества и его культуры 476

3. Горизонты деятельности 479
Деятельность как закрытая система 479 Деятельность как открытая система 480

4. Деятельность как ценность и общение 481
Ценностное измерение деятельности 481
Деятельность и общение 483

Глава 8
ОБЩЕСТВО 485

1. Общество как система 485
Системный подход к анализу общества 485
Всеобщие сферы жизнедеятельности общества 486
Сфера материального производства 488
Наука как теоретическая сфера жизнедеятельности общества 489

Ценностная сфера жизнедеятельности общества 491
Социальная сфера жизнедеятельности общества 493
Сфера управления общественными процессами 495
2. Общественный прогресс: цивилизации и формации 498
Возникновение теории общественного прогресса 498
Теории локальных цивилизаций 499
Теория общественно-экономических формаций 502
3. Философия истории: проблема периодизации 504
Ступени развития цивилизации 504
Понятие постиндустриального общества 505
Историческая эпоха и исторический процесс 508

Глава 9

КУЛЬТУРА 514

1. Бытие культуры 514
"Вторая природа" 514
Культура и человеческая деятельность 515
Социальность культуры 517
2. Генезис и динамика культуры 518
Становление культуры 518
Опредмечивание и распредмечивание в сфере культуры 519
Преемственность культуры 520
Проблема новаторства в культуре 522
3. Ценности культуры 523

Ценность и оценка 523
Иерархия ценностей 524
4. Типология культуры 526
Многообразие культур 526
Цивилизация 526
Национально-этнические культуры 528
Культура и социальные факторы 529
Субкультура и контркультура 550

Взаимодействие культур 531
5. Культура - общество - природа 533

Глава 10
НАУКА 538

1. Наука в современном мире 538
2. Научное познание и его специфические признаки 541
Наука как объективное и предметное знание 541
Основные отличия науки от обыденного познания 543
3. Структура и динамика научного знания 546
Соотношение категорий "эмпирическое" и "теоретическое" с категориями "чувственное" и "рациональное" 546
Критерии различения теоретического и эмпирического 547
Структура эмпирического и теоретического уровней знания 550
Основания научного знания 552
Идеалы и нормы научного познания 553
Научная картина мира 553
Философские основания науки 554
4. Философия и развитие науки 554
5. Логика, методология и методы научного познания 557
Общелогические методы познания 559
Научные методы эмпирического исследования 561
Научные методы теоретического исследования 562
6. Этика науки 565
Этические нормы и ценности науки 565
Свобода научного поиска и социальная ответственность ученого 567

Глава 11
ЛИЧНОСТЬ 572

1. Индивид, индивидуальность, личность 572
Индивид 572
Индивидуальность и личность 573
Многообразие способностей как признак индивидуального своеобразия 574
Понятие личности 575
Нравственные основы личности и признание обществом ее достоинства 576
2. Личность и право 580
Историческое разъяснение основных понятий 582
Истоки и генезис прав человека. Права гражданские, гражданско-политические и социальные 585
Ключевой смысл новейших (международных) гуманитарно-правовых деклараций 588

Глава 12
БУДУЩЕЕ 590

1. Периодизация будущего 590
Непосредственное, обозримое и отдаленное будущее 590
Критерии предвидения 592
Методы прогнозирования 592
2. Научно-техническая революция и альтернативы будущего 594
Современная технологическая эпоха 594
Новый этап научно-технической революции 594
Альтернативы будущего 595
3. Человечество перед лицом глобальных проблем 596

Глобальные проблемы и социальный прогресс 596
Происхождение глобальных проблем 597
Взаимосвязь и иерархия глобальных проблем 598
4. Будущее человечества и реальный исторический процесс 600
Необратимость прогресса 601
Ускорение ритма истории 602
Пределы роста и стимулы развития 602
Гуманистическая миссия прогнозирования 604

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКЕ И РАЗВИТИИ 606

Список рекомендуемой литературы 609

Предисловие

Завершившийся XX век не имеет себе равных во всемирной истории по размаху и основательности преобразований, совершаемых людьми (а временами - и по масштабам бедствий, пережитых человечеством, с потрясающей силой обнаживших трагическую хрупкость и ненадежность человеческого существования в мире). Произошедшие перемены затронули и изменили самые разные сферы - отношения между человечеством и планетой, на которой оно обитает, а также осваиваемой им частью космического пространства; взаимоотношения между государствами, где, пусть не всегда последовательно, пробивает себе дорогу осознание того, что у человечества в наши дни общая судьба; характер противоречий между разнородными социальными силами; сферу нравственных отношений и семейные устои.

И все же нынешнее время, похоже, еще сильнее раскручивает маховик перемен. В XXI век человечество шагнуло, казалось бы, оставляя в прошлом состояние "холодной войны" между великими государствами и социально-политическими системами. Но вместе с тем оно сразу же оказалось перед лицом новых грозных "вызовов": противоречивыми процессами тотальной глобализации, распространением фундаменталистских настроений, увеличением социально-экономического разрыва между странами "юга" и "севера", наличием социально-этнической нетерпимости внутри самих обществ. Угрозы экологического и демографического кризисов продолжают нарастать, бурные темпы научно-технического прогресса выплескивают на нас все новые знания и технологии, далеко не однозначно воздействующие на условия нашей жизни, да и на нас самих...

Все эти, как и многие другие, разительные перемены взаимно усиливают друг друга, так что легко поддаться впечатлению, будто происходящее в мире во всей своей полноте недоступно человеческому разумению и контролю. Однако такое разумение и контроль сегодня особенно необходимы, причем не отдельным избранным лицам, наделенным какими-то особыми знаниями и полномочиями, а каждому из нас.

Дело в том, что, по мере того как социально-исторические изменения становятся все более глубокими, возрастает и число людей, активно вовлекающихся в эти изменения. На арене сегодняшних и завтрашних перемен каждый из нас во все большей мере становится не только зрителем, но и непосредственным участником событий. Это, пожалуй, одна из наиболее характерных отличительных особенностей нынешних изменений.

Но у них есть и другая сторона - сама возможность их осуществления находится в прямой зависимости от того, насколько каждый из нас окажется в состоянии принять на себя полную меру ответственности за будущее. А это невозможно, если не уразуметь существо процессов, охватывающих сегодня весь мир.

Мы постепенно привыкаем к разнообразию мнений, выражаемых и отстаиваемых разными социальными группами, разными людьми; мы учимся уважать инакомыслие, мнение других, даже если и не соглашаемся с ними. Для полнокровной общественной жизни, однако, необходимо, чтобы каждое отдельное мнение было обоснованным, продуманным с точки зрения не только конкретного индивида или особой социальной группы, но и с точки зрения интересов общества в целом. И здесь, таким образом, отчетливо обнаруживается, что от каждого из нас требуется способность осознанной, разумной ориентации в окружающей действительности. Но такая способность, как и вообще способность к разумному мышлению, у человека не является врожденной - ей необходимо обучаться, и лучшая школа для этого - усвоение высших достижений философской культуры.

Человек, вообще говоря, может воспринимать окружающий мир и самого себя, довольствуясь представлениями обыденного здравого смысла, который скользит по поверхности вещей, не проникая в их суть. При этом, однако, его воззрения и действия не будут самостоятельными: как бы он ни обманывался на сей счет, он всегда будет находиться во власти расхожих мнений и стереотипов. Такой подход к действительности, конечно, не позволяет выработать самостоятельную жизненную позицию, обосновать свои идеалы и ценности. Путь разумного мышления, путь философии - непростой путь, ибо он ведет в глубины человеческого бытия, заставляет размышлять о многом таком, что неведомо обыденному здравому смыслу, он чаще вскрывает проблемы и противоречия, чем дает окончательные решения.

Философию нередко понимают как некое абстрактное знание, предельно удаленное от реальностей нашей повседневной жизни. Это далеко не так. Напротив, именно в самой жизни берут начало самые серьезные, самые глубокие проблемы философии, именно здесь находится главное поле ее интересов; все же остальное, вплоть до самых отвлеченных понятий и категорий, до самых хитроумных мыслительных построений, - в конечном счете не более чем средства для постижения жизненных реальностей в их взаимосвязи, во всей полноте, глубине и противоречивости. При этом важно иметь в виду, что в философии, пытающейся осмыслить действительность, такое осмысление предполагает критическое отношение к действительности, к тому, что устаревает и отживает, и одновременно с этим - поиск в самой реальной жизни, в ее противоречиях

возможностей, средств и направлений ее дальнейшего развития в интересах человека. Преобразование реальности, практика, является той сферой, откуда философия только и может получить толчок, стимул для решения своих проблем, где выявляется действительность и мощь человеческого мышления.

Настоящая книга носит название "Введение в философию". Суть ее замысла в том, чтобы помочь изучающему философию составить себе первоначальное представление о ее истории и проблематике, о средствах и методах, понятиях и категориях. Конечно, в пределах одного учебного пособия невозможно раскрыть все богатство и многообразие философских проблем, направлений и течений - речь может идти лишь о том, чтобы дать некоторые основополагающие знания об истории философии и ее современной проблематике.

Как и во всяком другом учебном пособии, здесь излагается определенная сумма знаний, которую должен усвоить каждый изучающий философию. Однако это только одна сторона дела; не менее, а, может быть, более существенно то, что изучение философии - школа, позволяющая воспитывать культуру разумного мышления, то есть умение свободно оперировать понятиями, выдвигать, обосновывать и подвергать критике те или иные суждения, отделять существенное от второстепенного, раскрывать взаимосвязи между разнообразными явлениями, наконец, выявлять и анализировать противоречия в окружающей реальности, а значит, видеть ее в изменении и развитии. Разумное мышление, формирующееся с помощью философии, - это мышление основательное, строгое, дисциплинированное, не допускающее произвола и умеющее отстаивать свою правоту, и вместе с тем это мышление острое, свободное и творческое.

Следует, однако, иметь в виду, что культура разумного мышления, которую несет с собой философия, не может быть навязана человеку помимо его воли и желания, его интереса. Для того чтобы ступить на путь, ведущий к разумному мышлению, человек должен совершить собственное усилие, ему необходимо напряжение всех его интеллектуальных способностей. В противном случае он не сможет вырваться из плена навязываемых стереотипов мышления, а вся богатейшая проблематика философии останется для него книгой за семью печатями.

Мысль о связи философии с реальной жизнью иногда выражают в такой форме: говорят, что всякому времени отвечает своя философия. В этих словах есть глубокий смысл. Именно в наши дни с особой остротой дает о себе знать необходимость осмысления глубоких преобразований во всех сферах общества, а также множества новых и острых проблем, с которыми сталкивается ныне вся человеческая цивилизация. И это во многом предопределило содержание и структуру данного учебного пособия, наличие в нем таких тем, которых не было в предыдущем издании, а также новых поворотов в освещении традиционных тем. При этом, разумеется, должно быть сохранено и все то, что выдержало проверку временем.

Кому-то может показаться странным то обстоятельство, что в учебном пособии, авторы которого заявляют о своей приверженности к новым, современным проблемам, столь большое место отводится историко-философской тематике. Дело, однако, в том, что, как это имеет место и во многих других науках, история философских идей становится в определенных пределах органической составной частью философской теории. Тем самым философия в ее историческом развитии предстает как единое целое, хотя и разделенное на качественно отличные культурные типы и исторические этапы.

Дело также в том, что в критические, переломные моменты своей истории, подобные сегодняшнему, человечеству вообще свойственно обращаться к прошлому опыту, с тем чтобы извлекать из него уроки и стараться не повторять допущенных когда-то ошибок. И в наиболее концентрированном, в наиболее глубоко осмысленном виде сокровища этого опыта выражает именно философия.

Нельзя не учитывать и характерной особенности тех проблем, которые больше всего интересуют философию. Многие из этих проблем принято называть "вечными". Каждое новое поколение людей, каждый человек в своей жизни вынуждены снова и снова обращаться к этим проблемам, искать свои решения. Всякий раз они предстают перед людьми в своеобразных, неповторимых формах, определяемых как прихотливыми течениями истории, так и особенностями индивидуального опыта человека. Вместе с тем в них заключено и общечеловеческое содержание. Проблемы эти не есть нечто внешнее и безразличное для человека, они затрагивают самую суть его бытия. Однако из того, что каждому человеку приходится решать их самостоятельно, вовсе не следует, что сам он должен изобретать и средства для их решения. Эти средства создаются в самых разных сферах духовной культуры человечества - в мифологии и религии, в науке, в литературе и искусстве, в моральных воззрениях и правовых установлениях. Что касается философии, то она не просто вырабатывает такого рода средства, но и выносит на критический суд разума предлагаемые варианты решения этих проблем.

Дело, наконец, заключается в следующем. С точки зрения разумного мышления выдающиеся философы прошлого - это наши предшественники и оппоненты, у которых мы многому можем научиться и с которыми мы можем вести равноправный диалог и дискуссию, соглашаясь с одними их воззрениями и оспаривая другие. Вообще говоря, диалог и дискуссия - это нормальная форма существования и развития философии. На своем собственном многовековом опыте философия хорошо знает относительность таких истин, которые некогда воспринимались как абсолютные. Что же касается настоящей книги, то в ней рассматривается довольно много тем и проблем, далеких от окончательного решения, представлены различные точки зрения на эти проблемы, с тем чтобы и самого читателя пригласить к участию в их обсуждении. Собственно, только таким путем - путем обсуждения проблем, затрагивающих его самого, - человек и может вырабатывать у себя навык разумного мышления.

Следует обратить внимание еще на одно обстоятельство. Философия - это особая область знания, в некоторых отношениях существенно отличающаяся от всех других наук. Особый статус философии находит выражение и в самом стиле философских произведений. Многие выдающиеся философы оставили после себя творения, которые восхищают людей не только глубиной мысли, но и блестящей литературной формой. Нередки и такие случаи, когда тот или иной философ излагает свое учение в виде афоризмов. Вот почему философия воздействует не на один лишь интеллект человека, но и на его эмоции, на весь спектр его духовных способностей. И в этом смысле она сродни литературе и искусству.

Философия не является строгой наукой в обычном понимании этих слов: у нее, однако, есть своя мера строгости, свои способы обоснования и доказательства выдвигаемых ею утверждений. Первоначальное ознакомление с ними - одна из тех задач, которые ставили перед собой авторы настоящего учебного пособия. Но, подчеркнем еще раз, это всего лишь введение в великую сокровищницу мудрости, которую накапливало человечество на протяжении веков и тысячелетий. Чтобы ближе соприкоснуться с ней, надо размышлять над первоисточниками, то есть над произведениями самих философов.

Учебное пособие предназначено для студентов высших учебных заведений, включая философские факультеты университетов, но им могут пользоваться и аспиранты. Оно имеет два раздела: первый посвящен истории философии, второй - ее теории. Вместе с тем деление это условно, так как историю невозможно изучать вне теории и наоборот. Поэтому когда обучение будет затрагивать проблематику первого раздела книги, целесообразно пользоваться главами и второго ее раздела, чтобы лучше понимать определенные термины и т.п. Конечно, и при изучении теоретических проблем философии полезно обращаться к истории.

За годы, прошедшие со времени появления этой книги, многое изменилось и в мире в целом, и в жизни нашей страны, да и в самой философии. Разумеется, это не могло не сказаться на подготовке ее нового издания.

В первом, историко-философском разделе была изменена его общая структура: западная, "восточная" и отечественная философии выделены в отдельные самостоятельные части, что позволило авторам по возможности отойти от сугубо западочентристского взгляда на историко-философский процесс в целом. Внутри каждой части более четко обозначены и охарактеризованы существовавшие культурно-исторические типы философии. Текст по истории отечественной философской мысли был написан заново и существенно расширен в объеме. Четвертая, последняя часть первого раздела, посвященная развитию современной философии, была полностью переписана, а сам материал значительно расширен и разбит по основным философским направлениям на отдельные главы.

Во втором, теоретическом разделе авторами были по возможности учтены и отражены результаты философских дискуссий и научных достижений последнего десятилетия. Некоторые темы были убраны, некоторые - впервые введены. Целый ряд глав, таких, как "Общество", "Культура", "Личность", почти полностью переработан.

В целом второе издание книги оказалось, на наш взгляд, более полифоничным, чем предыдущее, в том смысле, что за каждым текстом яснее проглядывает индивидуальная позиция его автора. Однако это не нарушает общей целостности данного труда, без которой он просто не мог бы претендовать на роль учебного пособия.

Разумеется, возможны разные суждения относительно того, что удалось сделать. Мы с благодарностью воспримем все критические замечания и пожелания.

Подготовка второго издания "Введения в философию" осуществлялась в Институте человека РАН под руководством академика И. Т. Фролова. Научно-организационная работа проведена доктором философских наук В. Г. Борзенковым и С. М. Малковым.

Введение: что такое философия

- Мироззрение
- Истоки философии
- Философское мироззрение
- Проблема научности философского мироззрения
- Предназначение философии

Философия - одна из древнейших областей знания, духовной культуры. Зародившись в VII-VI веках до н.э. в Индии, Китае, Древней Греции, она стала устойчивой формой сознания, интересовавшей людей все последующие века. Призванием философов сделался поиск ответов на вопросы, да и сама постановка вопросов, относящихся к мировоззрению. Уяснение таких вопросов жизненно важно для людей. Это особенно ощутимо в эпохи перемен с их сложным сплетением проблем - ведь именно тогда активно проверяется делом и преобразуется само мировоззрение. Так в истории было всегда. Но, пожалуй, никогда еще время не ставило так остро задач философского осмысления всего происходящего, как в переживаемый сейчас период истории, в самом начале III тысячелетия.

1. Мировоззрение

В преддверии философии

Приступая к изучению философии, многие уже имеют об этом предмете некоторое представление: могут с большим или меньшим успехом припомнить имена прославленных философов, а может быть, даже объяснить в первом приближении и что такое философия. В перечне вопросов - житейских, производственных, политических, научных и других - обычно удается и без специальной подготовки выделить вопросы философского характера, скажем, такие: конечен или бесконечен мир, существует ли абсолютное, окончательное знание, в чем человеческое счастье и какова природа зла. Откуда же это предпонимание? С детства, осваивая мир, накапливая знания, все мы время от времени с волнением думаем о тайнах мироздания, судьбах человечества, о жизни и смерти, горе и счастье людей. Так складывается еще не четкое, не вполне последовательное понимание тех вопросов, над которыми размышляло не одно поколение философов.

Как устроен мир? Как соотносены в нем материальное и духовное? Хаотичен он или упорядочен? Какое место в мире занимают закономерность и случай, устойчивость и изменение? Что такое покой и движение, развитие, прогресс и можно ли установить критерии прогресса? Что есть истина и как отличить ее от заблуждений или преднамеренных искажений, лжи? Что понимают под совестью, честью, долгом, ответственностью, справедливостью, добром и злом, красотой? Что такое личность и каковы ее место и роль в обществе? В чем смысл человеческой жизни, существует ли цель истории? Что означают слова: Бог, вера, надежда, любовь?

К давним, "вечным" вопросам такого рода сегодня добавляются новые, серьезные и напряженные. Какова общая картина и тенденции развития современного общества, нашей страны в нынешней исторической ситуации? Как оценить в целом современную эпоху, социальное, духовное, экологическое состояние планеты Земля? Как предотвратить нависшие над человечеством смертельные угрозы? Как защитить, отстоять великие гуманистические идеалы человечества? И так далее. Раздумья на такие темы рождены потребностью в общей ориентации, самоопределении человека в мире. Отсюда и чувство давнего знакомства с философией: с древних времен и до сегодняшнего дня философская мысль стремится разобраться в тех вопросах миропонимания, что волнуют людей и вне занятий философией.

Входя в "теоретический мир" философии, осваивая его, человек отталкивается от ранее сложившихся у него представлений, от продуманного, пережитого. Изучение философии помогает выверить стихийно сложившиеся взгляды, придать им более зрелый характер.

Но надо подготовиться и к тому, что философский анализ выявит наивность, ошибочность тех или иных казавшихся верными позиций, подтолкнет к их переосмыслению. А это важно. От ясного понимания мира, жизни, самих себя зависит многое - и в личной судьбе человека, и в общей судьбе людей.

Представителей разных профессий философия может интересовать, как минимум, с двух точек зрения. Она нужна для лучшей ориентации в своей специальности, но главное - необходима для понимания жизни во всей ее полноте и сложности. В первом случае в поле внимания попадают философские вопросы физики, математики, биологии, истории, врачебной, инженерной, педагогической и иной деятельности, художественного творчества и многие другие. Но есть философская проблематика, волнующая нас уже не только как специалистов, а как вообще граждан и людей. А это ничуть не менее важно, чем первое. Кроме эрудиции, помогающей решать профессиональные задачи, каждому из нас нужно и нечто большее - широкий кругозор, умение понимать суть происходящего в мире, видеть тенденции его развития. Важно также осознавать смысл и цели собственной жизни: зачем мы делаем то или это, к чему стремимся, что это даст людям, не приведет ли нас самих к краху и горькому разочарованию. Общие представления о мире и человеке, на основе которых люди живут и действуют, называют мировоззрением.

Явление это многомерно, оно формируется в различных областях человеческой жизни, практики, культуры. К духовным образованиям, причисляемым к мировоззрению, относят и философию. Ее роль в осмыслении проблем мировоззрения велика. Вот почему для ответа на вопрос, что такое философия, нужно, хотя бы в общем виде, прояснить, что такое мировоззрение.

Понятие мировоззрения

Мировоззрение - совокупность взглядов, оценок, принципов, определяющих самое общее видение, понимание мира, места в нем человека, а также - жизненные позиции, программы поведения, действий людей. Мировоззрение - необходимая составляющая человеческого сознания. Это не просто один из его элементов в ряду многих других, а их сложное взаимодействие. Разнородные "блоки" знаний, убеждений, мыслей, чувств, настроений, стремлений, надежд, соединяясь в мировоззрении, образуют более или менее целостное понимание людьми мира и самих себя. В мировоззрении обобщенно представлены познавательная, ценностная, поведенческая сферы в их взаимосвязи.

Жизнь людей в обществе носит исторический характер. То медленно, то ускоренно, интенсивно изменяются со временем все ее составляющие: технические средства и характер труда, отношения людей и сами люди, их чувства, мысли, интересы. Меняются и взгляды людей на мир, улавливая и преломляя перемены их общественного бытия. В мировоззрении того или иного времени находит выражение его общий интеллектуальный, психологический настрой, "дух" эпохи, страны, тех или иных социальных сил. Это позволяет (в масштабе истории) иногда условно говорить о мировоззрении в суммарной, безличной форме. Однако реально убеждения, нормы жизни, идеалы формируются в опыте, сознании конкретных людей. А это значит, что кроме типовых взглядов, определяющих жизнь всего общества, мировоззрение каждой эпохи живет, действует во множестве групповых и индивидуальных вариантов. И все же в многообразии мировоззрений прослеживается довольно устойчивый набор их основных "составляющих". Понятно, речь идет не об их механическом соединении. Мировоззрение интегрально: в нем принципиально важна связь компонентов, их "сплав".

И, как в сплаве, различные сочетания элементов, их пропорции дают разные результаты, так нечто подобное происходит и с мировоззрением. Каковы же компоненты, "слагаемые" мировоззрения?

В мировоззрение входят и играют в нем важную роль обобщенные знания - жизненно-практические, профессиональные, научные. Степень познавательной насыщенности, обоснованности, продуманности, внутренней согласованности мировоззрений бывает разной. Чем солиднее запас знаний у того или иного народа или человека в ту или иную эпоху, тем более серьезную опору - в этом отношении - может получить мировоззрение. Наивное, непросвещенное сознание не располагает достаточными интеллектуальными средствами для четкого обоснования своих взглядов, нередко обращаясь к фантастическим вымыслам, поверьям, обычаям.

Потребность в мироориентации предъявляет к знаниям свои требования. Здесь важен не просто набор всевозможных сведений из разных областей или "многоученость", которая, как пояснял еще древнегреческий философ Гераклит, "уму не научает". Английский философ Ф. Бэкон высказал убеждение, что кропотливое добывание все новых фактов (напоминающее работу муравья) без их суммирования, осмысления не сулит успеха в науке. Еще менее эффективен сырой, разрозненный материал для формирования или обоснования мировоззрения. Здесь требуются обобщенные представления о мире, попытки воссоздания его целостной картины, понимания взаимосвязи различных областей, выявления общих тенденций и закономерностей.

Знания - при всей их важности - не заполняют собой всего поля мировоззрения. Кроме особого рода знаний о мире (включая и мир человека) в мировоззрении уясняется также смысловая основа человеческой жизни. Иначе говоря, здесь формируются системы ценностей (представления о добре, зле, красоте и другие), наконец, складываются "образы" прошлого и "проекты" будущего, получают одобрение (осуждение) те или иные способы жизни, поведения, выстраиваются программы действия. Все три компонента мировоззрения-знания, ценности, программы действия - взаимосвязаны.

При этом знания и ценности во многом "полярны": противоположны по своей сути. Познанием движет стремление к истине - объективному постижению реального мира. Ценности же характеризуют то особое отношение людей ко всему происходящему, в котором соединены их цели, потребности, интересы, представления о смысле жизни. Ценностное сознание ответственно за нравственные, эстетические и другие нормы, идеалы. Важнейшими понятиями, с которыми издавна связывалось ценностное сознание, выступали понятия добра и зла, прекрасного и безобразного. Через соотнесение с нормами, идеалами осуществляется оценивание происходящего. Система ценностей играет очень важную роль как в индивидуальном, так и в групповом, общественном мировоззрении. При всей их разнородности познавательный и ценностный способы освоения мира в человеческом сознании, действии так или иначе уравниваются, приводятся в согласие. Сочетаются в мировоззрении и такие противоположности, как интеллект и эмоции.

Мироощущение и миропонимание

В различных формах мировоззрения по-разному представлены эмоциональный и интеллектуальный опыт людей - чувства и разум. Эмоционально-психологическую

основу мировоззрения называют мироощущением (или мировосприятием, если используются наглядные представления), познавательно-интеллектуальную же его сторону характеризуют как миропонимание.

Уровень интеллектуальности, да и степень эмоциональной насыщенности мировоззрений неодинаковы. Но так или иначе, им присущи оба эти "полюса". Даже самые зрелые по мысли формы мировоззрения не сводятся без остатка лишь к интеллектуальным составляющим. Мировоззрение - не просто набор нейтральных знаний, бесстрастных оценок, рассудительных действий. В его формировании участвует не одна лишь хладнокровная работа ума, но и человеческие эмоции. Отсюда мировоззрение - взаимодействие того и другого, сочетание мироощущения с миропониманием.

Жизнь в мире природы и общества рождает в людях сложную гамму чувств, переживаний. С мировоззрением сопряжены любознательность, удивление, чувства единства с природой, сопричастности человеческой истории, благоговения, восхищения, трепета и многие другие. Среди эмоций такого рода есть и окрашенные в "мрачные" тона: тревоги, напряжения, страха, отчаяния. К ним относятся чувство неуверенности, беспомощности, потерянности, бессилия, одиночества, печали, горя, душевного надрыва. Можно опасаться за своих близких, переживать за свою страну, народ, за жизнь на Земле, судьбы культуры, будущее человечества. Вместе с тем людям присущ и спектр "светлых" эмоций: радости, счастья, гармонии, полноты телесных, душевных, интеллектуальных сил, удовлетворенности жизнью, своими свершениями.

Сочетания таких чувств дают вариации типов человеческих мироощущений. Общий эмоциональный настрой может быть радостным, оптимистичным, или же мрачным, пессимистичным; полным душевной щедрости, заботы о других или эгоистичным и т.д. В настроениях сказываются обстоятельства жизни людей, различия их социального положения, национальные особенности, тип культуры, индивидуальные судьбы, темпераменты, возраст, состояние здоровья. Мироощущение человека молодого, полного сил, иное, чем старого или больного. Критические, тяжелые ситуации жизни требуют от людей большого мужества и душевных сил. Одной из ситуаций, вызывающих напряженные переживания, является встреча со смертью. Мощные импульсы мировоззрению дают нравственные чувства: стыд, раскаяние, укоры совести, чувство долга, морального удовлетворения, сострадания, милосердия, а также их антиподы.

Эмоциональный мир человека как бы суммируется в его мироощущении, но находит выражение и в миропонимании, в том числе и в философском мировоззрении. Ярким выражением возвышенных эмоций такого типа могут служить, например, знаменитые слова немецкого философа И. Канта: "Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, - это звездное небо надо мной и моральный закон во мне" [1].

1 Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 499.

В ткани мировоззрения разум и чувства не обособлены, переплетены и к тому же соединены с волей. Это придает всему составу мировоззрения особый характер. Мировоззрение, по крайней мере его узловые моменты, его основа, тяготеют к тому, чтобы стать более или менее целостным комплексом убеждений. Убеждения - взгляды, активно принимаемые людьми, соответствующие всему складу их сознания, жизненным

устремлениям. Во имя убеждений - так велика их сила - люди порой рискуют жизнью и даже идут на смерть.

Таким образом, включаясь в мировоззрение, различные его составляющие приобретают новый статус: они вбирают в себя отношение людей, окрашиваются эмоциями, сочетаются с волей к действию. Даже знания в контексте мировоззрения обретают особую тональность. Срастаясь со всей совокупностью взглядов, позиций, чувств, они уверенно и активно принимаются людьми. И тогда - в тенденции - становятся больше чем просто знанием, превращаясь в познавательные убеждения - в целостный способ видения, понимания мира, ориентации в нем. Силу убеждения приобретают также нравственные, правовые, политические и другие взгляды - ценности, нормы, идеалы. В сочетании с волевыми факторами они составляют основу жизни, поведения, действия личностей, общественных групп, наций, народов, а в пределе - всего мирового сообщества.

С "переплавкой" взглядов в убеждения возрастает степень доверия к их содержанию, смыслу. Диапазон человеческой веры, уверенности широк. Он простирается от практической, жизненной познавательной несомненности (или очевидности), то есть вполне рациональной веры, до религиозных верований или даже легковерного принятия нелепых вымыслов, что тоже свойственно человеческому сознанию определенного типа и уровня.

Важная роль убеждений в составе мировоззрения не исключает положений, принимаемых с меньшей уверенностью или даже недоверием. Сомнение - обязательный момент самостоятельной, осмысленной позиции в области мировоззрения. Фанатичное, безоговорочное принятие той или иной системы ориентаций, срастание с ней - без внутренней критичности, собственного анализа - называют догматизмом. Жизнь показывает, что такая позиция слепа и ущербна, не соответствует сложной, развивающейся действительности. Более того, идеологические, политические и другие догмы нередко оказывались в истории, включая и нашу отечественную историю, причиной тяжких бед. Вот почему так важно ясное, непредвзятое, смелое, творческое, гибкое понимание реальной жизни во всей ее сложности. От догм спасают здоровое сомнение, вдумчивость, критичность. Но при нарушении меры они могут породить другую крайность - неверие ни во что, утрату идеалов, отказ от служения высоким целям. Такое настроение называют цинизмом (по сходству с мироориентацией одной из античных школ, носившей такое название).

Итак, мировоззрение - единство знаний и ценностей, разума и чувств, миропонимания и мироощущения, разумного обоснования и веры, убеждений и сомнений. В нем переплетены общественно значимый и личный опыт, традиционные представления и творческая мысль. Соединены вместе понимание и действие, теории и практика людей, осмысление прошлого и видение будущего. Сочетание всех этих "полярностей" - напряженная духовно-практическая работа, призванная придать целостный характер всей системе ориентаций.

Объемя разные "пласты" опыта, мировоззрение помогает человеку раздвигать рамки повседневности, конкретного места и времени, соотносить себя с другими людьми, включая и тех, что жили раньше, будут жить потом. В мировоззрении накапливается мудрость человеческой жизни, происходит приобщение к духовному миру прадедов, дедов, отцов, современников, что-то решительно осуждается, что-то бережно хранится и продолжается. В зависимости от глубины знаний, интеллектуальной силы и логической

последовательности аргументов в мировоззрении различаются также жизненно-практический и интеллектуально-умозрительный (теоретический) уровни осмысления.

Жизненно-повседневное и теоретическое миропонимание

Во все исторические эпохи обнаруживало себя и сохраняется в наши дни мировоззрение, основанное на здравом смысле и многообразном повседневном опыте. Эта стихийно складывающаяся форма мировоззрения включает в себя мироощущение, умонастроение, навыки поведения широких слоев общества. Ее нередко называют "жизненной или житейской философией". Она играет важную роль, поскольку является массовым и реально "работающим", не "книжным" сознанием. И вовсе не случайно в эпохи перемен новое политическое, экономическое, религиозное, нравственное мышление утверждается лишь тогда, когда осваивается тысячами, миллионами людей и начинает определять их жизнь и поступки.

Жизненно-практическое мировоззрение неоднородно, поскольку велик разброс в уровне образования и интеллекта его носителей, в характере их духовной культуры, национальных, религиозных и иных традиций. Отсюда и широкий диапазон его возможных вариантов от примитивных, обывательских форм сознания до просвещенного "здорового смысла". Жизненная философия людей образованных нередко складывается под влиянием их знаний и опыта в различных сферах деятельности. Так, по праву говорят о мировоззрении ученых, инженеров, политиков, чиновников. Анализируя, обобщая многообразный жизненный опыт, педагоги, публицисты, мастера художественного творчества формируют сознание многих людей. Как история, так и современная ситуация свидетельствуют о том, что личности, составляющие разум и совесть народа, цвет культуры, глубоко и масштабно размышляющие о больших, жизненно важных проблемах, оказывают воздействие и на взгляды отдельных людей, на общественное мировоззрение в целом и на мышление философов.

Мировоззрению в его массовых проявлениях присущи и сильные и слабые стороны. Оно включает в себе не только богатую "память веков", убедительный жизненный опыт, навыки, традиции, веру и сомнения, но и множество предрассудков. Такое миропонимание и сегодня не защищено от ошибок, подвержено влиянию нездоровых (националистических и других) настроений, современных мифов (например, о панацее рынка и обогащения или же о вульгарно толкуемом равенстве) и иных не вполне зрелых проявлений массового сознания, не говоря уже о целенаправленном воздействии на него со стороны кланов и социальных групп, преследующих свои узкоэгоистические цели. Не застрахованы от таких влияний и профессионалы, занятые научным, литературным, инженерным и другим трудом.

Житейское, повседневное миропонимание, как правило, складывается стихийно, не отличается глубокой продуманностью, обоснованностью. Вот почему на этом уровне не всегда выдерживается логика, порой не "сходятся концы с концами", эмоции в критических ситуациях могут захлестнуть разум, обнаруживая дефицит здравого смысла. Наконец, повседневное мышление пасует перед проблемами, требующими серьезных знаний, культуры мыслей и чувств, ориентации на высокие человеческие ценности. С такого рода проблемами жизненно-практическое миропонимание справляется лишь в зрелых его проявлениях. Но и тут сложившийся образ мысли и поведения становится "второй натурой" и нечасто подвергается тщательному анализу, осмыслению.

Иное дело - критическая работа ума на основе сравнения разных форм опыта. Такая работа, как правило, осуществляется уже на другом - просвещенном, размышляющем уровне сознания. К зрелым интеллектуально-теоретическим (или критико-рефлексивным) формам миропонимания принадлежит и философия. Однако эту миссию выполняют не только люди "умствующие", "логические", наделенные ясным умом. В ней успешно участвуют и те, кого природа одарила глубокой интуицией, - гении религии, музыки, литературы, политики, наконец, журналисты, глубоко и масштабно схватывающие суть происходящего, судьбы людей, их нравственное величие и уродство, падение.

Понятие мировоззрения охватывает более широкий круг явлений, чем понятие философии. Их соотношение схематично можно представить в виде двух concentрических кругов, где больший круг - мировоззрение, а входящий в него меньший - философия.

В отличие от иных форм мировоззрения, к системам философских взглядов предъявляется требование обоснования. Ранее сложившиеся позиции вновь и вновь выносятся на суд философского разума (характерно в этом отношении название трех важнейших философских сочинений И. Канта: "Критика чистого разума", "Критика практического разума", "Критика способности суждения"). Философ - специалист по мировоззрениям. Они для него - предмет специального анализа, прояснения, оценки. С помощью такого анализа тщательно выверяется смысловая и логическая добротность принципов, выводов, обобщений. Продумываются также нормы, идеалы, определяющие образ жизни, устремления людей. Но этим дело не ограничивается. Философ в высоком смысле этого слова - не только строгий судья, но и творец (или реформатор) определенного мировоззрения. Главную свою задачу он видит в том, чтобы выстроить систему миропонимания, которая бы соответствовала мироощущению его современников (и его самого) и вместе с тем, по возможности, отвечала взыскательным требованиям интеллекта.

Для понимания своеобразия философии необходимо также определить ее место среди других исторических типов мировоззрения, уяснить смысл слов "переход от мифа к логосу" - краткой формулы рождения философии.

2. Истоки философии

Миф

Для понимания сути того или иного явления важно знать, как оно возникло, на смену чему пришло, чем отличались его ранние стадии от последующих, более зрелых. К философским раздумьям, занятиям философией люди приходят разными путями. Но есть путь, по которому когда-то пришло к философии человечество. Чтобы понять своеобразие философии, важно хотя бы в общих чертах представлять себе этот путь, обратившись к первым шагам, истокам философского мышления, а также к мифологическому (и религиозному) миропониманию как предпосылке, предтече философии.

Мифология (от греч. *mythos* - предание, сказание и *logos* - слово, понятие, учение) - тип сознания, способ понимания мира, характерный для ранних стадий развития общества. Мифы существовали у всех народов мира. В духовной жизни первобытных людей

мифология выступала как универсальная форма их сознания, как целостное мировоззрение.

Мифы - древние сказания о фантастических существах, о делах богов и героев - многообразны. Но ряд основных тем и мотивов в них повторяется. Многие мифы посвящены происхождению и устройству космоса (космогонические и космологические мифы). Они заключают в себе попытки ответа на вопрос о начале, происхождении, устройстве окружающего мира, о возникновении наиболее важных для человека явлений природы, о мировой гармонии, безличной необходимости и др. Формирование мира понималось в мифологии как его творение или как постепенное развитие из первобытного бесформенного состояния, как упорядочение, то есть превращение из хаоса в космос, как созидание через преодоление разрушительных демонических сил. Существовали также мифы (их называют эсхатологическими), описывающие грядущую гибель мира, в ряде случаев - с последующим его возрождением.

Много внимания в мифах уделялось и происхождению людей, рождению, стадиям жизни, смерти человека, различным испытаниям, которые встают на его жизненном пути. Особое место занимали мифы о культурных достижениях людей - добывании огня, изобретении ремесел, земледелии, происхождении обычаев, обрядов. У развитых народов мифы связывались друг с другом, выстраивались в единые повествования. (В более позднем литературном изложении они представлены в древнегреческой "Илиаде", индийской "Рамаяне", карело-финской "Калевале" и других народных эпосах.) Воплощенные в мифе представления переплетались с обрядами, служили предметом веры, обеспечивали сохранение традиций и непрерывность культуры. Например, с сельскохозяйственными обрядами связывались мифы об умирающих и воскресающих богах, символически воспроизводившие природные циклы.

Миф, наиболее ранняя форма духовной культуры человечества, выражал мироощущение, мировосприятие, миропонимание людей той эпохи, в которую создавался. Он выступал как универсальная, нерасчлененная (синкретическая) форма сознания, объединяя в себе зачатки знаний, религиозных верований, политических взглядов, разных видов искусств, философии. Лишь впоследствии эти элементы получили самостоятельную жизнь и развитие.

Своеобразие мифа проявлялось в том, что мысль выражалась в конкретных эмоциональных, поэтических образах, метафорах. Здесь сближались явления природы и культуры, на окружающий мир переносились человеческие черты. В результате очеловечивались (олицетворялись, одушевлялись) космос и другие природные силы. Это роднит миф с мышлением детей, художников, поэтов, да и всех людей, в сознании которых в преобразованном виде "живут" образы старинных сказок, преданий, легенд. Вместе с тем в причудливой ткани мифологических сюжетов заключалась и обобщенная работа мысли - анализ, классификация, особое символическое представление мира как целого.

В мифе не разграничивались сколько-нибудь отчетливо мир и человек, идеальное и вещественное, объективное и субъективное. Человеческая мысль проведет эти различия позже. Миф же - это целостное миропонимание, в котором различные представления увязаны в единую образную картину мира, - своего рода "художественную религию", полную поэтических образов, метафор. В ткани мифа причудливо сплетены реальность и фантазия, естественное и сверхъестественное, мысль и чувство, знание и вера.

Миф выполнял многообразные функции. С его помощью осуществлялась связь "времен" - прошлого, настоящего и будущего, формировались коллективные представления того или иного народа, обеспечивалось духовное единение поколений. Мифологическое сознание закрепляло принятую в данном обществе систему ценностей, поддерживало, поощряло определенные формы поведения. Оно заключало в себе также поиск единства природы и общества, мира и человека, стремление найти разрешение противоречий и обрести согласие, внутреннюю гармонию человеческой жизни.

С угасанием первобытных форм жизни миф как особая ступень развития сознания людей сходит с исторической сцены, но не умирает вовсе. Через эпос, сказки, легенды, исторические предания мифологические образы, сюжеты вошли в гуманитарную культуру различных народов - в литературу, живопись, музыку, скульптуру. Так, в произведениях мировой литературы и искусства отражены темы древнегреческой и многих других мифологий. Мифологические сюжеты вошли во многие религии. Кроме того, некоторые особенности мифологического мышления сохраняются в массовом сознании и тогда, когда мифология в целом утрачивает свою прежнюю роль. Своеобразное социальное, политическое и другое мифотворчество существует, активно проявляя себя, и в наши дни. Его воздействию более всего подвержено массовое сознание, само творящее немало "мифов" и некритично осваивающее мифологемы, изобретаемые и насаждаемые современной идеологической индустрией. Но это уже - иные времена, иные реалии.

Миф в собственном смысле слова - как целостный тип сознания, особая форма жизни первобытных народов - себя изжил. Однако не прекратился начатый мифологическим сознанием поиск ответов на вопросы о происхождении мира, человека, культурных навыков, социального устройства, о тайне рождения и смерти. Время показало, что это - принципиальные, ключевые вопросы всякого миропонимания. Их унаследовали от мифа сосуществующие в веках две важнейшие формы мировоззрения - религия и философия.

В поиске ответов на вопросы миропонимания, поставленные в мифологии, творцы религии и философии избрали в принципе разные (хотя и поныне иногда тесно сближающиеся) пути. В отличие от религиозного мировоззрения с его преимущественным вниманием к человеческим тревогам, надеждам, к поиску веры в философии были вынесены на первый план интеллектуальные аспекты мировоззрения, что отразило нарастающую в обществе потребность в понимании мира и человека с позиций знания, разума. Философская мысль заявила о себе как поиск мудрости.

Любовь к мудрости

Философия (от греч. *phileo* - люблю и *sophia* - мудрость) буквально означает "любовь к мудрости". По некоторым историческим свидетельствам, слово "философ" впервые употребил древнегреческий математик и мыслитель Пифагор по отношению к людям, стремящимся к высокой мудрости и достойному образу жизни. Истолкование же и закрепление в европейской культуре термина "философия" связывают с именем древнегреческого мыслителя Платона. В учении Платона софия - это мысли божества, определяющие разумное, гармоничное устройство мира. Слиться с софией способно лишь божество. Людям же посильны стремление, любовь к мудрости. Вставших на этот путь стали называть философами, а область их занятий - философией.

В отличие от мифологического и религиозного мирозерцания философская мысль принесла с собой принципиально новый тип миропонимания, прочным фундаментом для которого стали доводы интеллекта. Реальные наблюдения, логический анализ, обобщения, выводы, доказательства постепенно вытесняют фантастический вымысел, сюжеты, образы и самый дух мифологического мышления, предоставляя их сфере художественного творчества. С другой стороны, бытующие в народе мифы переосмысливаются с позиций разума, получают новое, рациональное истолкование. Само понятие мудрости несло в себе возвышенный, небудничный смысл. Мудрость противопоставлялась более обыденным благоразумию и рассудительности. С ней связывалось стремление к интеллектуальному постижению мира, основанному на бескорыстном служении истине. Развитие философской мысли означало, таким образом, прогрессирующее отмежевание от мифологии, рационализацию мифа, а также преодоление узких рамок обыденного сознания, его ограниченности.

Итак, любовь к истине и мудрости, тщательный отбор, сопоставление наиболее ценных достижений разума постепенно становится самостоятельным родом деятельности. В Европе рождение философии было одной из составных частей великого культурного переворота в Древней Греции VIII-V веков до н.э., в контексте которого возникла и наука (прежде всего греческая математика VI - IV веков до н.э.). Слово "философия" было синонимом зарождающегося рационально-теоретического миропонимания. Философскую мысль вдохновляло не накопление сведений, не освоение отдельных вещей, а познание "единого во всем". Ценившие именно такое знание древнегреческие философы полагали, что разум "управляет всем при помощи всего" (Гераклит).

Кроме познания мира любовь к мудрости предполагала также раздумья о природе человека, его судьбе, о целях человеческой жизни и ее разумном устройстве. Ценность мудрости усматривалась и в том, что она позволяет принимать продуманные, взвешенные решения, указывает правильный путь, служит руководством человеческого поведения. Считалось, что мудрость призвана уравновесить сложные взаимоотношения человека с миром, привести в согласие знания и действия, образ жизни. Важность этого жизненно-практического аспекта мудрости глубоко понимали и первые философы, и великие мыслители более позднего времени.

Таким образом, возникновение философии означало появление особой духовной установки - поиска гармонии знаний о мире с жизненным опытом людей, с их верованиями, идеалами. В древнегреческой философии было схвачено и передано последующим векам прозрение того, что знаний самих по себе недостаточно, что они обретают смысл только в сочетании с ценностями человеческой жизни. Гениальной догадкой ранней философской мысли было и понимание того, что мудрость - не что-то готовое, что можно открыть, затвердить и использовать. Она - стремление, поиск, требующий напряжения ума и всех духовных сил человека. Это путь, который каждый из нас, даже приобщаясь к мудрости великих, к опыту веков и наших дней, все же должен пройти и сам.

Раздумья философов

Первоначально слово "философия" употреблялось в более широком значении, чем закрепившееся за ним позднее. По сути это был синоним зарождающейся науки и теоретической мысли вообще. Философией именовалось совокупное знание древних, еще не разделенное на специальные области. Такое знание охватывало конкретные сведения,

практические наблюдения и выводы, обобщения. К тому же знания, начатки наук сочетались в нем с теми раздумьями людей о мире и о себе, которые в будущем составят корпус философской мысли уже в более специальном, собственном смысле этого слова, о чем далее и пойдет речь.

В разные времена у разных народов вопрос, что такое философия, получал неодинаковые ответы. Это происходило по ряду причин. С развитием человеческой культуры, практики реально изменялся предмет философии, круг ее проблем. Соответственно перестраивались и "образы" философии - представления о ней в умах философов. Особенно ощутимо изменялся облик философии, ее статус - связи с наукой, политикой, социальной практикой, духовной культурой - в переломные исторические эпохи. Да и в рамках одной эпохи рождались заметно отличавшиеся друг от друга варианты философского понимания мира и жизни, отражая особый опыт и судьбы стран, а также склад ума и характер мыслителей. Вариативность решений, интеллектуальное "проигрывание" возможных ответов на одни и те же вопросы вообще станут важной чертой философской мысли. Но при всех переменах и вариациях все же сохранялась связь уходящих в прошлое и новых форм мышления, единство того способа миропонимания, который характеризует именно философскую мысль в отличие от иных раздумий. Немецкий философ Гегель справедливо отметил: как бы ни различались между собой философские системы, они сходятся в том, что все они - философские системы.

О чем же размышляли и продолжают размышлять те, кого называют философами? Их внимание на протяжении веков привлекала природа. Об этом говорят сами названия многих философских трудов (например: Лукреций "О природе вещей"; Дж. Бруно "О бесконечности, вселенной и мирах"; Д. Дидро "Мысли об истолковании природы"; П. Гольбах "Система природы"; Гегель "Философия природы"; А. И. Герцен "Письма об изучении природы" и другие).

Именно природу сделали предметом изучения первые греческие мыслители, в чьих трудах философия предстала прежде всего в образе натурфилософии (философии природы). Причем особый интерес уже у них вызывали не частности. Каждое конкретное наблюдение они старались присоединить к пониманию волновавших их принципиальных вопросов. Прежде всего их занимало возникновение и строение мира - Земли, Солнца, звезд (то есть космогонические и космологические вопросы). Ядром философии на ранних стадиях ее развития, да и позднее, было учение о первооснове всего сущего, из которой все возникает и в которую все возвращается. Считалось, что рациональное понимание того или иного явления по существу и означало сведение его к единой первооснове. По поводу ее конкретного понимания взгляды философов расходились. Но в многообразии позиций сохранялась основная задача: связать фрагменты человеческих знаний воедино. Тем самым проблема первоосновы, первоначала смыкалась с другой важной проблемой: единого и многого. Поиск единства в многообразии мира выражал характерную для философской мысли задачу синтеза человеческого опыта, знаний о природе. Эти функции сохранялись за философской мыслью в течение многих веков. Хотя на зрелых стадиях развития науки, особенно с появлением ее теоретических разделов, они существенно видоизменялись, философский интерес к природе не угас и, насколько можно судить, угаснуть не может.

Постепенно в сферу философии вошли и стали постоянным предметом ее интереса вопросы общественной жизни людей, ее политического, правового устройства и др.

Это также запечатлелось в названиях сочинений (например: Платон "Государство", "Законы"; Аристотель "Политика"; Т. Гоббс "О гражданине", "Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского"; Дж. Локк "Два трактата о государственном правлении"; Ш. Монтескье "О духе законов"; Гегель "Философия права"). Подобно натурфилософии, предвестнице будущего естествознания, социально-философская мысль подготовила почву для конкретных знаний об обществе (гражданская история, юриспруденция и т.д.).

Философы разрабатывали картину социальной жизни людей, теоретические принципы знания об обществе. Формирование в лоне этого знания специальных общественно-исторических дисциплин (подобно рождению конкретных наук о природе) будет происходить позже уже на базе философской проработки этой тематики. Наряду с изучением общества философы много думали о его наилучшем устройстве. Последующим векам, поколениям великие умы завещали найденные ими гуманистические идеалы разума, свободы, справедливости в качестве принципов общественной жизни людей.

Что же еще волновало философов? Предметом их раздумий неизменно выступал и сам человек, а потому в поле внимания включались ум, чувства, язык, мораль, познание, религия, искусство и все другие проявления человеческой природы. В греческой мысли поворот от космоса к человеку совершил древнегреческий философ Сократ, сделавший проблему человека фокусом философии. Тем самым на первый план выдвигались темы познания и истины, справедливости, мужества и других нравственных добродетелей, смысла человеческого существования, жизни и смерти. Это был новый образ философии как жизнепонимания.

Проблематика, получившая свой импульс от Сократа, заняла очень важное место в философии. Это отразилось и в тематике философских сочинений (например: Аристотель "О душе", "Этика", "Поэтика", "Риторика"; Авиценна (Ибн Сина) "Книга знания"; Р. Декарт "Правила для руководства ума", "Рас-

суждения о методе", "Трактат о страстях души"; Б. Спиноза "Трактат об усовершенствовании разума", "Этика"; Т. Гоббс "О человеке"; Дж. Локк "Опыт о человеческом разуме"; К. А. Гельвеций "Об уме", "О человеке"; А. Н. Радищев "О человеке, его смертности и бессмертии"; Гегель "Философия религии", "Философия духа" и т.д.).

Человеческие проблемы имеют для философии принципиальное значение. И с тех пор как философия сложилась в самостоятельную область знания, культуры с особыми задачами, эти проблемы в ней постоянно присутствуют. Наибольшее внимание им уделяется в периоды больших исторических трансформаций общества, когда происходит глубинная переоценка ценностей. Не случайно так велик интерес к проблеме человека, скажем, в эпоху Возрождения (XIV-XVI века), вся культура которой прославляла человека и человеческие ценности: разум, творчество, самобытность, свободу, достоинство.

Итак, предметом философских размышлений (и неразрывно связанных с ними на первых порах научных изысканий) стали природный и общественный мир, а также человек в их сложном взаимодействии. Но ведь это основные темы и всякого мировоззрения. В чем же сказалось своеобразие философии? Прежде всего в характере мышления. Философы

создавали не сказания с фантастическими сюжетами, не проповеди, взывающие к вере, а главным образом трактаты, обращенные к знаниям, разуму людей.

Вместе с тем тесная связь ранних философских учений с мифологией, с одной стороны, и элементами рождающейся науки - с другой, затушевывала специфику философской мысли, не всегда позволяла ей проявиться отчетливо. Формирование философии как самостоятельной области знания, культуры со своими особыми задачами, не сводимыми ни к мифологическим, ни к научным, ни к религиозным, ни к каким бы то ни было иным задачам, продлится века. Соответственно растянется во времени и будет постепенно нарастать уяснение природы философии.

Первую попытку выделить философию как особую область теоретического знания предпринял древнегреческий философ Аристотель. С тех пор многие мыслители задумывались над вопросом "что такое философия?" и вносили свою лепту в его уяснение, постепенно осознавая, что это, может быть, один из самых трудных философских вопросов. К наиболее зрелым и глубоким толкованиям существа дела, достигнутым в истории философии, безусловно, принадлежит учение немецкого мыслителя Иммануила Канта. Опираясь прежде всего на его взгляды, мы и попытаемся дать представление об особой области знаний, мыслей, проблем, имя которой - философия.

3. Философское мировоззрение

Философия - теоретически осмысленное мировоззрение. Слово "теоретически" употреблено здесь расширительно и подразумевает интеллектуальную (логическую, концептуальную) проработанность всего комплекса проблем мироосмысления. Такое осмысление может проявляться не только в формулировках, но и в характере (методе) решения различных проблем. Философия - это система самых общих теоретических взглядов на мир, место в нем человека, уяснение различных форм отношения человека к миру. Если сравнить это определение с данным ранее определением мировоззрения, станет ясно, что они похожи. И это не случайно: философия отличается от иных форм мировоззрения не столько своим предметом, сколько способом его осмысления, степенью интеллектуальной разработанности проблем и методов подхода к ним. Вот почему, определяя философию, мы употребили такие понятия, как теоретическое мировоззрение, система взглядов.

На фоне стихийно возникавших (житейских и иных) форм миропонимания философия предстала как специально разрабатываемое учение о мудрости. Философская мысль избрала своим ориентиром не мифотворчество или наивную веру, не расхожие мнения или сверхъестественные объяснения, а свободное, критическое, основанное на принципах разума размышление о мире и человеческой жизни.

Мир и человек

В мировоззрении вообще, а в философской его форме в особенности, всегда присутствуют два противоположных угла зрения: направление сознания "вовне" - формирование той или иной картины мира, универсума - и, с другой стороны, его обращение "внутри" - к самому человеку, стремление понять его суть, место, предназначение в природном и социальном мире. Причем человек здесь выступает не как

часть мира в ряду других вещей, а как бытие особого рода (по определению Р. Декарта, вещь мыслящая, страдающая и т.д.). От всего остального его отличает способность думать, познавать, любить и ненавидеть, радоваться и печалиться, надеяться, желать, быть счастливым или несчастным, испытывать чувство долга, укоры совести и т.д. "Полюсами", создающими "поле напряжения" философской мысли, выступают мир "внешний" по отношению к человеческому сознанию и мир "внутренний" - психологическая, субъективная, духовная жизнь. Различные соотношения этих "миров" пронизывают всю философию.

Возьмем, к примеру, характерные философские вопросы. Является ли сладость объективным свойством сахара или это лишь субъективное вкусовое ощущение человека? А красота? Принадлежит ли она предметам природы, искусным творениям мастеров или продиктована субъективным чувством прекрасного, человеческой способностью созидать, воспринимать красоту? Еще вопрос: что такое истина? Нечто объективное, не зависящее от людей или же познавательное достижение человека? Или, например, вопрос о человеческой свободе. На первый взгляд он касается только человека, но вместе с тем он не может быть решен без учета реалий, неподвластных его воле, реалий, с которыми люди не могут не считаться. Наконец, обратимся к понятию общественного прогресса. Связан ли он только с объективными показателями развития экономики и другими или же включает и "субъективные", человеческие аспекты? Все эти вопросы затрагивают одну общую проблему: соотношение бытия и сознания, объективного и субъективного, мира и человека. И это общая черта философских размышлений.

Не случайно тот же общий стержень можно выявить и в перечне вопросов, приведенных английским философом Бертраном Расселом: "Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи, или он обладает независимыми способностями? Имеет ли вселенная какое-либо единство или цель?.. Действительно ли существуют законы природы, или мы просто верим в них благодаря лишь присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, чем он кажется астроному, - крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно? Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой? Если же существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как мы можем его достичь? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокой оценки, или же к добру нужно стремиться, даже если вселенная неотвратимо движется к гибели? ...Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, - дело философии" [1].

1 Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 7-8.

Философское мировоззрение как бы биполярно: его смысловые "узлы", "пункты напряжения" - мир и человек. Для философской мысли существенно не раздельное рассмотрение этих полюсов, а постоянное их соотнесение. В отличие от других форм мировоззрения в философском миропонимании такая полярность теоретически заострена, выступает наиболее рельефно, составляет основу всех размышлений. Различные проблемы философского мировоззрения, размещаясь в "силовом поле" между этими полюсами, "заряжены", направлены на понимание форм их взаимодействия, на осмысление отношений человека к миру.

Это подводит нас к выводу, что большая многоплановая проблема "мир - человек" (у нее много обличий: "субъект - объект", "материальное - духовное" и другие), по сути, выступает как универсальная и может рассматриваться как общая формула, абстрактное выражение практически любой философской проблемы. Вот почему ее можно в определенном смысле назвать основным вопросом философии.

Основной вопрос философии

Уже давно было подмечено, что философская мысль тесно связана с тем или иным соотношением духа и природы, мысли и действительности. И в самом деле, внимание философов постоянно приковано к многообразным отношениям человека как существа, наделенного сознанием, к объективному, реальному миру, связано с уяснением принципов практических, познавательных-теоретических, художественных и других способов освоения мира. В зависимости от того, как философы понимали данное соотношение, что принимали за исходное, определяющее, сложились два противоположных направления мысли. Объяснение мира, исходя из духа, сознания, идей, получило название идеализма. В ряде моментов он перекликается с религией. Философы же, бравшие за основу природу, материю, объективную реальность, существующую независимо от человеческого сознания, примыкали к различным школам материализма, во многом родственного по своим установкам науке, жизненной практике, здравому смыслу. Существование этих противоположных направлений - факт истории философской мысли.

Однако изучающим философию, а порой и тем, кто профессионально работает в данной области, бывает нелегко понять, почему и в каком именно смысле вопрос о соотношении материального и духовного является для философии основным и так ли это на самом деле. Философия существует более двух с половиной тысяч лет, и нередко бывало так, что в течение долгого времени этот вопрос четко не ставился, не обсуждался философами. Полярность "материальное - духовное" то выступала отчетливо, то отступала в тень. Ее "стержневая" роль для философии была осознана не сразу, для этого потребовались долгие века. В частности, она отчетливо выявилась и заняла принципиальное место в период формирования собственно философской мысли (XVII-XVIII века), ее активного отмежевания от религии, с одной стороны, и от конкретных наук - с другой. Но и после этого философы далеко не всегда характеризовали соотношение бытия и сознания в качестве основополагающего. Не секрет, что большинство философов не считало в прошлом и не считает сейчас своим важнейшим делом решение именно данного вопроса. На первый план в различных учениях выносились проблемы путей достижения истинного знания, природы нравственного долга, свободы, человеческого счастья, практики и др. Французский мыслитель XVIII века К. А. Гельвеций важнейшим делом, великим призванием философии считал решение вопроса о путях достижения людьми счастья. По убеждению нашего соотечественника Д. И. Писарева (XIX век), главное дело философии - решать всегда насущный "вопрос о голодных и раздетых людях; вне этого вопроса нет решительно ничего, о чем стоило бы заботиться, размышлять, хлопотать" [1]. Французский философ XX столетия Альбер Камю считает самой животрепещущей проблему смысла человеческой жизни. "Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема-проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, - значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное - имеет ли мир

три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями - второстепенно" [2].

1 Писарев Д. И. Литературная критика: В 3 т. Л., 1981. Т. 2. С. 125.

2 Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 24.

Но может ли рассматриваться в качестве основного вопрос, который вообще не формулируется большинством философов? Может быть, он вводится *post factum* (задним числом) в целях классификации философских позиций и направлений? Одним словом, особое место в философии вопроса об отношении духовного и материального не очевидно, его нужно пояснить, теоретически обосновать.

По крайней мере ясно одно: вопрос об отношении сознания и бытия не находится в одном ряду с многочисленными конкретными вопросами. Он носит иной характер. Может быть, это вообще не столько вопрос, сколько смысловая направленность философской мысли. Важно понять, что полярность "материальное - духовное", "объективное - субъективное" составляет некий "нерв" любого конкретного философского вопроса или размышления, независимо от того, отдают ли себе в этом отчет те, кто философствуют. Притом эта полярность далеко не всегда выливается в вопрос, а с переводом в такую форму разрастается в множество взаимосвязанных между собой вопросов.

Противостояние и вместе с тем сложное взаимодействие бытия и сознания, материального и духовного вырастает из всей человеческой практики, культуры, пронизывает их. Вот почему эти понятия, значимые лишь в паре, в их полярной соотнесенности, охватывают все поле мировоззрения, составляют его предельно общую (универсальную) основу. В самом деле, наиболее общими предпосылками человеческого существования служат наличие мира (прежде всего природы), с одной стороны, и людей - с другой. Все же остальное оказывается производным, осмысливается как результат практического и духовного освоения людьми первичных (природных) и вторичных (общественных) форм бытия и взаимодействия людей между собой на этой основе.

Из многообразия отношений "мир - человек" можно выделить три основных: познавательные, практические и ценностные отношения.

В свое время И. Кант сформулировал три вопроса, имеющие, по его убеждению, принципиальное значение для философии в самом высоком "всемирно-гражданском" ее смысле: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? [1]

1 См.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 661.

Эти три вопроса как раз и отражают три указанных типа отношений человека к миру. Обратимся прежде всего к первому из них.

Философское познание

Первый вопрос, с которого начиналось философское познание и который заявляет о себе вновь и вновь, - это вопрос: что собой представляет мир, в котором мы живем? По сути

он равнозначен вопросу: что мы знаем о мире? Философия - не единственная область знания, призванная ответить на этот вопрос. В его решение на протяжении веков включались все новые области научных знаний и практики.

Формирование философии, наряду с возникновением математики, знаменовало рождение в древнегреческой культуре совершенно нового явления - первых зрелых форм теоретической мысли. Некоторые другие области знаний достигли теоретической зрелости значительно позже, притом в разное время, и этот процесс продолжается поныне. Отсутствие на протяжении веков научно-теоретических знаний о многих явлениях действительности, резкие различия в уровне развития наук, постоянное существование разделов науки, не имеющих сколько-нибудь зрелых теорий, - все это создавало потребность в познавательных усилиях философских умов.

При этом на долю философии выпали особые познавательные задачи. В разные периоды истории они принимали различный вид, но все же сохранялись и некоторые устойчивые их черты. В отличие от других видов теоретического познания (в математике, естествознании) философия выступает как универсальное теоретическое познание. Согласно Аристотелю, специальные науки заняты изучением конкретных видов бытия, философия же берет на себя постижение самых общих принципов, начал всего сущего. И. Кант усматривал основную задачу философского познания в синтезе разнообразных человеческих знаний, в создании их всеохватывающей системы. Отсюда важнейшим делом философии он считал две вещи: овладение обширным запасом рациональных (понятийных) знаний и "соединение их в идее целого". Лишь философия способна, по его убеждению, придать "всем другим наукам систематическое единство" [2].

2 Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

Правда, это не конкретное задание, с которым нужно справиться в обозримое время, а идеальный ориентир познавательных притязаний философа: как бы удаляющаяся по мере приближения к ней линия горизонта. Философской мысли присуще рассмотрение мира не только в малом "радиусе", ближнем "горизонте", но и во все более широком охвате с выходом в неведомые, недостижимые для человеческого опыта области пространства и времени. Свойственная людям любознательность перерастает здесь в интеллектуальную потребность беспредельного расширения и углубления знаний о мире. Такая склонность присуща в той или иной степени каждому человеку. Нарастивая знания вширь и вглубь, человеческий интеллект постигает мир в таких его срезках, которые не даны или даже не могут быть даны ни в каком опыте. По сути, речь идет о способности интеллекта к сверхопытному знанию. Это подчеркнул И. Кант: "...человеческий разум... неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы..." [3] В самом деле, никаким опытом нельзя постичь мир как целостную, беспредельную в пространстве и непреходящую во времени, бесконечно превосходящую человеческие силы, не зависящую от человека (и человечества) объективную реальность, с которой люди должны постоянно считаться. Опыт не дает такого знания, а философская мысль, формируя общее миропонимание, обязана как-то справиться с этой сложнейшей задачей, по крайней мере постоянно прилагать к этому свои усилия.

3 Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 118.

В познании мира философы разных эпох обращались к решению таких задач, которые либо временно, либо в принципе, навсегда, оказывались вне компетенции и поля внимания конкретных наук.

Вспомним кантовский вопрос "Что я могу знать?" Это вопрос не столько о том, что мы знаем о мире, сколько о самой возможности познания. Его можно было бы развернуть в целое "дерево" производных вопросов: "Познаваем ли мир в принципе?"; "Безгранично ли человеческое познание в своих возможностях, или оно имеет границы?"; "Если мир доступен человеческому познанию, то какую часть этой задачи должна взять на себя наука, а какие познавательные задачи выпадают на долю философии?" Возможен также целый ряд новых вопросов: "Как получается знание о мире, на основе каких познавательных способностей людей и с использованием каких методов познания?"; "Как удостовериться в том, что полученные результаты

- это добротные, истинные знания, а не заблуждения?" Все это уже собственно философские вопросы, заметно отличающиеся от тех, что обычно решаются учеными и практиками. Притом в них - то завуалированно, то явно - неизменно присутствует отличающее философию соотношение "мир - человек".

В решении вопроса о познаваемости мира существуют позиции-антиподы: точке зрения познавательного оптимизма противостоят более пессимистические системы взглядов - скептицизм и агностицизм (от греч. а - отрицание и gnosis - знание; недоступный познанию).

Прямолинейно ответить на вопросы, связанные с проблемой познаваемости мира, трудно - такова уж природа философии. Это понимал Кант. Высоко ценя науку и силу философского разума, он все же пришел к выводу о существовании границы познания. Рациональный смысл в этом часто критикуемом выводе не всегда осознается. Но сегодня он приобретает особую актуальность. Позиция Канта, по сути, была мудрым предостережением: человек, многое зная, умея, ты все же многого не знаешь, и жить, действовать на границе знания и незнания тебе суждено всегда, будь же осторожен! Предостережение Канта об опасности настроений всезнайства становится особенно понятным в современных условиях. Кроме того, Кант имел в виду и принципиальную неполноту, ограниченность сугубо познавательного освоения мира, о чем тоже все чаще приходится думать сегодня.

Познание и нравственность

Смысл философствования не исчерпывается лишь познавательными задачами. Великие мыслители пронесли это убеждение античности через все последующие века. Ярким его выразителем опять-таки явился Кант. Без знаний, пояснял он, нельзя стать философом, но этого нельзя достичь и с помощью одних лишь знаний [1]. Высоко ценя усилия теоретического разума, он без колебаний вынес на первый план практический разум - то, чему в конечном счете служит философия. Мыслитель подчеркивал активный, практический характер мировоззрения: "...мудрость... вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании..." [2] Подлинный философ, на его взгляд, - это философ практический, наставник мудрости, воспитывающий учением и делом. Однако Кант в согласии с древнегреческими философами вовсе не считал уместным доверять миропонимание, жизнепонимание стихии повседневного опыта, здравого человеческого рассудка, непросвещенного, наивного человеческого сознания. Он был убежден: для

серьезного обоснования и закрепления мудрость нуждается в науке, к мудрости ведут "узкие ворота" науки, и философия всегда должна оставаться хранительницей науки [3].

1 См.: Кант И. Трактаты и письма. С. 333.

2 Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 241.

3 См. там же. С. 501.

Философия в самом высоком ее значении воплощает в себе, по Канту, идею совершенной мудрости. Эту идею Кант характеризовал как всемирно-гражданскую, мировую или даже космическую, имея в виду не реальные учения философов, а программу, к которой должна стремиться философская мысль. В идеале она призвана указывать высшие цели человеческого разума, связанные с важнейшими ценностными ориентациями людей, прежде всего - с нравственными ценностями. В обосновании высших нравственных ценностей усматривается суть философствования. Любые цели, всякие знания, их применение философия призвана, по убеждению Канта, согласовывать с высшими нравственными целями человеческого разума. Без этого стержня все стремления, достижения людей обесцениваются, теряют смысл.

В чем же видится высшая цель, главный смысл философских исканий? Вспомним о трех кантовских вопросах, отразивших основные способы человеческого отношения к миру. Продолжая дальше свои размышления о предназначении философии, немецкий мыслитель пришел к выводу, что, в сущности, все три вопроса можно было бы свести к четвертому: что есть человек? Он писал: "Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу - а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире - и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком" [1]. По существу это и есть сжатое определение смысла и значения философского мировоззрения.

1 Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 206.

Итак, самой высокой ценностью и высшей целью Кант провозгласил человека, человеческое счастье (благо, блаженство) и вместе с тем достоинство, высокий нравственный долг. Извечные надежды на счастье философ поставил в тесную связь с моральным правом на это, с тем, насколько человек сделал себя достойным счастья, заслужил его своим поведением. Понятие высших целей человеческого разума сфокусировано у Канта на человеке, нравственных идеалах, проникнуто гуманизмом. Вместе с тем в нем заключены строгие нравственные требования к человеку, выраженные в формулах высшего морального закона и его следствиях. По убеждению Канта, ориентация на человека и высшие нравственные ценности сообщает философии достоинство и внутреннюю ценность, а также придает ценность всем другим знаниям. Эти мысли глубоки, серьезны и во многом имеют непреходящее значение.

Понимание сути философии в учении И. Канта убеждает в том, что начатый еще в античности поиск мудрости, неразрывной связи человеческого разума и нравственности (вспомним Сократа) не угас. Но размышления о задачах философии на этом не завершились. Более того, время показало, что они вообще не могут быть полностью исчерпаны. А как же сориентироваться в многообразии взглядов, позиций? Как научиться отличать истинные от ложных? Попытки оценивать философские учения подобной мерой предпринимались в истории философии не раз. Попробуем же и мы

обдумать вопрос о познавательной ценности философского мировоззрения и в этой связи об отношении философии к науке.

4. Проблема научности философского мировоззрения Спор о познавательной ценности философии

Европейская традиция, восходящая к античности, высоко ценившая единство разума и нравственности, вместе с тем прочно связывала философию с наукой. Еще греческие мыслители придавали большое значение подлинному знанию, компетентности в отличие от менее надежного, а то и просто легковесного мнения. Такое разграничение имеет принципиальный характер для многих форм человеческой деятельности. Значимо ли оно и для философских обобщений, обоснований, прогнозов? Вправе ли философия притязать на статус истины, или же такие притязания беспочвенны?

Вспомним, что истинное знание, наука, как и философия, родилось в Древней Греции (математика, раннее научно-техническое знание, начала научной астрономии). Временем бурного развития естествознания, появления все новых наук о природе и обществе стала затем эпоха раннего капитализма (XVI-XVIII века), как и античность, отмеченная глубокой трансформацией и расцветом культуры. В XVII веке статус зрелой научно-теоретической области получила механика, составившая затем базу всей классической физики. Дальнейшее развитие наук пошло нарастающими темпами. Наука стала важнейшим фактором научно-технического прогресса, цивилизации. Ее социальный престиж высок и в современном мире. А что можно в этом отношении сказать о философии?

Сопоставление познавательных возможностей философии и конкретных наук, выяснение места философии в системе человеческих знаний имеет в европейской культуре давние традиции. Философия и наука выросли здесь из одного корня, затем отделились друг от друга, приобрели самостоятельность, но не обособились. Обращение к истории познания позволяет установить их связь, взаимовлияние, конечно, тоже подверженное историческим изменениям. В соотношении философии и специального научного знания условно различают три основных исторических периода:

- совокупное знание древних, обращенное к самым разным предметам и именовавшееся "философия". Наряду со всевозможными конкретными наблюдениями, выводами практики, начатками наук оно охватывало и обобщенные размышления людей о мире и о себе, которым в будущем предстояло развиться в философию уже в специальном смысле этого слова. Первичное знание заключало в себе одновременно пранауку и пра-философию. По мере развития той и другой в процессе формирования собственно науки и философии постепенно уточнялась их специфика, четче определялось родство и различие познавательных функций;

- специализация знаний, формирование все новых конкретных наук, их отделение от совокупного знания (так называемой "философии"). Одновременно шло развитие философии как особой области знания, ее размежевание с конкретными науками. Этот процесс длился многие века, но наиболее интенсивно происходил в XVII-XVIII веках. Новые разделы знания возникают и в наше время и будут, надо думать, формироваться также в последующие периоды истории. Причем рождение каждой новой дисциплины в какой-то мере повторяет черты исторического перехода от донаучного, протонаучного, первично-философского изучения предмета к конкретно-научному;

- формирование теоретических разделов ряда наук; их нарастающая интеграция, синтез. В рамках первых двух периодов конкретно-научное знание, за исключением сравнительно небольшой его части, носило опытный, описательный характер. Кропотливо накапливался материал для последующих обобщений, но при этом ощущался "дефицит" теоретической мысли, умения видеть связи различных явлений, их единство, общие закономерности, тенденции развития. Такого рода задачи в значительной мере падали на долю философов, которые должны были умозрительно, нередко наугад "выстраивать" общую картину природы (натурфилософия), общества (философия истории) и даже "мира в целом". Дело это, понятно, не простое, потому неудивительно, что гениальные догадки причудливо сочетались с фантазией, вымыслом. При всем том философская мысль выполняла важную миссию формирования и развития общего миропонимания.

Начавшийся в XIX веке третий период переходит затем в XX век. Это время, когда многие теоретические задачи, до сих пор решавшиеся в умозрительной философской форме, наука уверенно взяла на себя. А попытки философов решать эти задачи прежними способами оказываются все более наивными, безуспешными. Все яснее сознается, что универсальную теоретическую картину мира философия должна строить не чисто умозрительно, не вместо науки, а вместе с ней, на основе обобщения конкретно-научных знаний и иных форм опыта.

Первую попытку обрисовать круг задач философии перед лицом уже возникших и вновь формирующихся конкретных наук в свое время предпринял Аристотель. В отличие от частных наук, каждая из которых занята исследованием своей области явлений, он определил философию в собственном смысле слова ("первую философию") как учение о первопричинах, первопринципах, самых общих началах бытия. Ее теоретическая мощь представлялась ему несоизмеримой с возможностями частных наук. Философия вызывала восхищение Аристотеля, знавшего толк и в специальных науках. Он называл эту область знания "госпожой наук", считая, что другие науки, как рабыни, не могут сказать ей и слова против. В размышлениях Аристотеля отражено характерное для его эпохи резкое отставание многих специальных дисциплин от философской мысли по уровню теоретической зрелости. Такая ситуация сохранялась в течение многих веков. Аристотелевский подход надолго утвердился в сознании философов. Гегель, следуя той же традиции, наделил философию титулами "королева наук" или "наука наук". Отголоски таких представлений можно услышать еще и сегодня.

Вместе с тем в XIX веке, а еще резче в XX веке - на новом уровне развития знаний - зазвучали противоположные суждения: о величии науки и неполноценности философии. В это время возникло и приобрело влияние философское течение позитивизма (от слов "позитивный", "положительный"). Его приверженцы возвеличивали и признавали научным только конкретное знание, приносящее практическую пользу. Познавательные же возможности философии, ее истинность, научность были поставлены под сомнение. Одним словом, "королева" была развенчана в "служанки". Был сформулирован вывод о том, что философия - это "суррогат" науки, имеющий какое-то право на существование в те периоды, когда еще не сложилось зрелое научное познание. На стадиях же развитой науки познавательные притязания философии объявляются несостоятельными. Провозглашается, что зрелая наука - сама себе философия, что именно ей посильно брать на себя и успешно решать запутанные философские вопросы, мучившие умы в течение многих столетий.

Среди философов (в серьезном и высоком смысле слова) такие взгляды, как правило, не популярны. Но они привлекают любителей философии из конкретных областей знаний и практиков, уверенных в том, что запутанные, не поддающиеся решению философские проблемы подвластны специальным методам науки. При этом в адрес "соперницы"-философии выдвигаются примерно такие упреки: у нее нет ни одной собственной предметной области, все они со временем попали в ведение конкретных наук; у нее нет экспериментальных средств и вообще надежных опытных данных, фактов, нет четких способов отличить истинное от ложного, иначе споры не растягивались бы на века. Кроме того, в философии все расплывчато, неконкретно, наконец, неочевидно ее воздействие на решение практических задач. О какой уж научности тут можно говорить?!

Между тем приведенные доводы далеко не безупречны. Изучение вопроса убеждает в том, что такой подход, его называют сциентизмом (от лат. scientia - наука), связан с неоправданной переоценкой интеллектуальной мощи и социальной миссии науки (которая, бесспорно, велика), с видением только положительных ее сторон и функций, ошибочным представлением о науке как о якобы универсальном духовном факторе человеческой жизни, истории. Этот подход продиктован еще и непониманием специфики философского знания - особых задач философии, не сводимых лишь к научно-познавательным. К тому же с позиций философского интеллекта, мудрости, защиты гуманизма, нравственных ценностей осуществляется острая критика культа конкретно-научного знания (его технико-экономических эффектов и др.), бездушной и опасной для судеб человечества сциентистской и техницистской ориентации. Как видим, вопрос о познавательной ценности философии - в сравнении с наукой - был поставлен довольно резко: королева наук или их служанка? А как реально обстоит дело с научностью (ненаучностью) философского мировоззрения?

История философии знакомит нас с многообразием философских учений, принадлежащих прошлому и настоящему. Однако далеко не все они претендуют и могут претендовать на статус научности. Немало таких философских учений, которые вообще не связывают себя с наукой, а ориентированы на религию, искусство, здравый смысл и т.д. Например, такие философы, как Кьеркегор, Бергсон, Хайдеггер, Сартр, Витгенштейн, Бубер и др., вряд ли согласились бы, чтобы их именовали учеными, считали людьми науки. Самосознание философов в XX веке выросло настолько, что большинство из них прекрасно чувствовали и понимали принципиальное различие между занятиями наукой и философией.

Научно-философским мировоззрением, пожалуй, можно называть такую систему познания мира и места в нем человека, которая ориентирована именно на науку, опирается на нее, корректируется и развивается вместе с ней и порой сама оказывает на ее развитие активное влияние. Нередко считают, что данному понятию в наибольшей степени отвечают учения философского материализма, по сути родственного естествознанию и другим видам знания, которые опираются на опытное наблюдение и эксперимент. От эпохи к эпохе, в зависимости от уровня развития и характера научных знаний, материализм менял свои формы. Ведь материализм - это по сути не что иное, как стремление понять мир таким, каким он существует реально, без фантастических искажений (такова же, в принципе, установка науки). Но мир, как он есть, - это не только совокупность "вещей" (частиц, клеток, кристаллов, организмов и др.), но и совокупность "процессов", сложных взаимосвязей, изменений, развития. Определенным вкладом в

материалистическое миропонимание стало его распространение на общественную жизнь, на человеческую историю (Маркс). Развитие материализма и влияние научных знаний на философскую мысль этим, естественно, не закончилось, оно продолжается и в наши дни. Изменяя свою форму с каждой крупной эпохой в развитии науки, материалистические учения, со своей стороны, оказывали заметное воздействие на развитие науки. Один из убедительных примеров такого воздействия - влияние атомистического учения древнегреческих философов (Демокрит и другие) на формирование научной атомистики.

Вместе с тем наука испытывает продуктивное влияние и творческих прозрений великих идеалистов. Так, идеи развития (мысль о стремлении к совершенству) вошли в естествознание сначала в идеалистической форме. И лишь позже они получили материалистическое переистолкование.

Идеализм ориентирован на мысль, на идеализированный "мир" чистых, абстрактных сущностей, то есть таких объектов, без которых просто немислима наука - математика, теоретическое естествознание и др. Вот почему "трансцендентальный идеализм" Декарта, Канта, Гуссерля, ориентированный на математику и теоретическое знание вообще, - не менее научен, чем материалистические концепции природы того же Декарта, того же Канта, Гольбаха и др. Ведь теории - это "мозг" науки. Без теорий эмпирические исследования тел, веществ, существ, сообществ и всякой иной "материи" еще только готовятся стать наукой. Чтобы нормально действовать и мыслить, человеку нужны две руки, два глаза, два полушария мозга, чувства и разум, разум и эмоции, знания и ценности и множество "полярных понятий", которыми нужно тонко владеть. Таким же образом устроено и такое человеческое дело, как наука с ее опытом, теорией и всем прочим. Следует ли удивляться, что реально в науке (да и в самой жизни людей) успешно действуют, сочетаются, дополняют друг друга материализм и идеализм - две, казалось бы, несовместимые мироориентации.

Вокруг проблемы научности философского мировоззрения продолжают горячие споры. По всей видимости, корректно поставить и решить ее возможно лишь на основе культурно-исторического подхода к философии. Что же выявляет такой подход? Он свидетельствует о том, что философия и наука рождаются, живут и развиваются в лоне уже сложившихся, исторически конкретных типов культуры, испытывая воздействие различных их компонентов. Вместе с тем обе они оказывают заметное влияние друг на друга и на весь комплекс культуры. Причем характер и формы этого влияния имеют историческую природу, меняют свой вид в различные эпохи. Понять функции философии и науки, их родство и различие можно лишь на базе обобщения их реального статуса, роли в различные периоды истории. Функции философии в системе культуры позволяют уяснить те ее задачи, которые родственны науке, а также те, которые носят иной, особый характер, определяя важную общественно-историческую миссию философской мудрости, в том числе ее способность влиять на развитие и жизнь науки.

Философия и наука: родство и различие познавательных функций

Философское мировоззрение выполняет ряд познавательных функций, родственных функциям науки. Наряду с такими важнейшими функциями, как обобщение, интеграция, синтез всевозможных знаний, открытие наиболее общих закономерностей, связей, взаимодействий основных подсистем бытия, о которых уже шла речь, теоретическая масштабность философского разума позволяет ему осуществлять также эвристические функции прогноза, формирования гипотез об общих принципах, тенденциях развития, а

также первичных гипотез о природе конкретных явлений, еще не проработанных специально-научными методами.

На основе принципов рационального миропонимания философская мысль группирует житейские, практические наблюдения различных явлений, формулирует общие предположения об их природе и возможных способах познания. Используя опыт понимания, накопленный в иных областях познания, практики (перенос опыта), она создает философские "эскизы" тех или иных природных или общественных реалий, подготавливая их последующую конкретно-научную проработку. При этом осуществляется умозрительное продумывание принципиально допустимого, логически, теоретически возможного. Познавательная сила таких "эскизов" тем больше, чем более зрелым является философское понимание. В результате "выбраковки" вариантов, маловероятных или вовсе противоречащих опыту рационального познания, возможны отбор (селекция), обоснование наиболее разумных допущений.

Функция "интеллектуальной разведки" служит и заполнению познавательных пробелов, возникающих постоянно в связи с неполнотой, разной степенью изученности тех или иных явлений, наличием "белых пятен" в познавательной картине мира. Конечно, в конкретно-научном плане эти пробелы предстоит заполнить специалистам-ученым, но первоначальное их осмысление осуществляется в той или иной общей системе миропонимания. Философия заполняет их силой логического мышления. Схему опыта должна сначала набросать мысль, пояснял Кант.

Уж так устроен человек, что его не удовлетворяют плохо связанные между собой фрагменты знаний; у него сильна потребность в целостном, неразорванном понимании мира как связного и единого. Отдельное, конкретное уясняется гораздо лучше, когда осознано его место в целостной картине. Для частных наук, занятых каждой своей областью исследования с присущими ей методами, это невыполнимая задача. Философия же вносит весомый вклад в ее решение, способствуя правильной постановке проблем.

Интеграция, универсальный синтез знаний сопряжены также с разрешением характерных трудностей, противоречий, возникающих на границах различных областей, уровней, разделов науки при их "стыковке", согласовании. Речь идет о всевозможных парадоксах, апориях (логических затруднениях), антиномиях (противоречиях в логически доказуемых положениях), познавательных дилеммах, кризисных ситуациях в науке, в осмыслении и преодолении которых философской мысли принадлежит весьма существенная роль. В конечном счете такие затруднения связаны с проблемами соотношения мысли (языка) и реальности, то есть принадлежат к извечно философской проблематике.

Кроме задач, родственных науке, философия выполняет и особые, лишь ей присущие функции: уяснение самых общих оснований культуры вообще и науки в частности. Достаточно широко, глубинно и масштабно сама наука себя не уясняет, не обосновывает.

Специалисты, изучающие всевозможные конкретные явления, нуждаются в общих, целостных представлениях о мире, о принципах его "устройства", общих закономерностях и т.д. Однако сами они таких представлений не вырабатывают. В конкретных науках используется универсальный мыслительный инструментарий (категории, принципы, различные методы познания). Но ученые специально не занимаются разработкой, систематизацией, осмыслением познавательных приемов,

средств. Общемировоззренческие и теоретико-познавательные основания науки изучаются, отрабатываются в сфере философии.

Наконец, наука не обосновывает сама себя и в ценностном отношении. Зададимся вопросом, можно ли отнести науку к положительным, полезным или же отрицательным, вредным для людей явлениям? Однозначный ответ дать трудно, ибо наука - что нож, который в руках хирурга-целителя творит добро, а в руках убийцы - страшное зло. Наука не самодостаточна: сама нуждаясь в ценностном обосновании, она не может служить универсальным духовным ориентиром человеческой истории. Задача уяснения ценностных оснований науки и общественно-исторической жизни людей вообще решается в широком контексте истории, культуры в целом и носит философский характер. Помимо науки важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные и другие представления. В свою очередь философия призвана осмысливать весь сложный комплекс общественно-исторического бытия людей или культуры.

5. Предназначение философии

Общественно-исторический характер философской мысли

Открывающаяся нашему мысленному взору общая "картина" философских раздумий говорит о напряженном поиске ответов на принципиальные, волнующие людей вопросы о мире и о себе, и она же свидетельствует о многообразии точек зрения, подходов к решению одних и тех же проблем. Каков же итог этих исканий? Достигли ли философы того, к чему стремились? Ведь уровень их притязаний всегда был высок. И дело вовсе не в гордыне, а в характере задач, которые они были призваны решить. Тех, кто посвятил себя философии, занимали не истины-однодневки, пригодные "здесь" и "сейчас", некие соображения на потребу дня. Их волновали вечные вопросы: "Как устроен природный мир и социум?", "Что значит быть человеком?", "В чем смысл человеческой жизни?" И что же? Кто оказался победителем в долгом "состязании" умов? Найдены ли безусловные истины, снимающие всякие разногласия?

Спору нет, понять удалось многое. Что же именно прояснилось в итоге долгих (и ныне продолжающихся) исканий? Постепенно зрело понимание того, что самые серьезные философские вопросы в принципе невозможно решить раз и навсегда, дать на них исчерпывающие ответы. Недаром великие умы приходили к выводу, что философствование есть вопрошание. Так думал не только Сократ, задававший (в V веке до н.э.) нескончаемые вопросы своим собеседникам - вопросы, проясняющие суть дела и приближающие к истине. В XX веке Людвиг Витгенштейн сравнивал философию с неутолимой жадью, с вопросом "почему?" в устах ребенка. Наконец, он всерьез высказывал мысль, что философское размышление могло бы вообще состоять только из вопросов, что в философии всегда предпочтительнее сформулировать вопрос, чем дать ответ. Ответ может быть неверен, исчерпание же одного вопроса другим - путь к пониманию сути дела.

Итак, поиск ясного понимания и решения философских проблем не завершен. Он будет продолжаться, пока живут люди. Существенно продвинуться в понимании природы философской мысли (расширить рамки ее рассмотрения, взять крупным планом, притом в развитии, динамике) позволили успехи в изучении общества, формирование

исторического взгляда на общественную жизнь и концепции культуры. Возможности нового видения философии открыл исторический взгляд на общество и его духовную культуру, сформированный Гегелем [1]. Суть изменения состояла в рассмотрении философии как особой формы общественно-исторического знания. Такой подход принципиально отличался от ранее сложившейся традиции поиска "вечных истин", хотя и не порывал с наследием прошлого.

1 Его разрабатывали далее такие мыслители, как Маркс, Риккерт, Виндельбанд, Ясперс и др.

Что же пришлось переосмыслить в складывающемся веками образе философии? В предшествующей традиции прочно закрепилось представление о философском разуме как носителе "высшей мудрости", как верховной интеллектуальной инстанции, позволяющей глубинно постигать вечные принципы мироздания и человеческой жизни. В свете исторического подхода к обществу в значительной мере утрачивало силу и представление об особом, сверхисторическом, надвременном характере философского разума. Всякое сознание, включая и философское, представало в новом свете. Оно осмысливалось как выражение исторически изменяющегося бытия, само вплетенное в исторический процесс и подверженное различным его воздействиям. Отсюда следовало, что мыслителям, живущим (и формирующимся) в определенных исторических условиях, крайне трудно вырваться из них, преодолеть их влияние и возвыситься до безусловного и вечного "чистого разума" (Кант). В перспективе истории философия толкуется как "духовная квинтэссенция эпохи" (Гегель). Но здесь возникает одно принципиальное затруднение. Поскольку эпохи заметно отличаются одна от другой, то и философская мысль (как выражение изменяющегося бытия) сама оказывается подверженной историческим трансформациям. Но тогда ставится под вопрос сама возможность мудрости, возвышающейся над всем тленным, преходящим. Выходом из такой ситуации все же представлялся поиск особой - "чистой", "абсолютной" позиции, не затронутой "ветрами" перемен, такой культуры мышления, которая - при всех исторических перипетиях - позволяет возвыситься до философского Абсолюта [2]. (Заметим, что следы подобного абстрактного, по сути внеисторического подхода к философии сохраняются до сих пор. Это проявляется, в частности, в акцентировании внимания, при определении философии, на всеобщем - на универсальных закономерностях, принципах, категориальных схемах, абстрактных моделях бытия, тогда как в тени остается момент постоянной ее связи с конкретной исторической действительностью, с жизнью, с актуальными проблемами времени, эпохи, дня.)

2 Прибегая к литературной шутке, это можно было бы уподобить трюку барона Мюнхгаузена, якобы умудрившегося (по его словам) поднять самого себя за волосы.

Между тем включение философии в комплекс общественно-исторических дисциплин, то есть дисциплин, относящихся к общественной жизни, рассматриваемой как история, позволяет глубже и полнее пояснить ее специфику. В свете постижения философии как общественно-исторического явления предложенную ранее схему отношений человека к миру можно конкретизировать следующим образом: человек не вынесен за рамки мира, он - внутри него; ближайшим бытием для людей выступает общественно-историческое бытие (труд, знания, духовный опыт), которое опосредует, преломляет отношение людей к природе, поэтому границы в системе "человек - общество - природа" подвижны. Философия раскрывается как обобщенная концепция жизни общества в целом и

различных его подсистем - практики, познания, политики, права, морали, искусства, науки, включая и естествознание, на основе которого во многом воссоздается научно-философская картина природы. Наиболее емкое уяснение общественно-исторической жизни людей в единстве, взаимодействии, развитии всех ее составляющих осуществляется сегодня в рамках культурно-исторического подхода. Такой подход позволил выработать широкий взгляд на философию как на явление культуры, понять ее функции в сложном комплексе социально-исторической жизни людей, осознать реальные сферы приложения, процедуры и результаты философского мироосмысления.

Философия в системе культуры

Философия многогранна. Обширно поле, многообразны проблемные пласты, области философского исследования. Между тем в различных учениях нередко односторонне акцентируются лишь те или иные аспекты этого сложного явления. Скажем, внимание фокусируется на связи "философия - наука" или "философия - религия" в отвлечении от всего остального комплекса вопросов. В других случаях в единственный и универсальный предмет философского интереса превращают внутренний мир человека или язык и т.д. Абсолютизация, искусственное сужение тематики рождает обедненные образы философии. Реальные же философские интересы в принципе обращены ко всему многообразию общественно-исторического опыта. Так, система Гегеля включала в себя философию природы, философию истории, политики, права, искусства, религии, морали, то есть охватывала мир человеческой жизни, культуры в его многообразии. Структура гегелевской философии во многом отражает проблематику философского мироосмысления вообще. Чем богаче философская концепция, тем шире представлено в ней поле культуры. Схематично это можно изобразить в виде "ромашки", где "лепестки" - области философского изучения разных сфер культуры. Число "лепестков" может быть малым (узкоспециализированные концепции) и большим (богатые, емкие концепции).

В такой схеме можно учесть открытый характер философского постижения культуры: она позволяет неограниченно добавлять в нее новые разделы философского миропонимания.

Культурологический подход дал возможность исследовать философию как явление сложное, многомерное, с учетом всей системы связей, в которой она проявляет себя в жизни общества. Подобный подход соответствует реальной сути философии и вместе с тем отвечает насущной современной потребности в широком, полноценном миропонимании, которое не достигается на пути узких специализаций философской мысли.

Рассмотрение философии как культурно-исторического явления позволяет охватить также весь динамичный комплекс ее проблем и функций. Ведь при таком рассмотрении общественная жизнь людей выступает как единый, целостный процесс формирования, действия, хранения, трансляции культурно-исторических ценностей. Учитывается также критическое преодоление устаревших и утверждение новых форм опыта. Кроме того, удастся проследить их сложные взаимосвязи и взаимозависимости в конкретных исторических типах культур.

Культурологический подход эффективен в исторических исследованиях. Вместе с тем он открывает новые возможности и при разработке теории тех или иных социальных явлений: таковая по сути должна быть не чем иным, как обобщением их реальной

истории. Придя к выводу, что философия базируется на осмыслении человеческой истории, Гегель, в частности, имел в виду не фактическое описание исторического процесса, а выявление закономерностей, тенденций истории, выражение духа эпохи. Соответственно философ, в отличие от историка, представлялся теоретиком, особым образом обобщающим исторический материал и формирующим на этой основе философское миропонимание.

В самом деле, с исторической точки зрения философия - не первичная, простейшая форма сознания. Ко времени ее возникновения человечеством уже был пройден большой путь, накоплены разные навыки действий, сопутствующие им знания и другой опыт. Появление философии - это рождение особого, вторичного типа сознания людей, направленного на осмысление уже сложившихся форм практики, культуры. Не случайно философское мышление, обращенное ко всему полю культуры, называют критически-рефлексивным.

Функции философии

Каковы же функции философии в сложном комплексе культуры? Прежде всего философская мысль выявляет основополагающие идеи, представления, схемы действия и др., на которых базируется общественно-историческая жизнь людей. Их характеризуют как наиболее общие формы человеческого опыта, - или универсалии культуры. Важное место среди них занимают категории - понятия, отражающие самые общие градации вещей, типы их свойств, отношений. В своей совокупности они образуют сложную, разветвленную систему взаимосвязей (концептуальные "сетки"), задающих возможные формы, способы действия человеческого ума. Такие понятия (вещь, явление, процесс, свойство, отношение, изменение, развитие, причина - следствие, случайное - необходимое, часть - целое, элемент - структура и др.) приложимы к любым явлениям или, по крайней мере, к обширному кругу явлений (природа, общество и др.). Например, ни в повседневной жизни, ни в науке, ни в различных формах практической деятельности нельзя обойтись без понятия причины. Подобные понятия присутствуют во всяком мышлении, на них держится человеческая разумность. Потому их и относят к предельным основаниям, универсальным формам (или "условиям возможности" культуры). Классическая мысль от Аристотеля до Гегеля тесно связала понятие философии с учением о категориях. Эта тематика не утратила своего значения и сейчас. В схеме "ромашка" сердцевина соответствует общему понятийному аппарату философии - системе категорий. На деле, в действии - это весьма подвижная система связей базовых понятий, применение которых подчиняется своей логике, регулируется четкими правилами. Исследование и освоение категорий, пожалуй, по праву называют в наше время "философской грамматикой" (Л. Витгенштейн).

Многие века философы считали категории вечными формами "чистого" разума. Культурологический подход выявил иную картину: категории формируются исторически по мере развития человеческого мышления и воплощаются в структурах речи, в работе языка. Обращаясь к языку как культурно-историческому образованию, анализируя формы высказываний и действий людей, философы выявляют наиболее общие ("предельные") основания речевого мышления и практики и их своеобразие в разных типах языков и культур.

В комплексе самых общих оснований культуры важное место занимают обобщенные образы бытия и его различных частей (природа, общество, человек) в их взаимосвязи,

взаимодействии. Подвергшись теоретической проработке, такие образы трансформируются в философское учение о бытии - онтологию (от греч. *on* (*ontos*) - сущее и *logos* - слово, понятие, учение). Кроме того, теоретическому осмыслению подлежат различные формы отношений мира и человека - практические, познавательные и ценностные. Отсюда и название соответствующих разделов философии: праксиология (от греч. *praktikos* - деятельный), эпистемология (от греч. *episteme* - знание) и аксиология (от греч. *axios* - ценный). Философская мысль выявляет не только интеллектуальные, но также нравственно-эмоциональные и другие универсалии. Они всегда относятся к конкретным историческим типам культур, а вместе с тем принадлежат и человечеству, всемирной истории в целом.

Помимо функции выявления и осмысления универсалий философия (как рационально-теоретическая форма мировоззрения) берет на себя и задачу рационализации - перевода в логическую, понятийную форму, а также систематизации, теоретического выражения суммарных результатов человеческого опыта.

Разработка обобщенных идей и представлений с самого начала считалась задачей философов. Откуда же они черпали материал для этой работы? Изучение истории культуры свидетельствует: из всего многообразия человеческого опыта. В процессе исторического развития база философских обобщений изменялась. Так, на первых порах философская мысль обращалась к разным вненаучным и донаучным, в том числе обыденным, формам опыта. Например, разработанное в древнегреческой философии учение об атомистическом строении всего сущего, на много столетий предвосхитившее соответствующие конкретно-научные открытия, опиралось на такие практические наблюдения и навыки, как разделение материальных вещей на части (дробление камней, мельничное дело и т.п.). Кроме того, определенную пищу для обобщений давали и пытливые наблюдения самых различных явлений - пылинок в световом луче, растворения веществ в жидкостях и т.п. Были привлечены и освоенные к тому времени приемы делимости отрезков в математике, языковой навык сочетания слов из букв, а предложений и текстов из слов и др. Широта охвата явлений, рассмотрение под единым углом зрения, казалось бы, далеких друг от друга видов опыта - вкупе с силой поднимающейся над частностями мысли - способствовали формированию общей концепции "атомистики".

Самые обычные, повседневные наблюдения в сочетании с особым философским образом мысли нередко служили толчком к открытию удивительных черт и закономерностей окружающего мира (наблюдения "крайности сходятся", принципа "меры", перехода "количества в качество" и многих других). Повседневный опыт, жизненная практика участвуют во всех формах философского освоения мира людьми постоянно, а не только на ранних этапах истории. По мере развития форм труда, нравственной, правовой, политической, художественной и другой практики, с ростом и углублением обыденных и научных знаний база для философских обобщений существенно расширялась и обогащалась.

Формированию обобщенных философских идей способствовала (и продолжает способствовать) критика и рационализация нефилософских форм мировоззрения. Так, взяв от космогонической мифологии многие ее темы, догадки, вопросы, ранние философы переводили поэтические образы мифа на свой язык, поставив во главу угла рациональное осмысление действительности. В последующие эпохи философские представления нередко черпались из религии. Например, в этических концепциях немецкой философской классики слышны мотивы христианства, преобразованные из

религиозной их формы в теоретические умозрения. Дело в том, что философской мысли, в основном ориентированной на рационализацию, присуще стремление выразить в общих понятиях принципы всевозможных форм человеческого опыта. Решая эту задачу, философы стараются охватить (в пределе) интеллектуальные, духовные, жизненно-практические достижения человечества, а вместе с тем осмыслить и отрицательный опыт трагических просчетов, ошибок, неудач.

Иными словами, на долю философии падает в культуре также важная критическая функция. Поиск решений сложных философских вопросов, формирование нового видения мира обычно сопровождается развенчанием заблуждений, предрассудков. Задачу разрушения устаревших взглядов, расшатывания догм подчеркнул Ф. Бэкон, остро осознавший, что во все века философия встречала на своем пути "докучливых и тягостных противников": суеверие, слепое, неумеренное религиозное рвение и другого рода помехи. Бэкон назвал их "призраками" и подчеркнул, что наиболее опасна среди них укоренившаяся привычка к догматическому способу познания и рассуждения. Приверженность заранее данным понятиям, принципам, стремление "согласовать" с ними все остальное - вот что, по мысли философа, является вечным врагом живого, пытливого интеллекта и более всего парализует истинное познание и мудрое действие.

По отношению к уже накопленному опыту миропонимания философия выполняет роль своего рода "сита" (или, скорее, цепок и веялки), отделяющего "зерна от плевел". Передовые мыслители, как правило, ставят под сомнение, расшатывают, разрушают устаревшие взгляды, догмы, стереотипы мысли и действия, схемы миропонимания. Однако они стараются не "выплеснуть вместе с водой и ребенка", стремятся сохранить в отвергаемых формах мировоззрения все ценное, рациональное, истинное, оказать ему поддержку, обосновать и развить дальше. Это значит, что в системе культуры философия берет на себя роль критического отбора (селекции), накопления (аккумуляции) опыта миропонимания и его передачи (трансляции) последующим периодам истории.

Философия обращена не только к прошлому и настоящему, но и к будущему. В качестве формы теоретической мысли она обладает мощными творческими (конструктивными) возможностями формирования обобщенных картин мира, принципиально новых идей и идеалов. В философии выстраиваются, варьируются, мысленно "проигрываются" разные способы миропонимания ("возможные миры"). Тем самым людям предлагается - как бы на выбор - целый спектр возможных мироориентаций, образов жизни, нравственных позиций. Ведь исторические времена и обстоятельства бывают разными, да и склад людей одной эпохи, их судьбы и характеры неодинаковы. Потому в принципе немислимо, чтобы какая-то одна система взглядов годилась всегда и для всех. Многообразие философских позиций, точек зрения и подходов к решению одних и тех же проблем - ценность культуры. Формирование в философии "пробных" форм мировоззрения важно и с точки зрения будущего, которое полно неожиданностей и никогда не бывает всецело ясным для ныне живущих людей.

Ранее сложившиеся формы дофилософского, внефилософского или философского миропонимания постоянно подвергаются критике, рациональному переосмыслению, систематизации. На этой основе философы формируют обобщенные теоретические образы мира в их соотнесенности с человеческой жизнью, сознанием и соответствующие данному историческому времени. На особый теоретический язык в философии переводятся также идеи, рождаемые в политическом, юридическом, нравственном, религиозном, художественном, техническом и других формах сознания. Усилиями философского интеллекта осуществляется также теоретическое обобщение, синтез

многообразных систем повседневных, практических знаний, а с возникновением, развитием науки - нарастающих массивов научного знания. Важнейшей функцией философии в культурно-исторической жизни людей являются согласование, интеграция всех форм человеческого опыта - практического, познавательного и ценностного. Их целостное философское осмысление - необходимое условие гармоничной и сбалансированной мироориентации. Так, полноценная политика должна быть согласована с наукой и нравственностью, с опытом истории. Она немыслима без правового обоснования, гуманистических ориентиров, вне учета национального, религиозного и другого своеобразия стран и народов, наконец, без опоры на ценности здравого смысла. К ним приходится сегодня обращаться при обсуждении важнейших политических проблем. Мироориентация, соответствующая интересам человека, человечества в целом, требует интеграции всех основных ценностей культуры. Их согласование невозможно без универсального мышления, которому посильна та сложная духовная работа, которую в человеческой культуре взяла на себя философия.

Анализ важнейших функций философии в системе культуры (вместо попыток абстрактно вникнуть в суть данного понятия) показывает, что культурно-исторический подход внес заметные изменения в представления о предмете, целях, способах и результатах философской деятельности, а это не могло не сказаться и на понимании характера философских проблем.

Природа философских проблем

Коренные вопросы мировоззрения традиционно представлялись философам вечными и неизменными. Раскрытие их исторического характера означало переосмысление этих вопросов, существенное изменение процедур философского исследования. Так, казавшееся вечным отношение "человек - природа" предстало как исторически изменчивое, зависящее от форм труда и уровня знаний, от склада мысли и образа жизни людей в тот или иной период истории. Оказалось, что в разные эпохи - в зависимости от способов практического, познавательного, духовного освоения природы людьми - меняется характер данной проблемы. Наконец стало понятно, что отношение "человек - природа" может перерасти в напряженную глобальную проблему, как это случилось в наши дни. В историческом ключе иначе толкуются и все другие аспекты философской проблемы "мир - человек". Издавна присущие философии вопросы (об отношениях "человек - природа", "природа - история", "личность - общество", "свобода - несвобода") и при новом подходе сохраняют свое непреходящее значение для миропонимания. Эти реальные взаимосвязанные "полярности" неустранимы из жизни людей и потому принципиально неустранимы и из философии.

Но, проходя через всю человеческую историю, выступая в определенном смысле как вечные проблемы, они приобретают в различные эпохи, в разных культурах и свой конкретный, неповторимый облик. И это касается не двух-трех проблем; меняется смысл, назначение философии. Иначе говоря, если подходить к философским проблемам с позиции историзма, то они мыслятся как открытые, незавершенные: ведь таковы черты и самой истории. Вот почему их нельзя решить раз и навсегда. Но означает ли это, что мы никогда не располагаем решением философских проблем, а всегда лишь стремимся к этому? Не совсем так. Важно подчеркнуть, что философские учения, в которых обсуждались серьезные проблемы, в чем-то рано или поздно устаревают и вытесняются иными, нередко более зрелыми учениями, предлагающими более глубокий анализ и решение ранее изучавшихся вопросов.

Таким образом, в свете культурно-исторического подхода к философии ее классические проблемы утрачивают облик неизменных и лишь умозрительно решаемых проблем. Они выступают как выражение фундаментальных "противоречий" живой человеческой истории и приобретают открытый характер. Вот почему их теоретическое (и жизненное) решение уже не мыслится как окончательное, снимающее проблему. Динамичное, процессуальное, как сама история, содержание философских проблем накладывает печать и на характер их решения. Оно призвано подытоживать прошлое, улавливать конкретный облик проблемы в современных условиях и предвосхищать будущее. При таком подходе меняет свой характер, в частности, одна из важнейших проблем философии - проблема свободы, решавшаяся прежде в сугубо абстрактной форме. Ныне обретение свободы осмысливается как длительный процесс, обусловленный закономерным развитием общества и приобретающий в каждый период истории наряду с общими также особые, нестандартные черты. Современный философский анализ проблем свободы предполагает умение различать, что конкретно являлось, а что представлялось "свободой" (соответственно "несвободой") людям различных эпох и формаций.

Внимание к конкретному опыту истории позволяло мыслителям разных эпох совершать "прорыв" к пониманию философских проблем не как "чистых" проблем сознания, а как проблем, которые объективно возникают и разрешаются в человеческой жизни, практике. Отсюда следовало, что и философы должны осмысливать такие проблемы не только "чисто" теоретически, но и в практическом плане.

К фундаментальным философским проблемам обращались и будут обращаться мыслители разных эпох. При всем различии их подходов и историческом изменении характера самих проблем все же в их содержании и понимании, по-видимому, будет сохраняться определенное смысловое единство и преемственность. Культурно-исторический подход поставил под сомнение не сами проблемы, а лишь полноценность, достаточность их сугубо абстрактного, умозрительного изучения. Он привел к выводу: решение философских проблем требует не только особого понятийного аппарата, но и глубокого позитивного знания истории, конкретного изучения тенденций и форм исторического развития.

Даже самое общее отношение "мир - человек" ("бытие - сознание" и т.п.) тоже причастно к истории, хотя абстрактная его форма скрывает это обстоятельство. Стоит только представить себе данную проблему более или менее конкретно, в ее реальных обличьях, как становится понятным, что различные человеческие связи с миром многообразны и развертываются в ходе истории. Они реализуются в изменяющихся формах труда, быта, в смене верований, развитии знаний, в политическом, нравственном, художественном и прочем опыте. Иначе говоря, спустившись с "абстрактных высот" на "грешную землю", осознаешь, что главный предмет философского осмысления - поле практических, познавательных, ценностных отношений людей к миру - явление всецело историческое.

Человеческая история - реальность особого рода. Это сложный комплекс общественной жизни людей - характера труда, тех или иных социально-экономических, политических структур и всевозможных форм знаний, духовного опыта. Причем "бытие" и "мысль, сознание" переплетены, взаимодействуют, нерасторжимы. Отсюда и двоякая направленность философского исследования - на реалии человеческой жизни, с одной стороны, и на различные, в том числе теоретические, отражения этих реалий в сознании людей - с другой. Осмысление с философской точки зрения политики, права и т.д.

предполагает разграничение соответствующих реалий и отражающих их взглядов, учений.

Однако может показаться, что сказанное не распространяется на природу как на предмет философского интереса, что к природе философский разум обращается прямым образом, вне всякой связи с человеческой историей, практикой, духовным опытом, познанием. Склонность думать именно так укоренена в нашем сознании, но это иллюзия. Ведь на самом деле вопрос, что собой представляет природа - пусть даже в ее самых общих чертах, - по сути равнозначен вопросу, каковы наши практические, научные и другие знания о природе, что дает их философское обобщение. А это значит, что философские концепции природы тоже формируются на основе критического анализа, сопоставлений, отбора, теоретической систематизации различных исторически возникавших, сменявшихся, дополнявших друг друга образов природы в сознании людей.

В общественно-исторической жизни людей в целом и в каждом из конкретных ее "пластов" тесно переплетены объективное и субъективное, бытие и сознание, материальное и духовное. Ведь сознание включено во все процессы, а стало быть, и в результаты человеческой деятельности. Любые предметы, создаваемые людьми (будь то машины, архитектурные сооружения, полотна художников или что-то еще), - это овеществленный человеческий труд, мысль, знания, творчество. Вот почему философское мышление, связанное с осмыслением истории, требует сложных процедур разграничения мыслимого и реального. Этим и объясняется "биполярный", субъектно-объектный характер всех типично философских размышлений. Не случайно важной задачей философов, как и других специалистов, изучающих общественно-историческую жизнь людей, стало объяснение механизмов появления и существования не только истинных, но и искаженных представлений о действительности, преодоление всяческих деформаций в понимании объективного содержания проблем. Отсюда необходимость для философа критической позиции, учета факторов, искажающих верное понимание. Одним словом, и эта часть задачи связана с уяснением характерного для философии смыслового поля "мир - человек - человеческое сознание".

Сегодня в условиях резких изменений устоявшихся форм хозяйственной, политической, духовной жизни в нашей стране пересматриваются устоявшиеся способы мышления, формируются иные взгляды, оценки, позиции. Ясно, что замкнутая на самое себя, чисто умозрительная философская мысль не способна улавливать столь быстрые изменения общественной реальности. В таких условиях актуальны не столько глубины "чистого разума", сколько живое мироосмысление - понимание сегодняшних реалий, решение современных проблем, весьма драматичных и сложных. Истин "чистого разума" для этого явно недостаточно. Понимание философии как социально-исторического знания (мировоззрения) ориентирует на открытое мышление, готовое к восприятию и постижению новых ситуаций реальной жизни и ее проблем. Важно смотреть правде в глаза, стремясь ясно и непредвзято выявлять суть того, что происходит с нами "здесь" и "сейчас", какой мир нам уготован завтра. И все-таки "чистым разумом" не стоит пренебрегать. Ведь исторические ситуации имеют тенденцию в самых общих чертах воспроизводиться. К тому же ошибки (в том числе роковые) нередко коренятся в прочно закрепившихся (и вроде бы бесспорных, а на деле ошибочных) состояниях духа, схемах интеллекта, навыках ментальности.

Раздел I

Возникновение философии и ее культурно-исторические типы

- Западная философия и ее культурно-исторические типы
- "Восточная философия" и ее культурно-исторические типы
- Философская мысль в России в XI-XIX веках
- Современная философия: синтез культурных традиций

В предшествующем изложении в постановочной форме уже затрагивался ряд вопросов, относящихся к истории философии. Задача этого раздела - дать представление о логике развития мировой философской мысли, о важнейших проблемах, которые ставились и по-разному решались в истории философии на протяжении двух с половиной тысяч лет. Именно проблемный анализ позволит подойти к истории философии не как к музейному экспонату, а как к живому и по сей день актуальному богатству человеческой мысли.

Рассмотрение центральных проблем, встававших перед философами того или иного периода, поможет в то же время дать представление о культурно-исторических типах философии, о своеобразии философской мысли разных народов в разные периоды их истории.

Так, античная философия возникает и живет в "силовом поле", полюсами которого являются, с одной стороны, мифология, а с другой - формирующаяся прежде всего в Древней Греции наука. Средневековая философская мысль развивается в тесной связи с религиозной формой сознания, господствующей в этот период. Связь эта, однако, носит сложный характер, и через полемику и взаимодействие разных направлений легко увидеть ее неоднозначность. В эпоху Возрождения (XIV-XVI века) философское мышление получает сильные импульсы из сферы искусства, в частности через новое прочтение античной литературы и погружение в мир образов античной культуры; эстетический подход играет здесь доминирующую роль, особенно у тех, кого называют гуманистами. Это связано с процессом секуляризации, постепенным освобождением мысли от церковного авторитета. В отличие от Возрождения, Реформация (то есть отделение от католической церкви различных течений протестантизма) выдвигает на первый план нравственно-этическую тематику и акцентирует внимание на практическом аспекте как в человеческой деятельности, так и в мышлении, подвергая критике спекулятивный рационализм схоластики и светский эстетизм гуманистической культуры Возрождения.

Для философии Нового времени (XVII-XIX века), если брать ее в целом, характерна ориентация на науку, с одной стороны, и юридически-правовую сферу - с другой. Необходимо подчеркнуть, что под наукой в Новое время подразумевается прежде всего экспериментально-математическое естествознание, которое существенно отличается от античной и средневековой науки, еще не знавшей эксперимента (правда, зачатки экспериментального подхода к изучению природы можно встретить в эпоху эллинизма, например, у Архимеда). Поэтому ведущие философы Нового времени считают важнейшей именно задачу обоснования научного знания, всякий раз пытаясь уточнить понятие "наука". В XVII и особенно в XVIII веке происходит переориентация мировоззрения: теологию вытесняют, с одной стороны, развивающаяся наука, а с другой - правовое сознание, тесно связанное с учением о государстве, с так называемой договорной теорией государства (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Ж. Руссо и другие).

Существенную роль в философии Нового времени играла идеология Просвещения, представленная в XVIII веке в Англии прежде всего Дж. Локком, во Франции - Вольтером и плеядой материалистов: Д. Дидро, П. Гольбахом, К. А. Гельвецием, в

Германии - И. Гердером, Г. Лессингом. Критика религии, теологии и традиционной метафизики составляла - особенно во Франции - основной пафос просветителей, идейно подготовивших Французскую революцию. Убеждение в том, что разум, понятый главным образом как новая наука, является источником и двигателем общественного прогресса, определяет умонастроение XVIII века. Анализ прежде всего данного умонастроения, а не подробный разбор учений отдельных философов этого периода составляет содержание параграфа о просветителях.

С конца XVIII века начинается критический пересмотр принципов Просвещения. Одним из наиболее глубоких критиков просветительского понимания науки и разума выступил родоначальник немецкого идеализма И. Кант, чье мировоззрение, впрочем, формировалось как раз в русле просветительских идей. Философское мышление XIX века, особенно в Германии, где определяющую роль сыграл немецкий идеализм (И. Фихте, Ф. Шеллинг и Г. Гегель), существенно определяется принципами историзма и диалектики: не случайно именно в XIX веке мы наблюдаем расцвет истории культуры, права, науки, религии и т.д.

Анализ специфики философского знания в каждый из указанных периодов позволяет показать, во-первых, в какой мере философия в своем развитии обусловлена социально-историческими факторами, воздействием других сфер культуры, а во-вторых, каким образом специфика стиля мышления, господствующего в данную эпоху, накладывает свою печать на способы решения философских проблем и на их характер, видоизменяя старые и выдвигая новые проблемы. Важно, однако, также иметь в виду, что, несмотря на своеобразие философских учений в разные исторические периоды, в развитии мысли сохраняется и существенная преемственность, позволяющая говорить о единстве историко-философского процесса.

Материал, излагаемый в данном разделе, представлен четырьмя относительно самостоятельными частями. В первой рассматривается западная философская традиция от ее зарождения до конца Нового времени, т. е. до конца XIX века включительно. При этом выделяются четыре основных культурно-исторических типа западной философии обозначенного огромного периода: космоцентричная античная философия, геоцентричная средневековая философия, антропоцентричная философия эпохи Возрождения и наукоцентричная философия Нового времени.

Наряду с западной философией существовала и так называемая "восточная философия" - относительно самостоятельный феномен мировой духовной культуры, имеющий свою специфику и отличительные черты. Ее рассмотрению посвящена вторая часть данного раздела, где выделяются три культурно-исторических типа "восточной философии" - индийская, китайская и арабо-мусульманская.

Третья часть раздела отведена отечественной философской мысли от ее зарождения и до конца эпохи Нового времени. Будучи относительно самостоятельным течением мировой философской мысли, философия в России, в силу ее культурно-исторической специфики, связанной в первую очередь с принятием христианства византийского образца, больше тяготела к западной философии, нежели к "восточной". Поэтому ее иногда считают представительницей восточноевропейской философской традиции.

Наконец, четвертая часть раздела посвящена рассмотрению современной философии, которая, будучи принципиально новым образованием, впитала в себя все предшествующие культурные традиции мировой философской мысли, образовав некий

синтез, характеризующийся доминированием западного стиля философствования. В современной философии выделяются семь основных философских течений, каждое из которых рассматривается в отдельной главе. Начинается рассмотрение с неокантианства и философии жизни, а завершается характеристикой новейших течений в философской мысли конца XX - начала XXI века: постмодернизма и биофилософии.

Часть I

Западная философия и ее культурно-исторические типы

- Генезис западной философии
- Античная философия: космоцентризм
- Средневековая философия: теоцентризм
- Философия эпохи Возрождения: антропоцентризм
- Философия Нового времени: наукоцентризм

Глава 1

Генезис западной философии

У философии, как мы знаем, свой особый подход к предмету, отличающий ее как от житейски-практического, так и от естественно-научного подхода к миру. Подобно тому как математик ставит вопрос, что такое единица, и дает довольно-таки сложное определение этого, казалось бы, простейшего понятия, так и философ с глубокой древности задается проблемой: Что такое бытие? Что значит быть? Эта специфика философии проливает известный свет и на вопрос о том, почему и когда философия возникает. В самом деле, размышлять над тем, что в повседневном обиходе кажется само собой понятным, - значит усомниться в правомерности и достаточности повседневного подхода к вещам. А это, в свою очередь, означает сомнение в общепринятом, в традиционном типе знания и поведения.

Когда и почему такое сомнение становится возможным? Видимо, тогда, когда в общественной жизни и в сознании людей возникают серьезные противоречия и конфликты, которые не поддаются разрешению с помощью традиционных убеждений и верований, связанных с мифологией. Тут и появляется потребность различения того, что общепринято (мнение), и того, что истинно на самом деле (знание). Это различие рождается вместе с философией, и неудивительно, что философия с самого начала выступает как критика обычая, обыденного сознания, традиционных ценностей и норм нравственности. Первые греческие философы выступили как критики традиционной мифологии, прежде всего мифологии Гомера, обвиняя ее в логической непоследовательности и безнравственности.

Но, выступая как критик, философ полностью не порывает с культурной традицией, с нравами и обычаями той социальной общности, к которой сам принадлежит. Весь драматизм истории философии - а историческая судьба философов нередко драматична, подчас даже глубоко трагична - коренится в отношении философа к традиции - религиозной и нравственной, культурной и художественной, политически-правовой, наконец, к традиционным формам быта и образа жизни. Философ ставит все это под сомнение, но делает это для того, чтобы докопаться до подлинных корней, из которых растет сама данная традиция; в этом и состоит смысл его вопроса: Что значит - быть? Что

такое бытие? А ухватившись за эти корни, ответив на поставленный фундаментальный вопрос и начиная разворачивать положительное решение других вопросов, философ - в той или иной форме, в той или иной мере - опирается опять-таки на те представления, которые он сам впитал с молоком матери, с обычаями и нравами своего народа. Какие-то из традиционных жизненных ориентиров он поддерживает, углубляет и обосновывает, другие изменяет, корректирует, третьи отбрасывает как вредные заблуждения и предрассудки. Но все это тем не менее разные формы зависимости мышления философа от родной ему культуры.

Философия, таким образом, с самого начала глубоко укоренена в жизненном мире человека; и какими бы отвлеченными ни представлялись рассуждения философов, они не случайно всегда завершаются учением о том, как следует человеку жить, в чем смысл и оправдание его деятельности. Не случайно - потому что с этих жизненно непреложных вопросов, в сущности, и начинается философское размышление.

Какая же общественная ситуация, какие сдвиги в культуре способствуют появлению философии? В Древней Греции философия формируется тогда, когда смысл человеческой жизни, ее привычный строй и порядок оказываются под угрозой. И не только возникновение, но и расцвет философии в те или иные исторические периоды, как правило, обусловлен глубоким социальным кризисом, когда человеку становится трудно, а подчас и невозможно жить по старым образцам, когда прежние ценности теряют свое значение и остро встает вопрос: как быть дальше?

Возникновение античной философии приходится на тот период (VI век до н.э.), когда прежние традиционно-мифологические представления обнаруживают свою недостаточность, свою неспособность удовлетворять новые мировоззренческие запросы.

Древнегреческая религия и мифология - это политеизм, или многобожие; боги - антропоморфные существа, могучие и бессмертные, но власть их над миром не безгранична: сами боги, как и люди, подчиняются судьбе; последняя есть слепая и грозная, неотвратимая сила, уклониться от которой не дано никому. Боги не отделены от людей непроходимой пропастью: они, как и люди, обуреваемы страстями, могут быть и доброжелательными, и коварными, враждуют и ссорятся между собой, заключают союзы, влюбляются друг в друга и в смертных, плетут интриги, в которые нередко втягивают и людей. Древнегреческий историк Геродот рассказывает, что всякое божество завистливо и непостоянно, стоит на страже общего уровня и низвергает того, кто слишком возвысился над этим уровнем, - идея, глубоко укорененная тогда в сознании. Боги блюдут справедливость и являются гарантами всех принятых в обществе установлений. Так, богини мщения Эринии карают за клятвопреступления, за преступления против семьи, за обиду, нанесенную нищим, и т.д.

Кризис мифологического сознания был вызван целым рядом причин. Важную роль сыграло экономическое развитие Греции, экономический подъем в IX-VII веках до н.э.: расширение торговли и судоходства, возникновение и расширение греческих колоний, увеличение богатства и его перераспределение, рост народонаселения и прилив его в города. В результате развития торговли, мореходства, колонизации новых земель расширялся географический горизонт греков, Средиземное море стало известным до Гибралтара, куда доплывали ионийские торговые суда, а тем самым гомеровское представление о мире обнаружило свою неадекватность. Но самым важным было расширение связей и контактов с другими народами, открытие прежде незнакомых грекам обычаев, нравов и верований, что наводило на мысль об относительности,

условности их собственных социальных и политических установлений. Эти факторы способствовали социальному расслоению и разрушению прежних форм жизни, вели к кризису традиционного уклада и к утрате прочных нравственных ориентиров.

К VI веку до н.э. происходит постепенное разложение традиционного типа социальных отношений, предполагавшего более или менее жесткое разделение сословий, каждое из которых имело свой веками устоявшийся уклад жизни и передавало как этот уклад, так и свои навыки и умения из поколения в поколение. В качестве той формы знания, которая была общей для всех сословий, выступала мифология; и хотя каждая местность имела своих собственных богов, по характеру своему и способу отношения к человеку эти боги принципиально друг от друга не отличались: это были природные боги, олицетворение природно-космических сил. Сознание человека в мифологическую эпоху еще не вполне индивидуализировано; человек мыслит себя не столько как нечто самостоятельное, сколько как включенный в свое сословие, свою социальную общность, затем - в свой народ, свою религию.

Разрушение сложившихся форм связи между людьми потребовало от индивида выработки новой жизненной позиции. Философия была одним из ответов на это требование. Она предложила человеку новый тип самоопределения: не через привычку и традицию, а через собственный разум. Философ говорил своему ученику: не принимай все на веру, думай сам. На место обычаев приходило образование, место отца в воспитании занимал учитель, а тем самым и власть отца в семье до известной степени ставилась под вопрос. Функции отца и учителя, таким образом, разделились, и на протяжении нескольких веков - с VII по IV век до н.э. - наблюдается жестокая схватка между родом и духом, началами, которые прежде выступали как нечто единое.

Схватка эта, впрочем, протекала в разных формах. Ее первый этап был изображен в греческой трагедии. Нравственность, выросшая на почве родовых отношений, вступает в конфликт не просто с частным интересом отдельного лица. Между собой сталкиваются, с одной стороны, родовая, семейная нравственность, которая представляет всеобщее начало, но данное в его природной непосредственности, а с другой - новый, нарождающийся тип всеобщего, по отношению к которому отдельный род, семья выступает как нечто частное: это - государство, все граждане которого составляют правовое и политическое целое.

Такое столкновение мы видим в трагедиях Еврипида "Ифигения в Авлиде", Эсхила "Агамемнон" и "Эвмениды" (V век до н.э.). Микенский царь Агамемнон приносит в жертву богам свою дочь Ифигению ради успеха греческого войска в походе против троянцев, тем самым подчиняя всеобщим интересам жизнь своего собственного рода. Жена Агамемнона Клитемнестра защищает родовую нравственность и убивает мужа, возвратившегося из похода победителем. Сын Агамемнона и Клитемнестры Орест чтит свою мать, но по закону он должен защищать права отца.

И Орест мстит за смерть отца, совершая убийство матери.

Философия, таким образом, возникает в момент кризиса традиционного уклада жизни и традиционных ценностей. С одной стороны, она выступает как критика традиции, углубляющая сомнение в значимости устоявшихся веками форм жизни и верований, а с другой - пытается найти фундамент, на котором можно было бы возвести новое здание, новый тип культуры.

Глава 2

Античная философия: космоцентризм

- Космологизм ранней греческой философии
- Онтологизм античной классики
- Проблема бесконечности и своеобразии античной диалектики. Апоории Зенона
- Атомистическая трактовка бытия: бытие как неделимое тело
- Идеалистическая трактовка бытия: бытие как бестелесная идея
- Критика учения об идеях. Бытие как реальный индивид
- Понятие сущности (субстанции) у Аристотеля

- Понятие материи. Учение о космосе
- Софисты: человек - мера всех вещей
- Сократ: индивидуальное и надиндивидуальное в сознании
- Этический рационализм Сократа: знание есть основа добродетели
- Проблема души и тела у Платона
- Платонова теория государства
- Аристотель: человек есть общественное животное, наделенное разумом
- Учение Аристотеля о душе. Пассивный и деятельный разум
- Этика стоиков: позднеантичный идеал мудреца
- Этика Эпикура: физический и социальный атомизм
- Неоплатонизм: иерархия универсума

1. Космологизм ранней греческой философии

Спецификой древнегреческой философии, особенно в начальный период ее развития, является стремление понять сущность природы, космоса, мира в целом. Не случайно первых греческих философов - Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, представителей так называемой милетской школы (VI век до н.э.), несколько позднее - пифагорейцев, Гераклита, Эмпедокла так и называли - "физиками", от греческого слова *physis* - природа. Направленность их интересов определялась в первую очередь характером мифологии, традиционных языческих верований и культов. А древнегреческая мифология была религией природы, и одним из важнейших вопросов в ней был вопрос о происхождении мира. Но между мифологией и философией имелось существенное различие. Миф повествовал о том, кто родил все сущее, а философия спрашивала, из чего оно произошло. В "Теогонии" первого известного по имени древнегреческого эпического поэта Гесиода читаем, что раньше всего возник Хаос, затем Земля, Тартар (подземное царство) и Эрос - любовное влечение, Хаос породил Ночь и Мрак, от их любовного союза возникли День и Эфир. Ранние мыслители ищут некоторое первоначало, из которого все произошло. У Фалеса это - вода, у Анаксимена - воздух, у Гераклита (ок. 544 - ок. 483 до н.э.) - огонь. Само же первоначало представляло собой не просто вещество, как его понимает современная физика или химия, а нечто такое, из чего возникает живая природа и все населяющие ее одушевленные существа. Поэтому вода или огонь здесь - это своего рода метафоры, они имеют и прямое, и переносное, символическое значение.

Уже у первых "физиков" философия мыслится как наука о причинах и началах всего сущего. В этом подходе сказался объективизм и онтологизм античной философии (термин "онтология" в переводе с греческого языка означает "учение о бытии"). Ее

центральный мотив - выяснить, что действительно есть, иными словами, пребывает неизменным во всех своих изменчивых формах, а что только кажется существующим. Уже раннее философское мышление по возможности ищет рациональные (или представляющиеся таковыми) объяснения происхождения и сущности мира, отказываясь (хотя вначале и не полностью) от присущих мифологии персонификаций, а тем самым от образа "порождения". На место мифологического порождения у философов становится причина.

Для первых "физиков" характерна особого рода стихийная диалектика мышления. Они рассматривают космос как непрерывно изменяющееся целое, в котором неизменное и самотождественное первоначало предстает в различных формах, испытывая всевозможные превращения. Особенно ярко это представлено у Гераклита, согласно которому все сущее надо мыслить как подвижное единство и борьбу противоположностей; не случайно Гераклит считал первоначалом огонь: огненная стихия - самая динамичная и подвижная среди элементов космоса. Однако мышление первых философов еще не свободно от образно-метафорической формы, в нем логическая обработка понятий еще не заняла сколько-нибудь заметного места.

2. Онтологизм античной классики

Освобождение от метафоричности мышления предполагало переход от знания, обремененного чувственными образами, к знанию интеллектуальному, оперирующему понятиями. Одним из важных этапов такого перехода для греков было учение пифагорейцев (получивших это имя от основателя школы - Пифагора, жившего во второй половине VI века до н.э.), которые считали началом всего сущего число, а также учение элеатов - Ксенофана, Парменида, Зенона (конец VI - начало V века до н.э.), у которых в центре внимания оказывается понятие бытия как такового.

Согласно Пармениду, бытие - это то, что можно познать только разумом, а не с помощью органов чувств; более того, постижимость разумом - важнейшее определение бытия. Главное открытие, которое легло в основу его понимания бытия, - это то, что чувственному восприятию человека дано только изменчивое, временное, текучее, непостоянное; а то, что неизменно, вечно, тождественно себе, доступно лишь мышлению. Это свое открытие Парменид выразил в форме афоризма: "Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует", или, иначе говоря, мышление и бытие - это одно и то же. Пармениду принадлежит и еще один афоризм: бытие есть, а небытия нет. Слова Парменида означают: есть только невидимый, неосязаемый мир, называемый "бытие"; и только бытие мыслимо. Выходит, по Пармениду, ничего из того, что мы видим, слышим, осязаем, на самом деле не существует; существует лишь невидимое, неосязаемое, ибо только оно может быть мыслимо без противоречия.

Здесь в классической форме выразился рационалистический характер древнегреческой философии, ее доверие к разуму: то, чего нельзя без противоречия помыслить, не может и существовать.

Впервые именно школа элеатов с такой четкостью противопоставила истинное бытие как нечто умопостижимое, доступное разуму - чувственному миру, противопоставила знание - мнению, то есть обычным, повседневным представлениям. Это противопоставление чувственного мира истинно существующему (миру "знания") стало, по сути, лейтмотивом всей западной философии.

Согласно элеатам, бытие - это то, что всегда есть: оно так же едино и неделимо, как мысль о нем, в противоположность множественности и делимости всех вещей чувственного мира. Только то, что в себе едино, может оставаться неизменным и неподвижным, тождественным себе. По мнению элеатов, мышление - это и есть способность постигать единство, в то время как чувственному восприятию открывается множественность, многообразие. Но это множество, открытое чувственному восприятию, - множество разрозненных признаков.

Осознание природы мышления имело далеко идущие последствия для раздумий древнегреческих философов. Не случайно у Парменида, его ученика Зенона, а позднее - у Платона и в его школе понятие единого оказывается в центре внимания, а обсуждение соотношения единого и многого, единого и бытия стимулирует развитие античной диалектики.

3. Проблема бесконечности и своеобразие античной диалектики. Апории Зенона

Зенон выдвинул ряд парадоксальных положений, которые получили название апорий ("апория" в переводе с греческого означает "затруднение", "безвыходное положение"). С их помощью он хотел доказать, что бытие едино и неподвижно, а множественность и движение не могут быть мыслимы без противоречия, и потому они не есть бытие. Первая из апорий - "Дихотомия" (что в переводе с греческого означает "деление пополам") доказывает невозможность мыслить движение. Зенон рассуждает так: чтобы пройти какое бы то ни было, пусть даже самое малое расстояние, надо сначала пройти его половину, а прежде всего - половину этой половины и т.д. без конца, поскольку любой отрезок линии можно делить до бесконечности. И в самом деле, если непрерывная величина (в приведенном случае - отрезок линии) мыслится как существующее в данный момент бесконечное множество точек, то "пройти", "просчитать" все эти точки ни в какой конечный отрезок времени невозможно.

На таком же допущении бесконечности элементов непрерывной величины основана и другая апория Зенона - "Ахиллес и черепаха". Зенон доказывает, что быстроногий Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху, потому что, когда он преодолеет разделяющее их расстояние, черепаха проползет еще немного вперед, и так всякий раз до бесконечности.

В третьей апории - "Стрела" - Зенон доказывает, что летящая стрела на самом деле покоится и, значит, движения опять-таки нет. Он разлагает время на сумму неделимых моментов, отдельных "мгновений", а пространство - на сумму неделимых отрезков, отдельных "мест". В каждый момент времени стрела, согласно Зенону, занимает определенное место, равное ее величине. Но это означает, что она в каждый момент неподвижно покоится, ибо движение, будучи непрерывным, предполагает, что предмет занимает место большее, чем он сам. Значит, движение можно мыслить только как сумму состояний покоя, и, стало быть, никакого движения нет, что и требовалось доказать. Таков результат, вытекающий из допущения, что протяженность состоит из суммы неделимых "мест", а время - из суммы неделимых "мгновений".

Таким образом, как из допущения бесконечной делимости пространства (наличия бесконечного количества "точек" в любом отрезке), так и из допущения неделимости отдельных "моментов" времени Зенон делает один и тот же вывод: ни множество, ни

движение не могут быть мыслимы непротиворечиво, а посему они не существуют в действительности, не являются истинными, а пребывают только во мнении.

Апории Зенона нередко рассматривались как софизмы, сбивающие людей с толку и ведущие к скептицизму. Характерно одно из опровержений Зенона философом Антисфеном. Выслушав аргументы Зенона, Антисфен встал и начал ходить, полагая, что доказательство действием сильнее всякого словесного возражения.

Несмотря на то что с точки зрения здравого смысла апории Зенона могут восприниматься как софизмы, на самом деле это - не просто игра ума: впервые в истории человеческого мышления здесь обсуждаются проблемы непрерывности и бесконечности. Зенон сформулировал вопрос о природе континуума (непрерывного), который является одним из "вечных вопросов" для человеческого ума.

Апории Зенона сыграли важную роль в развитии античной диалектики, как и античной науки, особенно логики и математики. Диалектика единого и многого, конечного и бесконечного составляет одну из наиболее важных заслуг Платона, в чьих диалогах мы находим классические образцы древнегреческой диалектики. Интересно, что понятие актуально бесконечного, введенное Зеноном для того, чтобы с его помощью доказать от противного основные положения онтологии Парменида, было исключено из употребления как в греческой философии (его не признавали ни Платон, ни Аристотель), так и в греческой математике. И та и другая оперировали понятием потенциальной (существующей в возможности) бесконечности, то есть бесконечной делимости величин, но не признавали их составленности из бесконечно большого числа актуально данных (существующих в данный момент) элементов.

Итак, в понятии бытия, как его осмыслили элеаты, содержится три момента: 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино, неделимо; 3) бытие познаваемо, а небытие непознаваемо: его нет для разума, а значит, оно не существует.

Понятие единого играло важную роль также у пифагорейцев. Последние объясняли сущность всех вещей с помощью чисел и их соотношений, тем самым способствуя становлению и развитию древнегреческой математики. Началом числа у пифагорейцев выступало единое, или единица ("монада"). Определение единицы, как его дает древнегреческий математик Евклид в VII книге "Начал", восходит к пифагорейскому: "Единица есть то, через что каждое из существующих считается единым" [1]. Единое, согласно пифагорейскому учению, по своему статусу выше множественности; оно служит началом определенности, дает всему предел, как бы стягивая, собирает множественное. А там, где налицо определенность, только и возможно познание: неопределенное - непознаваемо.

1 Евклид. Начала. М., 1949. Кн. VII-X. С. 9.

4. Атомистическая трактовка бытия: бытие как неделимое тело

Древнегреческий философ Демокрит (ок. 460 - ок. 370 до н.э.) отстаивает тезис о том, что бытие есть нечто простое, понимая под ним неделимое - атом ("атом" по-гречески означает "нерассекаемое", "неразрезаемое"). Он дает материалистическую трактовку этому понятию, мысля атом как наименьшую, далее не делимую физическую частицу.

Таких атомов Демокрит допускает бесчисленное множество, тем самым отвергая утверждение, что бытие - одно. Атомы, по Демокриту, разделены пустотой; пустота - это небытие и, как таковое, непознаваемо: отвергая утверждение Парменида о том, что бытие не множественно, Демокрит, однако, согласен с элеатами, что только бытие познаваемо. Характерно также, что и Демокрит различает мир атомов - как истинный и потому познаваемый только разумом - и мир чувственных вещей, представляющих собой лишь внешнюю видимость, сущность которой составляют атомы, их свойства и движения. Атомы нельзя видеть, их можно лишь мыслить. Здесь, как и раньше, тоже сохраняется противопоставление "знания" и "мнения". Атомы Демокрита различаются по форме и величине; двигаясь в пустоте, они соединяются ("сцепляются") между собой в силу различия по форме: у Демокрита есть атомы круглые, пирамидальные, кривые, заостренные, даже "с крючками". Так из них образуются тела, доступные нашему восприятию.

Демокрит предложил продуманный вариант механистического объяснения мира: целое у него представляет собой сумму частей, а беспорядочное движение атомов, их случайные столкновения оказываются причиной всего сущего. В атомизме отвергается положение элеатов о неподвижности бытия, поскольку это положение не дает возможности объяснить движение и изменение, происходящее в чувственном мире. Стремясь найти причину движения, Демокрит "раздробляет" единое бытие Парменида на множество отдельных "бытий"-атомов, мысля их как материальные, телесные частицы.

5. Идеалистическая трактовка бытия: бытие как бестелесная идея

Иная трактовка принципов Парменида была предложена Платоном (428/427-348/ 347 до н.э.). Подобно элеатам, Платон характеризует бытие как вечное и неизменное, познаваемое лишь разумом и недоступное чувственному восприятию. Но в отличие от элеатов и так же, как у Демокрита, бытие у Платона предстает как множественное. Однако если Демокрит понимал бытие как материальный, физический атом, то Платон рассматривает его как идеальное, бестелесное образование - идею, выступая тем самым и как родоначальник идеализма в философии. Все, что имеет части, рассуждает Платон, изменчиво и потому не тождественно себе, а следовательно, не существует (такowymi являются тело и пространство, в котором находятся все тела). Существует же только то, что не имеет частей и, значит, не принадлежит к чувственно-пространственному миру (существование у Платона - характеристика очень важная и подразумевает вечность, неизменность, бессмертие). Миру сверхчувственных, неизменных и вечных идей, который Платон называет просто "бытие", противостоит изменчивая и преходящая сфера чувственных вещей (мир "становления"): здесь все только становится, непрерывно возникает и уничтожается, но никогда не "есть". "...Нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия..." [1] Критикуя тех, кто "признает тела и бытие за одно и то же", Платон утверждает, что истинное бытие - "это некие умопостигаемые и бестелесные идеи". Идеи Платон называет "сущностями"; греческое слово "сущность" (ousia) образовано от глагола "быть" (einaí) (так же, кстати, как и аналогичные понятия русского языка "существовать", "сущее", "сущность").

1 Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3 (1). С. 326.

Таким образом, нематериальные сверхчувственные идеи, согласно Платону, составляют сущность чувственного мира, данного нам в опыте. Вещи, по словам Платона, причастны идеям, и только в силу этой причастности они существуют.

Вот ряд противоположных определений, характеризующих у Платона мир бытия и сферу становления, то есть чувственный мир:

бытие - становление,
вечное - временное,
покоящееся - движущееся,
бессмертное - смертное,
постигаемое разумом - воспринимаемое чувствами,
всегда себе тождественное - всегда иное,
неделимое - делимое.

Здесь легко заметить сходство с учением элеатов и пифагорейцев. Но у Платона есть и существенное отличие от элеатов: ведь идей много, а поэтому возникает вопрос: как обеспечить их связь, единство самого мира идей? Не рассыпаются ли они на множество изолированных сущностей?

Чтобы решить этот вопрос, Платон опять-таки обращается к понятию единого, которое он толкует иначе, чем его предшественники - элеаты. Единое, говорит Платон в диалоге "Парменид", само не есть бытие, оно - выше бытия и составляет условие возможности бытия, то есть идей. Единое, по Платону, выше всякого существования и всякой множественности, но без его объединяющей силы невозможны и сами идеи, и даже множественность: ведь каждое из многих тоже есть нечто одно, а значит, оно тем самым причастно единому. Это единое Платон отождествляет с высшим благом, к которому все стремится и через это получает свое собственное бытие. Само же высшее благо - по ту сторону всякого бытия и, следовательно, недоступно разуму, и о нем самом нельзя сказать ничего, кроме отрицаний, указывающих только, чем оно не является. У последователей Платона для обозначения единого закрепился термин "трансцендентное" ("то, что по ту сторону").

Давая идеалистическую трактовку бытия, Платон одновременно осуществил следующий важный шаг в движении философии от метафорического к понятийному мышлению. Чтобы объяснить то или иное явление, надо, по Платону, найти его идею, иначе говоря, его понятие: что постоянное и устойчивое, неизменное в нем, что не подвержено чувственному восприятию. В диалогах Платона даны классические образцы исследования природы понятия.

6. Критика учения об идеях. Бытие как реальный индивид

Идеалистическое понимание бытия не могло удовлетворить мыслителей, пытавшихся объяснить реальный мир природы: ведь согласно платоновскому идеализму о движении и изменении нельзя составить строгого знания, а можно иметь только "мнение". Критику платоновской концепции бытия предпринял его ученик Аристотель (384-322 до н.э.). Последний видел ошибку Платона в том, что тот приписал идеям самостоятельное

существование, обособив и отделив их от чувственного мира, для которого характерно движение, изменение.

При этом у Аристотеля сохраняется характерное для элеатов и Платона понимание бытия как чего-то устойчивого, неизменного, неподвижного. Однако, в отличие от этих своих предшественников, он ставит задачу найти нечто устойчиво пребывающее, непреходящее в чувственном мире, чтобы сделать возможным достоверное и доказательное научное знание подвижного и изменчивого природного мира. В результате Аристотель дает понятию сущности иное, чем у Платона, толкование. Он отвергает учение об идеях как сверхчувственных умопостигаемых предметах, отделенных от "причастных" им вещей. Платон признавал реально существующими виды и роды. Аристотель же назвал сущностью (бытием) индивиду (индивид - неделимое), например, вот этого человека, вот эту лошадь, а виды и роды, по его учению, суть вторичные сущности, производные от указанных первичных.

7. Понятие сущности (субстанции) у Аристотеля

Сущность - это единичное, обладающее самостоятельностью, в отличие от его состояний и отношений, которые являются изменчивыми и зависят от времени, места, от связей с другими сущностями и т.д. Именно сущность может быть выражена в понятии и является предметом строгого знания - науки. Аристотель стремился познать сущность вещей через их родовые понятия, а потому в центре внимания у него находится отношение общего к частному. Он создал первую в истории систему логики - силлогистику, главную задачу которой усматривал в установлении правил, позволяющих получить достоверные выводы из определенных посылок. Центр аристотелевской логики составляет учение об умозаключениях и доказательствах, основанных на отношениях общего и частного. Логика, созданная Аристотелем, на протяжении многих веков служила главным средством научного доказательства.

Вопрос о том, что такое бытие, Аристотель предлагал рассматривать путем анализа высказываний о бытии - здесь вполне очевидна связь теории силлогизма и аристотелевского понимания бытия. "Высказывание" по-гречески - "категория". Согласно Аристотелю, все высказывания языка так или иначе отнесены к бытию, но ближе всего к бытию стоит аристотелевская категория сущности (поэтому ее, как правило, отождествляют с бытием). Все остальные категории - качества, количества, отношения, места, времени, действия, страдания, состояния, обладания - соотносятся с бытием через категорию сущности. Сущность отвечает на вопрос: "Что есть вещь?" Раскрывая сущность (субстанцию) вещи, мы, согласно Аристотелю, даем ей определение, получаем понятие вещи. Остальные девять категорий отвечают на вопрос: "Каковы свойства вещи?" - и определяют признаки, свойства вещи, ее атрибуты. О сущности, таким образом, высказываются все категории, но она сама ни о чем не высказывается: она есть нечто самостоятельное, существующее само по себе, безотносительно к другому. Для логики Аристотеля характерно убеждение в том, что сущность первичнее различных отношений.

Важная особенность аристотелевского учения о сущности заключается в том, что хотя под бытием, а следовательно, под близкой ему сущностью Аристотель понимает отдельный предмет (индивид), однако сама сущность вовсе не есть что-то воспринимаемое чувствами: чувствами мы воспринимаем лишь свойства той или иной

сущности, сама же она - единый, неделимый и невидимый носитель всех этих свойств - то, что делает предмет "вот этим", не позволяя ему слиться с другими. Как видим, характеристика бытия как единства, неделимости, устойчивости (неизменности) остается важнейшей у Аристотеля; при этом неделимы как первичные сущности "этот человек", так и сущности вторичные: "человек", "живое существо".

Такое понимание также сталкивается с определенными трудностями. Ведь по исходному рассуждению сущность - начало устойчивости и неизменности, а потому она может быть предметом истинного знания - науки. В то же время "вот этот" индивид в его "вотэтости" как раз не может быть предметом всеобщего и необходимого знания. С другой стороны, общее понятие "человек" является предметом знания, но в то же время "человек вообще" не имеет самостоятельного существования, это только отвлеченное понятие.

Тут возникает проблема: единичное существует реально, но в своей единичности не есть предмет науки; общее же является предметом научного знания, но неясно, каков его статус как бытия, - ведь Аристотель отверг учение Платона, согласно которому общее (идея) имеет реальное существование. Эта проблема обсуждалась не только в античной, но и в средневековой, и в новоевропейской философии. На протяжении многих веков философы спорили о том, что существует реально - единичное или общее? Мы еще вернемся к этим спорам при рассмотрении средневековой философии.

8. Понятие материи. Учение о космосе

Анализ учения о бытии будет неполным, если не рассмотреть понятие материи, игравшее важную роль в представлениях Платона, Аристотеля и других философов.

Впервые понятие материи (*hyle*) было введено Платоном, который хотел с его помощью пояснить причину многообразия чувственного мира. Если идея у Платона есть нечто неизменное и тождественное себе, если она определяется через "единое", то материю он мыслит как "начало иного" - изменчивого, текучего, непостоянного. Именно в этом своем качестве она и служит для Платона принципом чувственного мира. Материя, по Платону, лишена определенности и потому непознаваема, вещи и явления мира "становления" не могут сделаться предметом научного знания как раз в силу их материальности. В этом смысле в ранних диалогах Платона материя отождествляется с небытием. В более позднем диалоге "Тимей" Платон уподобляет материю лишенному качеств субстрату (материалу), из которого могут быть образованы тела любой величины и очертаний, подобно тому как самые разные формы могут быть отлиты из золота. Поэтому Платон именуется здесь материю "восприимницей и кормилицей всего сущего". Платон полагает, что материя может принять любую форму именно потому, что сама она совершенно бесформенна, неопределенна, есть как бы только возможность, а не действительность. Понятую таким образом материю Платон отождествляет с пространством, в котором заключена возможность любых геометрических фигур.

Не принимая платоновского отождествления материи и пространства, Аристотель в то же время рассматривает материю как возможность (потенцию). Для того чтобы из возможности возникало что-то действительное, материю должна ограничить форма, которая и превращает нечто лишь потенциальное в актуально сущее. Так, например, если мы возьмем медный шар, то материей для него, говорит Аристотель, будет медь, а формой - шарообразность; по отношению к живому существу материей является его телесный состав, а формой - душа, которая и обеспечивает единство и целостность всех

его телесных частей. Форма, согласно Аристотелю, есть активное начало, начало жизни и деятельности, тогда как материя - начало пассивное. Материя бесконечно делима, она лишена в самой себе всякого единства и определенности, форма же есть нечто неделимое и, как таковая, тождественна с сущностью вещи. Вводя понятия материи и формы, Аристотель делит сущности на низшие (те, что состоят из материи и формы), каковы все существа чувственного мира, и высшие - чистые формы. Наивысшей сущностью Аристотель считает чистую (лишенную материи) форму - вечный двигатель, который служит источником движения и жизни всего космического целого. Природа у Аристотеля - это живая связь всех единичных субстанций, определяемая чистой формой (вечным двигателем), составляющей причину и конечную цель всего сущего. Целесообразность (телеология) есть фундаментальный принцип как онтологии Аристотеля, так и его физики.

В физике Аристотеля получило свое обоснование характерное для греков представление о космосе как об очень большом, но конечном теле. Учение о конечности космоса непосредственно вытекало из неприятия Платоном, Аристотелем и их последователями понятия актуальной бесконечности. Актуально бесконечное не признавала также и греческая математика.

Подытоживая анализ древнегреческого учения о бытии, нужно отметить, что для большинства древнегреческих философов характерно дуалистическое противопоставление двух начал: бытия и небытия у Парменида, атомов и пустоты - у Демокрита, идей и материи - у Платона, формы и материи - у Аристотеля. В конечном счете это дуализм единого, неделимого, неизменного, с одной стороны, и бесконечно делимого, множественного, изменчивого - с другой. Именно с помощью этих двух начал греческие философы пытались объяснить бытие мира и человека.

И второй важный момент: древнегреческие мыслители при всем их различии между собой были космоцентристами: их взор был направлен прежде всего на разгадку тайн природы, космоса в целом, который они по большей части - за исключением атомистов - мыслили как живое, а некоторые - и как одушевленное целое. Космоцентризм долгое время задавал и магистральную линию рассмотрения в философии проблем человека - под углом зрения неразрывной связи его с природой. Однако постепенно, по мере разложения традиционных форм знания и социальных отношений формируются новые представления о месте и предназначении человека в космосе; соответственно возрастает роль и значение проблемы человека в структуре древнегреческого философского знания.

Переход от изучения природы, от онтологических проблем к рассмотрению человека, его жизни во всех многообразных проявлениях в древнегреческой философии связан с деятельностью софистов.

9. Софисты: человек - мера всех вещей

Человек и сознание - вот тема, которая входит в греческую философию вместе с софистами (софисты - учителя мудрости). Наиболее известными среди них были Протагор (ок. 485 - ок. 410 до н.э.) и Горгий (ок. 480 - ок. 380 до н.э.).

Эти философы углубляют критическое отношение ко всему, что для человека оказывается непосредственно данным, предметом подражания или веры. Они требуют проверки на прочность всякого утверждения, бессознательно приобретенного убеждения, некритически принятого мнения. Софистика выступала против всего, что жило в сознании людей без удостоверения его законности. Софисты подвергали критике основания старой цивилизации. Они видели порок этих оснований - нравов, обычаев, устоев - в их непосредственности, которая составляет неотъемлемый элемент традиции. Отныне право на существование получало только такое содержание сознания, которое было допущено самим этим сознанием, то есть обосновано, доказано им. Тем самым индивид становился судьей над всем, что раньше индивидуального суда не допускало.

Софистов справедливо называют представителями греческого Просвещения: они не столько углубляли философские учения прошлого, сколько популяризировали знание, распространяя в широких кругах своих многочисленных учеников то, что уже было приобретено к тому времени философией и наукой. Софисты были первыми среди философов, кто стал получать гонорары за обучение. В V веке до н.э. в большинстве греческих городов-государств был демократический строй, а потому влияние человека на государственные дела, как судебные, так и политические, в большой степени зависело от его красноречия, его ораторского искусства, умения находить аргументы в пользу своей точки зрения и таким образом склонять на свою сторону большинство сограждан. Софисты как раз и предлагали свои услуги тем, кто стремился участвовать в политической жизни своего города: обучали грамматике, стилистике, риторике, умению вести полемику, а также давали общее образование. Главным их искусством было искусство слова, и не случайно именно они выработали нормы литературного греческого языка.

При такой практически-политической направленности интереса философские проблемы природы отступили на задний план; в центре внимания оказались человек и его психология: искусство убеждать требовало знания механизмов, управляющих жизнью сознания. Проблемы познания при этом выходили у софистов на первый план.

Исходный принцип, сформулированный Протагором, таков: "Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют". То, что доставляет человеку удовольствие, хорошо, а то, что причиняет страдания, плохо. Критерием оценки хорошего и дурного становятся здесь чувственные склонности индивида.

Аналогично и в теории познания софисты ориентируются на индивида, объявляя его - со всеми его особенностями - субъектом познания. Все, что мы знаем о предметах, рассуждают они, мы получаем через органы чувств; все же чувственные восприятия субъективны: то, что здоровому человеку кажется сладким, больному покажется горьким. Значит, всякое человеческое знание только относительно. Объективное, истинное познание, с точки зрения софистов, недостижимо.

Как видим, если критерием истины объявить индивида, а точнее, его органы чувств, то последним словом теории познания будет релятивизм (провозглашение относительности знания), субъективизм, скептицизм, считающий объективную истину невозможной.

Обратим внимание, что принципу, выдвинутому элеатами - мир мнения реально не существует, - софисты противопоставляли обратный: только мир мнения и существует, бытие - это не что иное, как изменчивый чувственный мир, каким он явлен

индивидуальному восприятию. Произвол индивида становится здесь руководящим принципом.

Релятивизм в теории познания служил обоснованием и нравственного релятивизма: софисты показывали относительность, условность правовых норм, государственных законов и моральных оценок. Подобно тому как человек есть мера всех вещей, всякое человеческое сообщество (государство) есть мера справедливого и несправедливого.

10. Сократ: индивидуальное и надындивидуальное в сознании

Своей критикой непосредственных данностей сознания, требованием относить всякое содержание знания к индивидуальному субъекту софисты прокладывали путь к обретению такого знания, которое, будучи опосредовано субъективностью индивида, не сводилось бы, однако, к этой субъективности. Именно деятельность софистов, отстаивавших относительность всякой истины, положила начало поискам новых форм достоверного знания - таких, которые могли бы устоять перед критическим рассмотрением. Эти поиски продолжил афинский философ Сократ (ок. 470 - 399 до н.э.), сперва ученик софистов, а затем их критик.

Основной философский интерес Сократа сосредоточивается на вопросе о том, что такое человек, что такое человеческое сознание. "Познай самого себя" - любимое изречение Сократа. (Это изречение было написано на стене храма Аполлона в Дельфах, и, вероятно, не случайно до нас дошло предание, что дельфийский оракул, будучи спрошен о том, кто является мудрейшим из эллинов, назвал Сократа.)

В сознании человека Сократ обнаруживает как бы разные уровни, разные слои, состоящие с индивидом, носителем сознания, в весьма сложных отношениях, иногда даже вступающие с ним в неразрешимую коллизию. Задача Сократа - обнаружить не только субъективное, но и объективное содержание сознания и доказать, что именно последнее должно быть судьей над первым. Эта высшая инстанция именуется разумом; она способна дать не просто индивидуальное мнение, а всеобщее, общеобязательное знание. Но это знание человек может обрести только собственными усилиями, а не получить извне в качестве готового. Отсюда стремление Сократа искать истину сообща, в ходе бесед (диалогов), когда собеседники, критически анализируя те мнения, что считаются общепринятыми, отбрасывают их одно за другим, пока не придут к такому знанию, которое все признают истинным. Сократ обладал особым искусством - знаменитой иронией, с помощью которой он исподволь порождает у своих собеседников сомнение в истинности традиционных представлений, стремясь привести их к такому знанию, в достоверности которого они убедились бы сами. Целью критической работы ума Сократ считал получение понятия, основанного на строгом определении предмета. Так, он пытался определить, что такое справедливость, что такое добро, в чем состоит лучшее государственное устройство и т.д.

11. Этический рационализм Сократа: знание есть основа добродетели

Сократ не случайно столь много внимания уделял выяснению содержания таких понятий, как "справедливость", "добро", "зло" и т.д. В центре внимания у него, как и у софистов, всегда стояли вопросы человеческой жизни, ее назначения и цели, справедливого

общественного устройства. Философия понималась Сократом как познание того, что такое добро и зло. Поиск знания о добром и справедливом сообща, в диалоге с одним или несколькими собеседниками сам по себе создавал как бы особые этические отношения между людьми, собиравшимися вместе не ради развлечения и не ради практических дел, а ради обретения истины.

Но философия - любовь к знанию - может рассматриваться как нравственная деятельность в том только случае, если знание само по себе уже и есть добро. Именно такой этический рационализм составляет сущность учения Сократа. Безнравственный поступок Сократ считает плодом незнания истины: если человек знает, что именно хорошо, то он никогда не поступит дурно - таково убеждение греческого философа. Дурной поступок отождествляется здесь с заблуждением, с ошибкой, а никто не делает ошибок добровольно, полагает Сократ. И поскольку нравственное зло идет от незнания, значит, знание - источник нравственного совершенства. Вот почему философия как путь к знанию становится у Сократа средством формирования добродетельного человека и соответственно справедливого государства. Знание доброго - это, по Сократу, уже и значит следование доброму, а последнее ведет человека к счастью.

Однако судьба самого Сократа, всю жизнь стремившегося путем знания сделаться добродетельным и побуждавшего к тому же своих учеников, свидетельствовала о том, что в античном обществе V века до н.э. уже не было гармонии между добродетелью и счастьем. Сократ, пытавшийся найти противоядие от нравственного релятивизма софистов, в то же время пользовался многими из приемов, характерных для них. В глазах большинства афинских граждан, далеких от философии и раздраженных деятельностью приезжих и своих собственных софистов, Сократ мало отличался от остальных "мудрецов", подвергавших критике и обсуждению традиционные представления и религиозные культы. В 399 году до н.э. семидесятилетнего Сократа обвинили в том, что он не чтит богов, признанных государством, и вводит каких-то новых богов; что он развращает молодежь, побуждая юношей не слушать своих отцов. За подрыв народной нравственности Сократа приговорили на суде к смертной казни. Философ имел возможность уклониться от наказания, бежав из Афин. Но он предпочел смерть и в присутствии своих друзей и учеников умер, выпив кубок с ядом. Тем самым Сократ признал над собой законы своего государства - те самые законы, в подрыве которых он был обвинен. Характерно, что, умирая, Сократ не отказался от своего убеждения в том, что только добродетельный человек может быть счастливым: как повествует Платон, Сократ в тюрьме был спокоен и светел, до последней минуты беседовал с друзьями и убеждал их в том, что он счастливый человек.

Фигура Сократа в высшей степени знаменательна: не только его жизнь, но и его смерть символически раскрывает нам природу философии. Сократ пытался найти в самом сознании человека такую прочную и твердую опору, на которой могло бы стоять здание нравственности, права и государства после того, как старый - традиционный - фундамент был уже подточен индивидуалистической критикой софистов. Но Сократа не поняли и не приняли ни софисты-новаторы, ни традиционалисты-консерваторы: софисты увидели в Сократе "моралиста" и "возрождителя устоев", а защитники традиций - "нигилиста" и разрушителя авторитетов.

12. Проблема души и тела у Платона

У Платона, как и у его учителя Сократа, ведущей темой остается нравственно-этическая, а важнейшими предметами исследования оказываются человек, общество и государство. Платон полностью разделяет рационалистический подход Сократа к проблемам этики: условием нравственных поступков он тоже считает истинное знание. Именно поэтому Платон продолжает работу своего учителя, пытаясь путем исследования понятий преодолеть субъективизм учения о познании софистов и достигнуть верного и для всех единого, то есть объективного, знания. Эта работа с понятиями, установление родовых отношений между ними, осуществлявшаяся Платоном и его учениками, получила название диалектики (греч. *dialektike* - беседовать, рассуждать).

Знание подлинного бытия, то есть того, что всегда себе тождественно и неизменно, - а таков у Платона, как мы уже знаем, мир идей, являющихся прообразами вещей чувственного мира, - должно, по замыслу философа, дать прочное основание для создания этики. А последняя рассматривается Платоном как условие возможности справедливого общества, где люди будут добродетельны, а значит, - вспомним Сократа - и счастливы.

Этическое учение Платона предполагает определенное понимание сущности человека. Подобно тому как все сущее Платон делит на две неравноценные сферы - вечные и самосушие идеи, с одной стороны, и преходящие, текучие и несамостоятельные вещи чувственного мира - с другой, - он и в человеке различает бессмертную душу и смертное, тленное тело. Душа, по Платону, подобно идее, едина и неделима, тело же, поскольку в него привходит материя, делимо и состоит из частей. Сущность души - не только в ее единстве, но и в ее самодвижении; все, движущее себя само, согласно Платону, бессмертно, тогда как все, что приводится в движение чем-то другим, конечно и смертно.

Но если душа едина и неделима, если она есть нечто самостоятельное и нематериальное, то почему же она нуждается в теле? По Платону, человеческая душа состоит как бы из двух "частей": высшей - разумной, с помощью которой человек созерцает вечный мир идей и которая стремится к благу, и низшей - чувственной. Платон уподобляет разумную душу возничему, а чувственную - двум коням, один из которых благороден, а другой - низок, груб и туп. Здесь телесное начало рассматривается не только как низшее по сравнению с духовным, но и как само по себе злое, отрицательное.

Платон - сторонник теории переселения душ; после смерти тела душа отделяется от него, чтобы затем - в зависимости от того, насколько добродетельную и праведную жизнь вела она в земном мире, - вновь вселиться в какое-то другое тело (человека или животного). И только самые совершенные души, по Платону, совсем оставляют земной, несовершенный мир и остаются в царстве идей. Тело, таким образом, рассматривается как темница души, из которой последняя должна освободиться, а для этого очиститься, подчинив свои чувственные влечения высшему стремлению к благу. Достигается же это путем познания идей, которые созерцает разумная душа.

С учением о предсуществовании душ связано представление Платона о познании как припоминании. Еще до своего воплощения в тело душа каждого человека пребывала в сверхчувственном мире и могла созерцать идеи во всем их совершенстве и красоте; поэтому и теперь для нее чувственные явления - лишь повод для того, чтобы прозревать за ними их подлинную сущность, идеи, которые душа тем самым как бы смутно припоминает. Учение о припоминании оказало большое влияние на развитие теории познания не только в античности, но и в средние века, и в Новое время.

13. Платонова теория государства

С учением о человеке и душе тесно связана теория государства Платона. Антропология и этика греческого философа, так же как и его онтология, имели целью создание совершенного человеческого общества, а поскольку жизнь греческих сообществ протекала в полисах - городах-государствах - создание идеального государства. Платоновская этика ориентирована не на формирование совершенной личности, а скорее на формирование совершенного человеческого рода, совершенного общества. Она имеет не индивидуальную направленность, как, например, у стоиков или эпикурейцев, а социальную и потому органически сращена с политической теорией Платона.

Платон делит людей на три разных типа в зависимости от того, какая из частей души оказывается в них преобладающей: разумная, аффективная (эмоциональная) или вожделеющая (чувственная). Если преобладает разумная, то это люди, которые стремятся созерцать красоту и порядок идей, устремлены к высшему благу. Они привержены правде, справедливости и умеренности во всем касающемся чувственных наслаждений. Их Платон зовет мудрецами, или философами, и отводит им роль правителей в идеальном государстве. При преобладании аффективной части души человек отличается благородными страстями - храбростью, мужеством, умением подчинять вожделение долгу. Это качества, необходимые для воинов, или "стражей", которые заботятся о безопасности государства. Наконец, люди "вожделеющего" типа должны заниматься физическим трудом, ибо они с самого начала принадлежат к телесно-физическому миру: это - сословие крестьян и ремесленников, обеспечивающих материальную сторону жизни государства.

Есть, однако, добродетель, общая для всех сословий, которую Платон ценит очень высоко: это мера. Ничего сверх меры - таков принцип, общий у Платона с большинством греческих философов; к мере как величайшей этической ценности призывал своих сторонников Сократ: умеренность как добродетель мудреца чтит Аристотель, стоики и эпикурейцы.

Согласно Платону, справедливое и совершенное государство - это высшее из всего, что может существовать на Земле. Поэтому человек живет ради государства, а не государство - ради человека. В учении об идеальном государстве мы находим ярко выраженное господство всеобщего над индивидуальным.

Опасность абсолютизации такого подхода увидел уже Аристотель. Будучи большим реалистом, чем его учитель, он хорошо понимал, что идеальное государство в земных условиях едва ли удастся создать в силу слабости и несовершенства человеческого рода. А поэтому в реальной жизни принцип жесткого подчинения индивидуального всеобщему нередко выливается в самую страшную тиранию, что, кстати, сами греки могли видеть на многочисленных примерах из собственной истории.

14. Аристотель: человек есть общественное животное, наделенное разумом

Аристотель, однако, как и Платон, считал государство не просто средством обеспечения безопасности индивидов и регуляции общественной жизни с помощью законов. Высшая

цель государства, согласно Аристотелю, состоит в достижении добродетельной жизни, а поскольку добродетель - условие и гарантия счастья, то соответственно жизни счастливой. Не случайно греческий философ определял человека как общественное животное, наделенное разумом. Человек самой своей природой предназначен к жизни сообща; только в общезитии люди могут формироваться, воспитываться как нравственные существа. Такое воспитание, однако, может осуществляться лишь в справедливом государстве: с одной стороны, подлинная справедливость, наличие хороших законов и их соблюдение совершенствуют человека и способствуют развитию в нем благородных задатков, а с другой - "целью государства является благая жизнь... само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования" [1], наилучшей жизни, которая, по Аристотелю, предполагает не просто материальный достаток (Аристотель был сторонником среднего материального достатка, когда в обществе нет ни бедных, ни слишком богатых людей), но в первую очередь соблюдение справедливости. Справедливость венчает все добродетели, к которым Аристотель относил также благоразумие, великодушие, самоограничение, храбрость, щедрость, правдивость, благожелательность.

1 Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 462.

Предпосылка политических концепций античных философов - признание законности и необходимости рабовладения. И у Платона, и у Аристотеля речь идет о государстве свободных: рабы не считаются гражданами государства. Люди от природы неравны, считает Аристотель: те, кто не в состоянии сам отвечать за свои поступки, не способен стать господином самого себя, не может воспитать в себе умеренность, самоограничение, справедливость и другие добродетели, тот раб по природе и может осуществлять лишь волю другого.

15. Учение Аристотеля о душе. Пассивный и деятельный разум

Определенные коррективы вносит Аристотель и в платоновское учение о душе. Считая душу началом жизни, он дает типологию различных "уровней" души, выделяя растительную, животную и разумную души. Низшая душа - растительная - ведаёт функциями питания, роста и размножения, общими для всех вообще одушевленных существ. У животной души к этим функциям прибавляется ощущение, а вместе с ним и способность желания, то есть стремление достичь приятного и избежать неприятного. Разумная же душа, которой обладает из всех животных один лишь человек, помимо перечисленных функций, общих у человека с растениями и животными, наделена высшей из способностей - рассуждением и мышлением. У Аристотеля нет характерного для Платона представления о низшем, телесном начале (и соответственно низших, растительной и животной, душах) как источнике зла. Аристотель рассматривает материю, тело как нейтральный субстрат, служащий основой для более высоких форм жизни. Сам разум, однако, согласно Аристотелю, не зависит от тела. Будучи вечным и неизменным, он один способен к постижению вечного бытия и составляет сущность высшей из аристотелевских форм, совершенно свободной от материи, а именно вечного двигателя, который есть чистое мышление и которым движется и живет все в мире. Этот высший разум Аристотель называет деятельным, созидательным и отличает его от пассивного разума, только воспринимающего. Последний главным образом и присущ человеку, тогда как деятельный разум - лишь в очень малой степени. Пытаясь разрешить

трудность, возникшую у Платона в связи с учением о "трех душах" и вызванную стремлением объяснить возможность бессмертия индивидуальной души, Аристотель приходит к выводу, что в человеке бессмертен только его разум: после смерти тела он сливается с вселенским разумом.

Аристотелем завершается классический период в развитии греческой философии. По мере внутреннего разложения греческих полисов постепенно слабеет и их самостоятельность. В эпоху эллинизма (IV век до н.э. - V век н.э.), в период сначала македонского завоевания, а затем подчинения греческих городов Риму, меняется мировоззренческая ориентация философии: ее интерес все более сосредоточивается на жизни отдельного человека. Мотивы, предвосхищающие этот переход, при внимательном чтении можно отметить уже в этике Аристотеля. Но особенно характерны в этом отношении этические учения стоиков и эпикурейцев. Социальная этика Платона и Аристотеля уступает место этике индивидуальной, что непосредственно отражает реальное положение человека поздней античности, жителя большой империи, не связанного уже тесными узами со своей социальной общиной и не могущего, как раньше, принимать непосредственное участие в политической жизни своего небольшого города-государства.

16. Этика стоиков: позднеантичный идеал мудреца

Если прежние этические учения видели главное средство нравственного совершенствования индивида в его включенности в общественное целое, то теперь, напротив, философы считают условием добродетельной и счастливой жизни освобождение человека от власти внешнего мира, и прежде всего - от политически-социальной сферы. Такова уже в значительной мере установка школы стоиков, а особенно эпикурейцев. К стоикам в Греции принадлежали Зенон из Китиона (ок. 333 - ок. 262 до н.э.), Панетий Родосский (II в. до н.э.), Посидоний (конец II - I в. до н.э.) и другие. Большую популярность школа стоиков получила в Древнем Риме, где самыми выдающимися ее представителями были Сенека (ок. 4 до н.э. - 65 н.э.), его ученик Эпиктет (ок. 50 - ок. 140) и император Марк Аврелий (121-180).

Философия для стоиков - не просто наука, но прежде всего жизненный путь, жизненная мудрость. Только философия в состоянии научить человека сохранять самообладание и достоинство в трудной ситуации, сложившейся в эпоху эллинизма, особенно в поздней Римской империи, где разложение нравов в первые века новой эры достигло высшей точки. Сенека, в частности, был современником Нерона, одного из самых развращенных и кровавых римских императоров.

Свободу от власти внешнего мира над человеком стоики считают достоинством мудреца; сила его в том, что он не раб собственных страстей. Мудрец не может стремиться к чувственным удовольствиям. Настоящий мудрец, согласно стоикам, не боится даже смерти; именно от стоиков идет понимание философии как науки умирать. Здесь образцом для стоиков был Сократ. Однако сходство стоиков с Сократом лишь в том, что они строят свою этику на знании. Но в отличие от Сократа, они ищут добродетели не ради счастья, а ради покоя и безмятежности, безразличия ко всему внешнему. Это безразличие они называют апатией (бесстрастием). Бесстрастие - вот их этический идеал. Настроение стоиков - пессимистическое; такое настроение хорошо передано А. С. Пушкиным:

На свете счастья нет, но есть покой и воля.

Достигнуть внутреннего покоя и бесстрастия - значит научиться полностью владеть собой, определять свои поступки не обстоятельствами, а только разумом. Требования разума непреложны, ибо находятся в соответствии с природой. Под последней стоики понимают как внешнюю природу, так и природу самого человека. Природа для стоика - это рок, или судьба: примиришься с роком, не сопротивляйся ему - вот одна из заповедей Сенеки.

17. Этика Эпикура: физический и социальный атомизм

Полный отказ от социального активизма в этике мы встречаем у материалиста Эпикура (341-270 до н.э.), учение которого получило широкую популярность и в Римской империи; наиболее известным из римских эпикурейцев был Лукреций Кар (ок. 99-55 до н.э.).

Отдельный человек, а не общественное целое - вот отправной пункт эпикуровской этики. Тем самым Эпикур пересматривает определение человека, данное Аристотелем. Индивид - первичен; все общественные связи, все отношения людей зависят от отдельных лиц, от их субъективных желаний и рациональных соображений пользы и удовольствия. Общественный союз, согласно Эпикуру, не высшая цель, но лишь средство для личного благополучия индивидов; в этом пункте Эпикур оказывается близок к софистам. Индивидуалистической трактовке человека вполне соответствует атомистическая натурфилософия Эпикура: реальным является бытие отдельных изолированных атомов, а то, что составляется из них - вещи и явления видимого мира, весь космос в целом, - это лишь вторичные образования, лишь агрегаты, скопления атомов.

В отличие от стоической, эпикурейская этика гедонистична (от греч. hedone - удовольствие): целью человеческой жизни Эпикур считает счастье, понимаемое как удовольствие. Однако подлинное удовольствие Эпикур видел вовсе не в том, чтобы без всякой меры предаваться грубым чувственным наслаждениям. Как и большинство греческих мудрецов, Эпикур был привержен идеалу меры. Поэтому неверно широко распространенное представление об эпикурейцах как о людях, предающихся исключительно чувственным наслаждениям и ставящим их превыше всего остального. Высшим наслаждением Эпикур, как и стоики, считал невозмутимость духа (атараксию), душевный покой и безмятежность, а такое состояние может быть достигнуто только при условии, что человек научится умерять свои страсти и плотские влечения, подчинять их разуму. Особенно много внимания эпикурейцы уделяют борьбе с суевериями, в том числе и с традиционной греческой религией, которая, по Эпикуру, лишает людей безмятежности духа, вселяя страх перед смертью и перед загробной жизнью. Чтобы рассеять этот страх, Эпикур доказывает, что душа человека умирает вместе с телом, ибо состоит из атомов точно так же, как и физические тела. Смерти не надо бояться - убеждает греческий материалист, - ибо, пока мы есть, смерти нет, а когда приходит смерть, нас уже нет; поэтому смерти не существует ни для живых, ни для умерших.

Несмотря на известное сходство стоической и эпикурейской этики, различие между ними весьма существенное: идеал стоиков более суров, они держатся альтруистического принципа долга и бесстрашия перед ударами судьбы; идеал же эпикурейского мудреца

не столько моральный, сколько эстетический, в его основе лежит наслаждение самим собою. Эпикуреизм - это просвещенный, утонченный и просветленный, но все же эгоизм.

18. Неоплатонизм: иерархия универсума

Школы эпикуреизма и стоицизма, получившие широкое распространение в республиканском, а затем и в императорском Риме к III веку, незадолго до падения последнего, практически сошли на нет, за исключением платонизма. Вобрав в себя мистические идеи последователей древнегреческого философа и математика Пифагора, некоторые идеи Аристотеля и других учений, он выступил в позднеантичную эпоху как неоплатонизм. Наиболее видным его представителем считается Плотин (204/205-270). Он родился в Ликополе (Египет), в течение 11 лет был учеником основателя александрийской школы неоплатонизма Аммония, принимал участие в походе римского императора Гордиана в Персию, чтобы познакомиться с восточными мистическими учениями, затем переселился в Рим, где основал собственную философскую школу. Сначала он излагал свои взгляды устно, потом стал их записывать. Ученик Плотина и редактор его сочинений Порфирий после смерти Учителя (в Минтурне, Италия) разделил его пространственные трактаты так, что получилось 6 разделов, в каждый из которых входило 9 трактатов; Порфирий назвал их "Эннеады" ("девятки"). Структура "Эннеад" соответствует той структуре универсума, которая была обнаружена Плотиним в текстах Платона и "по ту сторону" этих текстов. Для неоплатоников (помимо Плотина главными представителями этого течения считаются Ямвлих, 245 - ок. 330, и Прокл, 412-485) весь мир предстает как иерархическая система, в которой каждая низшая ступень обязана своим существованием высшей. На самом вершине этой лестницы помещается единое (оно же Бог, оно же благо, или, иначе, то, что по ту сторону всего сущего). Единое есть причина (прежде всего - целевая) всякого бытия (все сущее существует постольку, поскольку стремится к единому, или ко благу); само оно не причастно бытию и потому непостижимо ни для ума, ни для слова - о Боге нельзя сказать ничего. Вторая ступень - это ум как таковой и находящиеся в нем умопостижимые сущности - идеи; это - чистое бытие, порожденное единым (ибо мышление и бытие в платонической традиции тождественны). Ниже - третья ступень - душа; она уже не едина, как ум, но разделена между живыми телами (душа космоса, ибо космос для платоников живое существо, души демонов, людей, животных, растений); кроме того, она движется: душа - источник всякого движения и, следовательно, всех волнений и страстей. Еще ниже - четвертая ступень - тело. Как душа получает лучшие свойства - разумность, гармонию - от ума, так и тело получает благодаря душе форму; прочие же его качества - безжизненность, косность, инертность - сродни материи. Материя, или подлежащее, - субстрат чувственных вещей - это сама инертность, косность, бескачественность как таковая. Материя не существует; она ни в какой степени не причастна уму, то есть бытию; поэтому она также не может быть постигнута разумом и словом. О ее наличии мы узнаем чисто отрицательным путем: если от всех тел отнять их форму (то есть все сколько-нибудь определенные их характеристики: качество, количество, положение и другие), тогда то, что останется, и будет материя.

Человек в системе неоплатонической философии мыслился соответственно как соединение божественного, самотождественного ума с косным телом посредством души; естественно, что цель и смысл жизни в таком случае - освободить свой ум, дух от оков материи, или тела, чтобы в конечном счете совсем отделиться от него и слиться с единым великим умом. Ясно, что источник всяческого зла - материальное и телесное; источник

блага - умопостигаемое, возвышенное знание, философия. Человек должен учиться мыслить, с одной стороны, и подчинять себе свое тело путем упражнений, аскезы - с другой.

Неоплатонизм оказал большое влияние на западную (Августин) и восточную (Псевдо-Дионисий Ареопагит) христианскую философию. Идеи неоплатонизма проникли в философию Возрождения (флорентийские платоники), а также Нового времени (кембриджские платоники), ими интересовались представители немецкого идеализма и философии романтизма.

Глава 3

Средневековая философия: теоцентризм

- Природа и человек как творение Бога
- Средневековая философия как синтез двух традиций: христианского откровения и античной философии
- Сущность и существование
- Полемика реализма и номинализма
- Фома Аквинский - систематизатор средневековой схоластики
- Номиналистическая критика томизма: приоритет воли над разумом
- Специфика средневековой схоластики
- Отношение к природе в средние века
- Человек - образ и подобие Бога
- Проблема души и тела
- Проблема разума и воли. Свобода воли
- Память и история. Сакральность исторического бытия
- Философия в Византии (IV-XV века)

Если греческая философия выросла на почве античного рабовладельческого общества, то философская мысль средних веков принадлежит к эпохе феодализма (V-XV века). Однако неверно было бы представлять себе дело так, что переход от одного к другому общественному укладу произошел, так сказать, внезапно: на самом деле период формирования нового типа общества оказывается очень продолжительным. И хотя чаще всего начало средневековья связывают с падением Западной Римской империи (476 г.), такая датировка весьма условна. Завоевание Рима не могло в одночасье изменить ни социальных и экономических отношений, ни жизненного уклада, ни религиозных убеждений и философских учений рассматриваемой эпохи. Период становления средневековой культуры, нового типа религиозной веры и философского мышления справедливо было бы датировать I-IV веками. В эти несколько столетий соперничали между собой философские учения стоиков, эпикурейцев, неоплатоников, выросшие на старой, языческой почве, и формирующиеся очаги новой веры и новой мысли, составившие впоследствии основу средневековой теологии и философии. При этом христианская мысль нередко пыталась ассимилировать достижения античной философии, особенно неоплатонизма и стоицизма, включая их в новый, чуждый им контекст.

Греческая философия, как мы видели, была связана с языческим многобожием (политеизмом) и при всем различии представлявших ее учений в конечном счете носила

космологический характер, ибо тем целым, в которое включалось все сущее, в том числе и человек, была природа.

Что же касается философской мысли средних веков, то она уходит своими корнями в религии единобожия (монотеизма). К таким религиям принадлежат иудаизм, христианство и мусульманство, и именно с ними связано развитие как европейской, так и арабской философии средних веков. Средневековое мышление по существу своему теоцен-трично: реальностью, определяющей все сущее, для него является не природа, а Бог.

В основе христианского монотеизма лежат два важнейших принципа, чуждых религиозно-мифологическому сознанию и соответственно философскому мышлению языческого мира: идея творения и идея откровения. Обе они тесно между собой связаны, ибо предполагают единого личного Бога. Идея творения лежит в основе средневековой онтологии (учения о бытии), а идея откровения составляет фундамент учения о познании. Отсюда всесторонняя зависимость средневековой философии от теологии, а всех средневековых институтов - от церкви.

1. Природа и человек как творение Бога

Согласно христианскому догмату, Бог сотворил мир из ничего, сотворил актом своей воли, благодаря своему всемогуществу. Божественное всемогущество продолжает каждый миг сохранять, поддерживать бытие мира. Такое мировоззрение носит название креационизма - от латинского слова "creatio", что значит "творение", "созидание".

Догмат о творении переносит центр тяжести с природного на сверхприродное начало. В отличие от античных богов, которые были как бы родственны природе, христианский Бог стоит над природой, по ту сторону ее и потому является трансцендентным Богом, подобно единому Платона и неоплатоников. Активное творческое начало как бы изымается из природы, из космоса и передается Богу; в средневековой философии космос поэтому уже не есть самодовлеющее и вечное бытие, не есть живое и одушевленное целое, каким его считали многие из греческих философов.

Другим важным следствием креационизма является преодоление характерного для античной философии дуализма противоположных начал - активного и пассивного: идей или форм, с одной стороны, материи - с другой. На место дуализма приходит монистический принцип: есть только одно абсолютное начало - Бог; все остальное - его творение. Водораздел между Богом и творением - непреходимый: это две реальности различного онтологического (бытийного) ранга.

Строго говоря, подлинным бытием обладает только Бог, ему приписываются те атрибуты, которыми античные философы наделяли бытие. Он вечен, неизменен, самотождествен, ни от чего не зависит и является источником всего сущего. Христианский философ IV-V веков Августин Блаженный (354-430) говорит поэтому, что Бог есть высшее бытие, высшая субстанция, высшая (нематериальная) форма, высшее благо. Отождествляя Бога с бытием, Августин следует Священному Писанию. В Ветхом Завете Бог сообщает о себе человеку: "Я есмь Сущий". В отличие от Бога, сотворенный мир не обладает такой самостоятельностью, ибо существует благодаря не себе, а Другому; отсюда происходят непостоянство, изменчивость, преходящий характер всего, что мы встречаем в мире. Христианский Бог, хотя сам по себе не доступен для познания,

тем не менее открывает себя человеку, и его откровение явлено в священных текстах Библии, толкование которых и есть основной путь богопознания.

Таким образом, знание о нетварном (несотворенном) божественном бытии (или сверхбытии) можно получить только сверхъестественным путем, и ключом к такому познанию является вера - способность души, неведомая античному языческому миру. Что же касается тварного (сотворенного) мира, то он - хотя и не до конца - постижим с помощью разума; правда, о степени его постижимости средневековые мыслители вели немало споров.

Понимание бытия в средние века нашло свое афористическое выражение в латинской формуле: *ens et bonum convertuntur* (бытие и благо обратимы). Поскольку Бог есть высшее бытие и благо, то все, что им сотворено, в той мере, в какой оно несет на себе печать бытия, тоже хорошо и совершенно. Отсюда вытекает тезис о том, что зло само по себе есть небытие, оно не есть положительная реальность, не есть сущность. Так, дьявол с точки зрения средневекового сознания - это небытие, прикидывающееся бытием. Зло живет благом и за счет блага, поэтому в конечном счете добро правит миром, а зло, хоть и умаляет благо, не в состоянии уничтожить его. В этом учении выразился оптимистический мотив средневекового мирозерцания, отличающий его от умонастроений поздней эллинистической философии, в частности от стоицизма и эпикуреизма.

2. Средневековая философия как синтез двух традиций: христианского откровения и античной философии

Мировоззрение и жизненные принципы раннехристианских общин первоначально формировались в противостоянии языческому миру. Однако по мере того как христианство приобретало все более широкое влияние и распространение, а потому стало нуждаться в рациональном обосновании своих догматов, появляются попытки использовать для этой цели учения античных философов. Разумеется, при этом им давалось новое истолкование.

Таким образом, средневековое мышление и мирозерцание определяли две разные традиции: христианское откровение, с одной стороны, и античная философия - с другой. Эти две традиции, конечно, не так легко было согласовать друг с другом. У греков, как мы помним, понятие бытия было связано с идеей предела (пифагорейцы), единого (элеаты), то есть с определенностью и неделимостью. Беспредельное, безграничное осознавалось как несовершенство, хаос, небытие. Этому соответствовали приверженность греков всему завершенному, обозримому, пластически оформленному, их любовь к форме, мере, соразмерности.

Напротив, в библейской традиции высшее бытие - Бог - характеризуется как беспредельное всемогущество. Не случайно своей волей он может останавливать реки и осушать моря и, нарушая законы природы, творить чудеса. При таком воззрении на Бога всякая определенность, все, что имеет границу, воспринимается как конечное и несовершенное: таковы сотворенные вещи, в отличие от их творца.

Если представители одной традиции склонны были видеть в Боге прежде всего высший разум (и поэтому сближались с античными платониками), то представители другой

подчеркивали как раз волю Бога, которая сродни Его могуществу, и видели в воле главную характеристику божественной личности.

3. Сущность и существование

В средневековой философии проводится различие бытия, или существования (экзистенции), и сущности (эссенции). У всех средневековых философов познание каждой вещи сводится к ответу на четыре вопроса: 1) Есть ли вещь? 2) Что она такое? 3) Какова она? 4) Почему (или для чего) она есть? Первый вопрос, как видим, требует установить существование, а второй и последующие - сущность вещи. У Аристотеля, всесторонне исследовавшего категорию сущности, еще не было проведено столь определенного различия сущности и существования, хотя некоторые подходы к нему и намечались. Четкое различие этих понятий дает римский философ Боэций (ок. 480- 524), чья разработка проблем логики оказала решающее влияние на последующее развитие средневековой схоластики (термин "схоластика" происходит от греческого слова *scholē* - "школа"; "схоластика" - значит "школьная философия"). Согласно Боэцию, бытие (существование) и сущность - это вовсе не одно и то же; только в Боге, который есть простая субстанция, бытие и сущность совпадают. Что же касается сотворенных вещей, то они не просты, а сложны, и это прежде всего выражается в том, что их бытие и их сущность нетождественны. Чтобы та или иная сущность получила существование, она должна стать причастной к бытию или, проще говоря, должна быть сотворена божественной волей.

Сущность вещи выражается в ее определении, в понятии этой вещи, которое мы постигаем разумом. О существовании же вещи мы узнаем из опыта, то есть из прямого контакта с нею, так как существование возникает не из разума, а из акта всемогущей воли творца, а потому и не входит в понятие вещи. Таким образом, понятие существования как не принадлежащего к самой сущности вещи вводится для осмысления догмата творения.

4. Полемика реализма и номинализма

Многие характерные особенности средневековой философии проявились в происходившей на протяжении нескольких веков борьбе реализма и номинализма. Реализм в его средневековом понимании не имеет ничего общего с современным значением этого термина. Под реализмом подразумевалось учение, согласно которому подлинной реальностью обладают только общие понятия, или универсалии, а не единичные предметы, существующие в эмпирическом мире (на латинском языке, которым пользовались представители схоластики, эта мысль выражалась в формуле: *universalia sunt realia*). Нетрудно видеть, что средневековый реализм сближается с платонизмом, для которого тоже реальным бытием обладают вечные и самотождественные идеи, а не преходящие и изменчивые чувственные вещи. Согласно средневековым реалистам, универсалии существуют до вещей (*ante rem*), представляя собой мысли, идеи в божественном разуме. И только благодаря этому человеческий разум в состоянии познавать сущность вещей, ибо эта сущность и есть не что иное, как всеобщее понятие. Ясно, что для реалистов, например для Ансельма Кентерберийского (1033-1109), познание возможно лишь с помощью разума, ибо лишь разум способен постигать общее.

Противоположное направление было связано с подчеркиванием приоритета воли над разумом и носило название номинализма. Термин "номинализм" происходит от латинского слова "nomen", что значит "имя". Согласно номиналистам, общие понятия - только имена; они не обладают никаким самостоятельным существованием вне и помимо единичных вещей и образуются нашим умом путем абстрагирования признаков, общих для целого ряда эмпирических вещей и явлений. Так, например, мы получаем понятие "человек", когда отвлекаемся от индивидуальных особенностей отдельных людей и оставляем только то, что является общим для них всех. А поскольку все люди суть живые и одушевленные существа, обладающие разумом, то, стало быть, в понятие человека входят именно эти признаки: человек есть живое существо, наделенное разумом. Таким образом, согласно учению номиналистов, универсалии существуют не до, а после вещей (post rem). Крайние номиналисты, к которым принадлежал, например, французский философ и теолог Иоанн Росцелин (ок. 1050 - ок. 1120), даже доказывали, что общие понятия суть не более чем звуки человеческого голоса; реально лишь единичное, а общее - только иллюзия, не существующая даже в человеческом уме.

Спор номиналистов и реалистов возник в связи с проблемой единичного и общего, как она ставилась еще Аристотелем, различавшим первичные и вторичные сущности и затруднявшимся в определении онтологического статуса тех и других.

5. Фома Аквинский - систематизатор средневековой схоластики

Одним из наиболее выдающихся представителей зрелой схоластики был монах доминиканского ордена Фома Аквинский (1225/ 1226-1274), ученик знаменитого средневекового теолога, философа и естествоиспытателя Альберта Великого (ок. 1193-1280). Как и его учитель, Фома пытался обосновать основные принципы христианской теологии, опираясь на учение Аристотеля. При этом последнее было преобразовано им таким образом, чтобы оно не вступало в противоречие с догматами творения мира из ничего и с учением о богочеловечестве Иисуса Христа. Как и у Августина и Боэция, у Фомы высшее начало есть само бытие. Под бытием Фома понимает христианского Бога, сотворившего мир, как о том повествуется в Ветхом Завете. Различая бытие (существование) и сущность, Фома тем не менее не противопоставляет их, а вслед за Аристотелем подчеркивает их общий корень. Сущности, как субстанции, обладают, согласно Фоме, самостоятельным бытием, в отличие от акциденций (свойств, качеств), которые существуют только благодаря субстанциям. Отсюда выводится различие так называемых субстанциальных и акцидентальных форм. Субстанциальная форма сообщает всякой вещи простое бытие, а потому при ее появлении мы говорим, что нечто возникло, а при ее исчезновении - что нечто разрушилось. Акцидентальная же форма - источник определенных качеств, а не бытия вещей. Различая вслед за Аристотелем актуальное и потенциальное состояния, Фома рассматривает бытие как первое из актуальных состояний. Во всякой вещи, считает Фома, столько бытия, сколько в ней актуальности. Соответственно он выделяет четыре уровня бытийности вещей в зависимости от степени их актуальности, выражающейся в том, каким образом форма, то есть актуальное начало, реализуется в вещах.

На низшей ступени бытия форма, согласно Фоме, составляет лишь внешнюю определенность вещи (causa formalis); сюда относятся неорганические стихии и минералы. На следующей ступени форма предстает как конечная причина (causa finalis) вещи, которой поэтому присуща целесообразность, названная Аристотелем "растительной душой", как бы формирующей тело изнутри, - таковы растения. Третий

уровень - животные, здесь форма есть действующая причина (*causa efficiens*), поэтому сущее имеет в себе не только цель, но и начало деятельности, движения. На всех трех ступенях форма по-разному привходит в материю, организуя и одушевляя ее. Наконец, на четвертой ступени форма предстает уже не как организующий принцип материи, а сама по себе, независимо от материи (*forma per se, forma separata*). Это дух, или ум, разумная душа, высшее из сотворенных сущих. Не будучи связана с материей, человеческая разумная душа не погибает со смертью тела. Поэтому разумная душа носит у Фомы имя "самосущего". В отличие от нее, чувственные души животных не являются самосущими, а потому они и не имеют специфических для разумной души действий, осуществляемых только самой душой, отдельно от тела - мышления и воления; все действия животных, как и многие действия человека (кроме мышления и акта воли), осуществляются с помощью тела. Поэтому души животных погибают вместе с телом, тогда как человеческая душа - бессмертна, она есть самое благородное в сотворенной природе. Следуя Аристотелю, Фома рассматривает разум как высшую среди человеческих способностей, усматривая и в самой воле прежде всего ее разумное определение, каковым он считает способность различать добро и зло. Как и Аристотель, Фома видит в воле практический разум, то есть разум, направленный на действие, а не на познание, руководящий нашими поступками, нашим жизненным поведением, а не теоретической установкой, не созерцанием.

В мире Фомы сущими оказываются в конечном счете индивиды. Этот своеобразный персонализм составляет специфику как томистской онтологии, так и средневекового естествознания, предмет которого - действие индивидуальных "скрытых сущностей" - "деятелей", душ, духов, сил. Начиная с Бога, который есть чистый акт бытия, и кончая малейшей из сотворенных сущностей, каждое сущее обладает относительной самостоятельностью, которая уменьшается по мере движения вниз, то есть по мере убывания бытия существ, располагающихся на иерархической лестнице.

Учение Фомы (томизм) пользовалось большим влиянием в средние века, римская церковь официально признала его. Это учение возрождается и в XX веке под названием неотомизма - одного из наиболее значительных течений католической философии на Западе.

6. Номиналистическая критика томизма: приоритет воли над разумом

Как уже отмечалось, средневековая философия вобрала в себя две различные традиции: христианское откровение и античную философию. В учении Фомы возобладала последняя. Напротив, критики томизма апеллируют к библейской традиции, в рамках которой воля (прежде всего божественная воля - всемогущество Бога) стоит выше разума и определяет его. Расцвет номинализма приходится на XIII и особенно XIV век; его главные представители - Уильям Оккам (ок. 1285 - 1349), Жан Буридан (ок. 1300 - ок. 1358), Николай из Отрекура (ок. 1300 - после 1350) и другие.

В номинализме пересматривается характерная для аристотелевской традиции (Альберт Великий, Фома Аквинский) трактовка бытия, предполагающая тесную связь бытия с категорией сущности. Хотя Фома и проводил различия между бытием и сущностью (ибо только в Боге бытие и сущность совпадают), однако считал, что сущность стоит к бытию ближе всех остальных категорий. А отсюда вытекает, с одной стороны, приоритет разума, а с другой - иерархическая структура тварного мира. В номинализме определяющее значение получает идея божественного всемогущества, а творение

рассматривается как акт божественной воли. Здесь номиналисты опираются на учение Иоанна Дунса Скота (ок. 1266-1308), который обосновал зависимость разума от воли и считал божественную волю причиной всякого бытия. Однако номиналисты пошли дальше Дунса Скота: если тот считал, что в воле Бога был выбор сущностей, которые Он хотел сотворить, то Уильям Оккам упразднил само понятие сущности, лишив его того основания, которое оно имело в ранней и средней схоластике, а именно тезиса о существовании идей (общих понятий) в божественном уме. Идеи, согласно Оккаму, не существуют в божественном уме в качестве прообразов вещей: сначала Бог творит вещи своей волей, а идеи возникают в его уме уже после вещей, как представления вещей.

Номиналисты не разрывают и с Аристотелем, но дают его философии иную, чем Фома, интерпретацию, опираясь на учение Аристотеля о первичной сущности как единичном, индивиде. Согласно Оккаму, реально существует лишь единичное; любая вещь вне души единична, и только в познающей душе возникают общие понятия. С этой точки зрения сущность (субстанция) утрачивает свое значение самостоятельно сущего, которому принадлежат акциденции, не имеющие бытия помимо субстанций: Бог, согласно номиналистам, может создать любую акциденцию, не нуждаясь для этого в субстанции. Понятно, что при этом различие субстанциальных и акцидентальных форм теряет свое значение, и главное понятие томизма - понятие субстанциальной формы - не считается необходимым. В результате умопостигаемое бытие вещи (сущность) и ее простое эмпирически данное бытие (явление) оказываются тождественными. Номинализм не признает различных бытийных уровней вещей, их онтологической иерархии. Отсюда равный интерес ко всем деталям и подробностям эмпирического мира. Ориентация на опыт - характерная черта номинализма, которую впоследствии перенимают наследники средневекового номинализма английские философы эмпирического направления - Ф. Бэкон, Дж. Локк, Д. Юм.

Номинализм формирует новое представление о познании и природе познающего ума. Поскольку познание направлено не на сущность вещи, а на вещь в ее единичности, то оно есть интуитивное познание (созерцание отдельных свойств вещи), его предметом оказываются акциденции, и знание трактуется как установление связи между явлениями. Это ведет к пересмотру аристотелевской и томистской логики и онтологии, для которых субстанция есть условие возможности отношений (не случайно в томизме гносеология - учение о познании - не существует независимо от онтологии - учения о бытии). Теоретическая способность в номинализме утрачивает свой онтологический характер, умы больше не рассматриваются как высшие в иерархии сотворенных сущих. Ум, с точки зрения Николая из Отрекура, есть не бытие, а представление о бытии, направленность на бытие. Так в номинализме формируется представление о субъекте, противостоящем объекту, как особого рода реальности, и о познании как субъект-объектном отношении. Такой подход способствует выделению гносеологии в самостоятельную область исследования. Но одновременно возникает субъективистское истолкование ума, человеческого духа, рождается убеждение, что явления психического ряда достовернее физических, поскольку даны нам непосредственно, тогда как физические - опосредованно. В теологии при этом подчеркивается приоритет веры над знанием, воли - над разумом, практически-нравственного начала - над теоретическим. В целом номинализм в значительной мере определил направление и характер развития как философии, так и экспериментально-математического естествознания XVI-XVII веков.

7. Специфика средневековой схоластики

Главная отличительная особенность схоластики состоит в том, что она сознательно рассматривает себя как науку, поставленную на службу теологии, как "служанку теологии".

Начиная примерно с XI века в средневековых университетах возрос интерес к проблемам логики, которая в ту эпоху носила название диалектики и предмет которой составляла работа над понятиями. Большое влияние на философов XI-XIV веков оказали логические сочинения Боэция, комментировавшего "Категории" Аристотеля и создавшего систему тонких различений и определений понятий, с помощью которых теологи пытались осмыслить "истины веры". Стремление к рационалистическому обоснованию христианской догматики привело к тому, что диалектика превратилась в одну из главных философских дисциплин, а расчленение и тончайшее различение понятий, установление определений и дефиниций, занимавшее многие умы, подчас вырождалось в тяжеловесные многотомные построения. Увлечение таким образом понятой диалектикой нашло свое выражение в характерных для средневековых университетов диспутах, которые иной раз длились по 10-12 часов с небольшим перерывом на обед. Эти словопрения и хитросплетения схоластической учености порождали к себе оппозицию. Схоластической диалектике противостояли различные мистические течения, а в XV-XVI веках эта оппозиция получает оформление в виде гуманистической светской культуры, с одной стороны, и неоплатонической натурфилософии - с другой.

8. Отношение к природе в средние века

В средние века формируется новое воззрение на природу. Последняя не есть теперь нечто самостоятельное, как это по большей части было в античности. Учение о божественном всемогуществе лишает природу самостоятельности, поскольку Бог не только творит природу, но и может действовать вопреки естественному ходу вещей, то есть творить чудеса.

В христианском вероучении внутренне связаны между собой догмат о творении, вера в чудо и убеждение в том, что природа "сама для себя недостаточна" (выражение Августина) и что человек призван быть ее господином, "повелевать стихиями". В силу всего этого в средние века меняется отношение к природе. Во-первых, она перестает быть важнейшим предметом познания, как это было в античности (за исключением некоторых учений, например софистов, Сократа и других); основное внимание теперь сосредоточивается на познании Бога и человеческой души. Эта ситуация несколько меняется только в период позднего средневековья - в XIV веке. Во-вторых, если даже и возникает интерес к природным явлениям, то они выступают главным образом в качестве символов, указывающих на другую, высшую реальность и отсылающих к ней; а это - реальность религиозно-нравственная. Ни одно явление, ни одна природная вещь не открывают здесь сами себя, каждая указывает на потусторонний эмпирической данности смысл, каждая есть некий символ (и урок). Мир дан средневековому человеку не только во благо, но и в поучение.

Символизм и аллегоризм средневекового мышления, воспитанный в первую очередь на Священном Писании и его толкованиях, был в высшей степени изощренным и разработанным до тонкостей. Понятно, что такого рода символическое истолкование природы мало способствовало ее научному познанию, и только в эпоху позднего

средневековья усиливается интерес к природе как таковой, что и дает толчок развитию таких наук, как астрономия, физика, биология.

9. Человек - образ и подобие Бога

На вопрос, что такое человек, средневековые мыслители давали не менее многочисленные и разнообразные ответы, чем философы античности или Нового времени. Однако две предпосылки этих ответов, как правило, оставались общими. Первая - это библейское определение сущности человека как "образа и подобия Божьего" - откровение, не подлежащее сомнению. Вторая - разработанное Платоном, Аристотелем и их последователями понимание человека как "разумного животного". Исходя из этого понимания средневековые философы ставили такие примерно вопросы: чего в человеке больше - разумного начала или начала животного? какое из них существенное его свойство, а без какого он может обойтись, оставаясь человеком? что такое разум и что такое жизнь (животность)? Главное же определение человека как образа и подобия Бога тоже порождало вопрос: какие же именно свойства Бога составляют сущность человеческой природы - ведь ясно, что человеку нельзя приписать ни бесконечность, ни безначальность, ни всемогущество.

Первое, что отличает антропологию уже самых ранних средневековых философов от античной, языческой, - это крайне двойственная оценка человека. Человек не только занимает отныне первое место во всей природе как ее царь - в этом смысле человека высоко ставили и некоторые древнегреческие философы, - но и в качестве образа и подобия Бога он выходит за пределы природы вообще, становится как бы над нею (ведь Бог трансцендентен, за пределами сотворенному им миру). И в этом существенное отличие от античной антропологии, две основные тенденции которой - платонизм и аристотелизм - не выносят человека из системы других существ, в сущности, даже не дают ему абсолютного первенства ни в одной системе. Для платоников, признающих подлинной сущностью в человеке лишь его разумную душу, он есть низшая ступень в дальнейшей лестнице - иерархии разумных существ - душ, ангелов, демонов, богов, разнообразных умов разной степени "чистоты" и т.д. Для Аристотеля человек прежде всего животное, то есть живое тело, наделенное душой, - только у людей, в отличие от зверей и насекомых, душа еще и разумна.

Для средневековых же философов между человеком и всей остальной Вселенной лежит непроходимая пропасть. Человек - пришелец из другого мира (который можно назвать "небесным царством", "духовным миром", "раем", "небом") и должен опять туда вернуться. Хотя он, согласно Библии, сам сделан из земли и воды, хотя он растет и питается, как растения, чувствует и двигается, как животное, - он сродни не только им, но и Богу. Именно в рамках христианской традиции сложились представления, ставшие затем штампами: человек - царь природы, венец творения и т.п.

Но как понимать тезис, что человек - образ и подобие Бога? Какие из божественных свойств составляют сущность человека? Вот как отвечает на этот вопрос один из отцов церкви - Григорий Нисский. Бог - прежде всего царь и владыка всего сущего. Решив создать человека, он должен был сделать его именно царем и владыкой над всеми тварями. А царю необходимы две вещи: во-первых, свобода, независимость от внешних влияний; во-вторых, чтобы было над кем царствовать. И Бог наделяет человека разумом и свободной волей, то есть способностью суждения и различения добра и зла: это-то и есть сущность человека, образ Божий в нем. А для того чтобы он смог сделаться царем в

мире, состоящем из телесных вещей и существ, Бог дает ему тело и животную душу - как связующее звено с природой, над которой он призван владычествовать.

Однако же человек - это не только владыка всего сущего, занимающий первое место во всей природе. Это - лишь одна сторона истины. У того же Григория Нисского сразу после панегирика царственному великолепию человека, облаченного в пурпур добродетелей, золото разума и наделенного высочайшим божественным даром - свободной волей, следует сокрушенный, горестный плач о человеке, в силу грехопадения опустившемся ниже любого скота, находящемся в самом позорном рабстве у своих страстей и влечений: ведь чем выше положение, тем страшнее падение. Налицо трагическая расколотовость человека, заложенная в самой его природе. Как ее преодолеть, как достичь спасения человека?

10. Проблема души и тела

Согласно христианскому вероучению, Сын Божий - Логос, или Иисус Христос, воплотился в человека, чтобы своей смертью на кресте искупить грехи человеческого рода и таким образом даровать людям спасение.

Идея боговоплощения была чужда не только древней языческой культуре, но и другим монотеистическим религиям - иудаизму и исламу. До христианства везде господствовало представление о принципиальном различии, несовместимости божественного и человеческого, а потому не могло возникнуть мысли о возможности слияния этих двух начал. И в самом христианстве, где Бог мыслится вознесенным над миром в силу своей трансцендентности, а потому отделенным от природы гораздо радикальнее, чем греческие боги, вселение Бога в человеческое тело - вещь крайне парадоксальная. Не случайно же в религии откровения, какой является христианство, вера становится выше знания: парадоксы, для ума непостижимые, требуется принять на веру.

Другим догматом, определившим христианскую антропологию, был догмат воскресения во плоти. В отличие от прежних, языческих верований в бессмертие человеческой души, которая после смерти тела переселяется в другие тела (вспомним Платона), средневековое сознание убеждено в том, что человек - когда исполнятся времена - воскреснет целиком, в своем телесном облике, ибо, согласно христианскому учению, душа не может существовать вне тела. Догматы боговоплощения и воскресения во плоти тесно между собой связаны. Именно эти догматы легли в основу средневекового понимания проблемы соотношения души и тела.

Первым из философов, попытавшихся привести в систему христианские догматы и на их основе создать учение о человеке, был Ориген (ок. 185 - ок. 255). Ориген считал, что человек состоит из духа, души и тела. Дух не принадлежит самому человеку, он как бы даруется ему Богом (вспомним учение Аристотеля об активном разуме) и всегда устремлен к добру и истине. Душа же составляет как бы наше собственное Я, она является в нас началом индивидуальности, а поскольку, как мы уже знаем, свобода воли составляет важнейшее определение человеческой сущности, то именно душа, по Оригену, и выбирает между добром и злом. По природе душа должна повиноваться духу, а тело - душе. Но в силу двойственности души низшая ее часть нередко берет верх над высшей, побуждая человека следовать влечениям и страстям. По мере того как это входит в привычку, человек оказывается греховным существом, переворачивающим природный порядок, созданный творцом: он подчиняет высшее низшему, и таким путем

в мир приходит зло. Следовательно, зло исходит не от Бога и не от самой природы, не от тела, оно исходит от человека, а точнее - от злоупотребления свободой, этим божественным даром.

Возникает вопрос: если тело в средневековой философии и теологии не есть само по себе начало зла, то откуда же появляется известный всем средневековый аскетизм, особенно характерный для монашества? Нет ли тут противоречия? И чем отличается средневековый монашеский аскетизм от тех типов аскетизма, которые были характерны для философских школ античности, особенно для стоиков? Ведь призыв к воздержанности и умеренности - общий мотив практически-нравственной философии греков.

Аскетизм средневековья имеет своей целью не отказ от плоти как таковой (не случайно в средние века самоубийство считалось смертным грехом, что отличало христианскую этику, в частности, от стоической), а воспитание плоти с целью подчинить ее высшему - духовному началу.

11. Проблема разума и воли. Свобода воли

Личный характер христианского Бога не позволяет мыслить его в терминах необходимости: Бог имеет свободную волю. "И никакая необходимость, - обращается к Богу Августин, - не может принудить Тебя против воли Твоей к чему бы то ни было, потому что божественная воля и божественное всемогущество равны в существе Божества..." [1]

1 Августин. О граде Божием. Ч. IV. С. 165.

Соответственно и в человеке воля выступает на первый план, а потому в средневековой философии переосмысливается греческая антропология и характерный для античности рационализм в этике. Если в античности центр тяжести этики был в знании, то в средние века он - в вере, а значит, перенесен из разума в волю. Так, в частности, для Августина все люди суть не что иное, как воля. Наблюдая внутреннюю жизнь человека, и прежде всего свою собственную, Августин вслед за апостолом Павлом с сокрушением констатирует, что человек знает добро, однако же воля его не подчиняется ему, и он делает то, чего не хотел бы делать. "Я одобрял одно, - пишет Августин, - а следовал другому..." [2] Это раздвоение человека Августин называет болезнью души, неподчинением ее самой себе, то есть высшему началу в себе. Именно поэтому, согласно средневековым учениям, человек не может преодолеть своих греховных влечений без божественной помощи, то есть без благодати.

2 Августин. Исповедь. Киев, 1980. С. 210.

Как видим, в средние века человек больше не чувствует себя органической частью космоса - он как бы вырван из космической, природной жизни и поставлен над нею. По замыслу, он выше космоса и должен быть господином природы, но в силу своего грехопадения он не властен даже над собой и полностью зависит от божественного милосердия. У него нет даже того твердого статуса - быть выше всех животных, какой ему давала языческая античность. Двойственность положения человека - важнейшая

черта средневековой антропологии. И отношение человека к высшей реальности совсем иное, чем у античных философов: личный Бог предполагает и личное к себе отношение. А отсюда - изменившееся значение внутренней жизни человека; она становится теперь предметом внимания даже более пристального, чем то, которое мы находим у стоиков. Для античного грека, даже прошедшего школу Сократа ("познай самого себя"), душа человека соотнесена либо с космической жизнью, и тогда она есть "микрокосм", либо же с жизнью общественного целого, и тогда человек предстает как общественное животное, наделенное разумом. Отсюда античные аналогии между космически-природной и душевной жизнью или между душой человека и социумом. Августин же вслед за апостолом Павлом открывает "внутреннего человека", целиком обращенного к надкосмическому Творцу. Глубины души такого человека скрыты даже от него самого, они, согласно средневековой философии, доступны только Богу.

Но в то же время постижение этих глубин необходимо для человеческого спасения, потому что таким путем открываются тайные греховные помыслы, от которых необходимо очиститься. По этой причине приобретает важное значение правдивая исповедь. Новоевропейская культура обязана исповедальным жанром именно средневековью с его интересом к человеческой психологии, к внутреннему миру души. "Исповедь" Ж. Ж. Руссо, так же как и Л. Н. Толстого, хоть они и различаются между собой, восходят тем не менее к общему источнику - "Исповеди" Августина.

Внимание к внутренней душевной жизни, соотнесенной не столько с внешним - природным или социальным - миром, сколько с трансцендентным Творцом, порождает у человека обостренное чувство своего Я, которого в такой мере не знала античная культура. В философском плане это приводит к открытию самосознания как особой реальности - субъективной, но при этом более достоверной и открытой человеку, чем любая внешняя реальность.

Наше знание о собственном существовании, то есть наше самосознание, по убеждению Августина, обладает абсолютной достоверностью, в нем невозможно усомниться. Именно через "внутреннего человека" в себе мы получаем знание о собственном существовании; для этого знания мы не нуждаемся во внешних чувствах и в каких бы то ни было объективных свидетельствах, которые подтверждали бы свидетельство самосознания. Так в средние века начался процесс формирования понятия Я, ставшего отправным пунктом в рационализме Нового времени.

12. Память и история. Сакральность исторического бытия

В период раннего средневековья можно заметить острый интерес к проблеме истории, нехарактерный в такой мере для античного сознания. Хотя в Древней Греции были такие выдающиеся историки, как Геродот и Фукидид, хотя для Древнего Рима историческое повествование о временах давно прошедших, так же как и о событиях текущих, было одной из важнейших форм самосознания народа, однако история здесь еще не рассматривалась как реальность онтологическая: бытие у древних языческих народов прочно связывалось именно с природой, космосом, но не историей. В средние века на место "священного космоса" древних встает "священная история". Это и понятно. Важнейшее с христианской точки зрения мировое событие - а именно воплощение Бога Сына в человека Иисуса - есть событие историческое, и оно должно быть понято исходя из всей предшествующей истории рода человеческого, как она была представлена в

Ветхом Завете. Более того, ожидаемое христианами спасение верующих, которое произойдет, когда "свершатся времена", погибнет испорченный, греховный мир и наступит тысячелетнее царство праведников на земле, тоже мыслится как событие историческое. Ожидание конца истории, то есть эсхатологическая установка средневекового мышления (эсхатология, от греч. *eschatos* - последний, конечный) приковывала внимание философов к постижению смысла истории, которая теперь превращалась как бы в подлинное бытие, в отличие от реальности природной, трактуемой, как мы уже знаем, преимущественно символически, то есть опять-таки сквозь призму "священной истории". Изучение Священного Писания на протяжении целого тысячелетия привело к созданию специального метода интерпретации исторических текстов, получившего название герменевтики. Правда, эта интерпретация в средние века была подчинена христианской догматике; однако это воспитывало также интерес к более широкому осмыслению исторической реальности. В эпоху Возрождения, в XIV-XVI веках, этот интерес стал доминирующим.

Интерес к истории как подлинной сакральной (священной) реальности, соединенный с пристальным вниманием к жизни человеческой души, к "внутреннему человеку", дал толчок к анализу памяти - способности, которая составляет антропологическую основу исторического знания. И не случайно у Августина мы находим первую и наиболее фундаментальную попытку рассмотреть человеческую память, дав с ее помощью новое - не характерное для античной философии - понимание времени. Если у греческих философов время рассматривалось сквозь призму жизни космоса и прежде всего связывалось с движением небесных светил, то Августин доказывает, что время - это достояние самой человеческой души. А поэтому даже если бы не было вообще космоса и его движений, но оставалась душа, то было бы и время. Условием возможности времени, по Августину, является строение нашей души, в которой можно заметить три разные установки: ожидание, устремленное к будущему, внимание, прикованное к настоящему, и память, направленную на прошлое.

Человек, понятый сквозь призму внутреннего времени, предстает не просто как природное, но прежде всего как историческое существо. Однако в средние века возможность такого понимания еще не реализуется полностью, поскольку сама история здесь включена в рамки "священных событий" и потому предстает как отражение некоторых сверхвременных, надисторических реальностей. И только в эпоху Возрождения появляются попытки освободить "мирскую" историю от ее "священной" оболочки, рассмотреть ее как реальность самостоятельную.

Подводя итог нашего рассмотрения, можно сказать, что средневековая философия в целом должна быть охарактеризована как теоцентризм: все основные понятия средневекового мышления соотнесены с Богом и определяются через него.

Философская мысль в средние века развивалась, однако, не только в Западной Европе, но и на Востоке, в Византии; если религиозным и культурным центром Запада был Рим, то центром восточно-христианского мира был Константинополь. Хотя средневековая философия Византии имеет много общего с западноевропейской, однако у нее есть также и ряд особенностей, отличающих ее от средневековой мысли Запада.

13. Философия в Византии (IV-XV века)

Для Западной Европы началом средневековья принято считать 476 год - год завоевания Западной Римской империи германцами. Восточная Римская империя - Византия - избежала варварского завоевания; в ее истории трудно провести такую же четкую грань между античностью и средневековьем, ибо все традиции греко-римского мира и эллинистического Востока - экономические, политические, культурные - сохранялись в Византии, не прерываясь. Благодаря этому на протяжении многих столетий Византия стояла впереди других стран средневековой Европы как центр высокой и своеобразной культуры.

Византийская культура представляла собой неповторимый сплав античных, в том числе и философских, традиций с древней культурой народов, населявших восточные области империи, - египтян, сирийцев, армян, других народов Малой Азии и Закавказья, племен Крыма и поселившихся в империи славян, а позднее отчасти арабов. Однако это не было хаотическое нагромождение разнородных культурных элементов; напротив, единство - языковое, конфессиональное и государственное - отличало Византию от других государств средневековой Европы, в особенности в ранний период. В стране господствовала христианская религия в ее православной форме.

К образованию и науке византийцы относились с большим уважением. Известная всем поговорка "Ученье - свет, а неученье - тьма" помещается знаменитым византийским богословом и философом Иоанном Дамаскиным (ок. 675 - до 753) в самом начале его труда "Источник знания" и сопровождается пространным доказательством. Византийские философы сохранили античное понимание науки как чисто умозрительного знания в противоположность стью знанию опытному и прикладному, считавшемуся скорее ремеслом. В согласии с античной традицией все собственно науки объединились под именем философии. Иоанн Дамаскин, объясняя, что такое философия, приводит шесть самых важных ее определений, которые сложились еще в античности, но кажутся ему совершенно правильными: 1) философия есть знание природы сущего; 2) философия есть знание божественных и человеческих дел, то есть всего видимого и невидимого; 3) философия есть упражнение в смерти; 4) философия есть уподобление Богу; а уподобиться Богу человек может с помощью трех вещей: мудрости, или знания истинного блага, справедливости, которая заключается в распределении поровну и беспристрастии в суждении, благочестия, которое выше справедливости, ибо велит отвечать добром на зло; 5) философия - начало всех искусств и наук; 6) философия есть любовь к мудрости; поскольку же истинная мудрость - это Бог, то любовь к Богу и есть подлинная философия.

В отличие от Западной Европы, в Византии никогда не прерывалась античная философская традиция; именно византийские богословы усваивают и сохраняют все богатство мысли греческих философов. Как мы знаем, самым развитым и влиятельным философским направлением поздней античности был неоплатонизм, систематизировавший учение Платона об отдельно существующих умопостигаемых идеях как единственно подлинном бытии с помощью методов аристотелевской логики. Философия неоплатоников оказала значительное влияние на христианских мыслителей Византии. Видной фигурой среди них был Псевдо-Дионисий Ареопагит (V век), который изложил христианское вероучение в терминах и понятиях неоплатонизма. Сочинения Дионисия легли в основу дальнейшего развития мистического направления в богословии и философии как Византии, так и Запада. Терминология и аргументация неоплатоников

используются и другими мыслителями ранней Византии - жившими в Каппадокии (Малая Азия) Василием Кесарийским, Григорием Назианзином, Григорием Нисским.

Не все отрасли знания, входившие в состав античной философии, разрабатывались византийскими мыслителями в одинаковой степени. В том, что касалось общих вопросов естествознания, космологии, астрономии, физики и в большой мере также математики, византийская наука ограничивалась преимущественно изучением и интерпретацией античных теорий. Зато в тех областях знания, которые были необходимы для решения собственно богословских вопросов, в Византии создавались оригинальные учения. В так называемых "тринитарных спорах" (спорах о единстве Бога в трех лицах) разрабатывалась философская онтология, или учение о бытии; в спорах христологических - антропология и психология, учение о человеческой личности, о душе и теле; позднее (в VIII - IX веках) в иконоборческих спорах разрабатывалось учение об образе и символе. Построение догматической системы требовало знания логики; неудивительно, что с VI и до XII века логика переживает необычайный расцвет.

Начиная с X-XI веков в развитии богословско-философской мысли Византии можно проследить две тенденции: рационалистически-догматическую и мистически-этическую. Для первой характерен интерес к внешнему миру и его устройству ("физика"), а вследствие этого и к астрономии, которая в средневековом сознании связывалась с астрологией и пробуждала, в свою очередь, интерес к оккультным наукам и демонологии, интерес и доверие к человеческому разуму ("логика"), а потому преклонение перед античной, языческой классикой. Для этой - рационалистической - тенденции характерен и интерес к истории и политике, где устанавливаются рационалистические и утилитаристские принципы. Именно таков круг интересов одного из самых блестящих деятелей византийской культуры XI века Михаила Пселла - философа, политика, историка, филолога. Другая тенденция - "исихазм", нашедшая выражение в сочинениях, в основном монашеских, аскетических (один из самых популярных и почитаемых ее представителей раннего периода - Иоанн Лествичник, до 579 - ок. 649; позднего периода - Григорий Палама, 1296-1359), сосредоточила основное внимание на внутреннем мире человека и на практических приемах его усовершенствования в духе христианской этики смирения, послушания и внутреннего покоя, или тишины (от греческого слова *hesychia* - покой, безмолвие, отрешенность). Борьба мистического и рационалистического направлений особенно обострилась в последние века существования Византийской империи. Учение Паламы завоевало огромную популярность в стране, в особенности среди среднего и низшего духовенства. Против него активно выступал философ-гуманист Варлаам Калабрийский (ум. в 1348), защищавший, хотя и не вполне последовательно, тезис о примате разума над верой. В дальнейшем, в XIV-XV веках, рационалистическое направление в философии и науке распространяется в Византии все шире, обнаруживая идейное родство с западноевропейским гуманизмом. Из его сторонников наиболее известен Георгий Плифон (Плетон) (ок. 1355- 1452) - выдающийся платоник, а также солнцепоклонник и утопист, его современники Мануил Хрисолор (1355-1415) и Виссарион Никейский (1403-1472). Проповедь индивидуализма, духовной самодостаточности человека, преклонение перед античной культурой - характерные черты их мировоззрения. Эти ученые были тесно связаны с итальянскими гуманистами и оказали на них большое влияние.

Византийская богословская и аскетическая литература во многом определила склад древнерусской духовной культуры. Она оказала влияние и на формирование философии народов Кавказа и Закавказья, входивших частично в состав Византийского государства.

Глава 4

Философия эпохи Возрождения: антропоцентризм

- Возрожденческий гуманизм и проблема уникальной индивидуальности
- Человек как творец самого себя
- Апофеоз искусства и культ художника-творца
- Антропоцентризм и проблема личности
- Пантеизм как специфическая черта натурфилософии Возрождения
- Возрожденческая трактовка диалектики. Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей
- Бесконечная Вселенная Н. Коперника и Дж. Бруно. Гелиоцентризм

Начиная с XIV-XV веков в странах Западной Европы происходит целый ряд изменений, знаменующих начало новой эпохи, которая вошла в историю под именем Возрождения. Эти перемены были связаны прежде всего с процессом секуляризации (освобождения от религии и церковных институтов), происходившим во всех областях культурной и общественной жизни. Самостоятельность по отношению к церкви приобретают не только экономическая и политическая жизнь, но и наука, искусство, философия. Правда, этот процесс совершается вначале очень медленно и по-разному протекает в разных странах Европы.

Новая эпоха осознает себя как возрождение античной культуры, античного образа жизни, способа мышления и чувствования, откуда и идет само название "Ренессанс", то есть "Возрождение". В действительности, однако, ренессансный человек и ренессансная культура и философия существенно отличаются от античной. Хотя Возрождение и противопоставляет себя средневековому христианству, оно возникло как итог развития средневековой культуры, а потому несет на себе такие черты, которые не были свойственны античности.

Неверно было бы считать, что средневековье совсем не знало античности или целиком ее отвергло. Уже говорилось, какое большое влияние на средневековую философию оказал вначале платонизм, а позднее - аристотелизм. В средние века в Западной Европе зачитывались Вергилием, цитировали Цицерона, Плиния Старшего, любили Сенеку. Но при этом было сильное различие в отношении к античности в средние века и в Возрождение. Средневековье относилось к античности как к авторитету, Возрождение - как к идеалу. Авторитет принимают всерьез, ему следуют без дистанции; идеалом восхищаются, но восхищаются эстетически, с неизменным чувством дистанции между ним и реальностью.

Важнейшей отличительной чертой мировоззрения эпохи Возрождения оказывается его ориентация на искусство: если средневековье можно назвать эпохой религиозной, то Возрождение - эпохой художественно-эстетической по преимуществу. И если в центре внимания античности была природно-космическая жизнь, в средние века - Бог и связанная с ним идея спасения, то в эпоху Возрождения в центре внимания оказывается человек. Поэтому философское мышление этого периода можно охарактеризовать как антропоцентрическое.

1. Возрожденческий гуманизм и проблема уникальной индивидуальности

В средневековом обществе были очень сильны корпоративные и сословные связи между людьми, поэтому даже выдающиеся люди выступали, как правило, в качестве представителей той корпорации, той системы, которую они возглавляли, подобно главам феодального государства и церкви. В эпоху Возрождения, напротив, индивид приобретает гораздо большую самостоятельность, он все чаще представляет не тот или иной союз, а самого себя. Отсюда вырастает новое самосознание человека и его новая общественная позиция: гордость и самоутверждение, сознание собственной силы и таланта становятся отличительными качествами человека. В противоположность сознанию средневекового человека, который считал себя всецело обязанным традиции, - даже в том случае, когда он как художник, ученый или философ вносил существенный вклад в нее, - индивид эпохи Возрождения склонен приписывать все свои заслуги самому себе.

Именно эпоха Возрождения дала миру ряд выдающихся индивидуальностей, обладавших ярким темпераментом, всесторонней образованностью, выделявшихся среди остальных своей волей, целеустремленностью, огромной энергией.

Разносторонность - вот идеал возрожденческого человека. Теория архитектуры, живописи и ваяния, математика, механика, картография, философия, этика, эстетика, педагогика - таков круг занятий, например, флорентийского художника и гуманиста Леона Баттисты Альберти (1404-1472). В отличие от средневекового мастера, который принадлежал к своей корпорации, цеху и т.д. и достигал мастерства именно в этой сфере, ренессансный мастер, освобожденный от корпорации и вынужденный сам отстаивать свою честь и свои интересы, видит высшую заслугу именно во всесторонности своих знаний и умений.

Тут, впрочем, необходимо учесть еще один момент. Мы теперь хорошо знаем, сколько всевозможных практических навыков и умений должен иметь любой крестьянин - как в средние века, так и любую другую эпоху, - для того чтобы исправно вести свое хозяйство, причем его знания относятся не только к земледелию, но и к массе других областей:

ведь он сам строит свой дом, сам приводит в порядок нехитрую технику, разводит домашний скот, пашет, шьет, тклет и т.д. и т.п. Но все эти знания и навыки не становятся у крестьянина самоцелью, как, впрочем, и у ремесленника, а потому не делаются предметом специальной рефлексии, а тем более демонстрации. Стремлению стать выдающимся мастером - художником, поэтом, ученым и т.д. - содействует общая атмосфера, окружающая одаренных людей буквально религиозным поклонением: их чтут теперь так, как в античности героев, а в средние века - святых.

Эта атмосфера особенно характерна для кружков так называемых гуманистов. Эти кружки раньше возникли в Италии - во Флоренции, Неаполе, Риме. Их особенностью было оппозиционное отношение как к церкви, так и к университетам, этим традиционным центрам средневековой учености.

2. Человек как творец самого себя

Посмотрим теперь, чем возрожденческое понимание человека отличается от античного и средневекового. Обратимся к рассуждению одного из итальянских гуманистов, Джованни Пико делла Мирандола (1463-1494), в его знаменитой "Речи о достоинстве человека". Сотворив человека и "поставив его в центре мира", Бог, согласно этому философу, обратился к нему с такими словами: "Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю" [1].

1 История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т. 1. С. 507.

Это совсем не античное представление о человеке. В античности человек был природным существом в том смысле, что его границы были определены природой и от него зависело только то, последует ли он природе или же отклонится от нее. Отсюда и интеллектуалистский, рационалистический характер древнегреческой этики. Знание, по мнению Сократа, необходимо для нравственного действия; человек должен познать, в чем состоит добро, а познав это, он обязательно последует доброду. Образно говоря, античный человек признает природу своей владычицей, а не себя - владыкой природы.

У Пико мы слышим отзвуки учения о человеке, которому Бог дал свободную волю и который сам должен решить свою судьбу, определить свое место в мире. Человек здесь - не просто природное существо, он творец самого себя и этим отличается от прочих природных существ. Он господин над всей природой. Этот библейский мотив теперь существенно преобразован: в эпоху Возрождения постепенно ослабевает характерное для средневековья убеждение в греховности человека и испорченности человеческой природы, а в результате человек уже не нуждается в божественной благодати для своего спасения. По мере того как человек осознает себя в качестве творца собственной жизни и судьбы, он оказывается и неограниченным господином над природой.

3. Апофеоз искусства и культ художника-творца

Такой силы, такой власти своей над всем существующим, в том числе и над самим собой, человек не чувствовал ни в античности, ни в средние века. Ему не нужна теперь милость Бога, без которой, в силу своей греховности, он, как полагали в средние века, не мог бы справиться с недостатками собственной "поврежденной" природы. Он сам - творец, а потому фигура художника-творца становится как бы символом Ренессанса.

Всякая деятельность - будь то деятельность живописца, скульптора, архитектора или инженера, мореплавателя или поэта - воспринимается теперь иначе, чем в античности и в средние века. У древних греков созерцание ставилось выше деятельности (исключение составляла только государственная деятельность). Это и понятно: созерцание (по-гречески - "теория") приобщает человека к тому, что вечно, то есть к самой сущности природы, в то время как деятельность погружает его в преходящий, суетный мир "мнения". В средние века отношение к деятельности несколько меняется. Христианство рассматривает труд как своего рода искупление за грехи ("в поте лица твоего будешь есть хлеб твой") и не считает больше труд, в том числе и физический, занятием рабским. Однако высшей формой деятельности признается здесь та, что ведет к спасению души, а

она во многом сродни созерцанию: это молитва, богослужебный ритуал, чтение священных книг. И только в эпоху Возрождения творческая деятельность приобретает своего рода сакральный (священный) характер. С ее помощью человек не просто удовлетворяет свои сугубо земные нужды, он созидает новый мир, создает красоту, творит самое высокое, что есть в мире, - самого себя.

И не случайно именно в эпоху Возрождения впервые размывается та грань, которая раньше существовала между наукой (как постижением бытия), практически-технической деятельностью, которую именовали "искусством" и художественной фантазией. Инженер и художник теперь - это не просто "искусник", "техник", каким он был для античности и средних веков, а творец. Отныне художник подражает не просто созданиям Бога, но самому божественному творчеству. В творении Бога, то есть природных вещах, он стремится увидеть закон их построения. В науке такой подход мы находим у И. Кеплера, Г. Галилея, Б. Кавальери.

Ясно, что подобное понимание человека весьма далеко от античного, хотя гуманисты и осознают себя возрождающими античность. Водораздел между Ренессансом и античностью был проведен христианством, которое вырвало человека из космической стихии, связав его с трансцендентным Творцом мира. Личный, основанный на свободе союз с Творцом встал на место прежней - языческой - укорененности человека в космосе. Человеческая личность ("внутренний человек") приобрела невиданную ранее ценность. Но вся эта ценность личности в средние века покоилась на союзе человека с Богом, то есть не была автономной: сам по себе, в оторванности от Бога человек никакой ценности не имел.

В эпоху Возрождения человек стремится освободиться от своего трансцендентного корня, ища точку опоры не только в космосе, из которого он за это время как бы вырос, сколько в себе самом, в своей углубившейся душе и в своем - открывшемся ему теперь в новом свете - теле, через которое ему отныне по-иному видится и телесность вообще. Как ни парадоксально, но именно средневековое учение о воскресении человека во плоти привело к той "реабилитации" человека со всей его материальной телесностью, которая так характерна для Возрождения.

С антропоцентризмом связан характерный для Возрождения культ красоты, и не случайно как раз живопись, изображающая прежде всего прекрасное человеческое лицо и человеческое тело, становится в эту эпоху главенствующим видом искусства. У великих художников - Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэля мировосприятие Ренессанса получает наивысшее выражение.

4. Антропоцентризм и проблема личности

В эпоху Возрождения, как никогда раньше, возросла ценность отдельного человека. Ни в античности, ни в средние века не было такого жгучего интереса к человеческому существу во всем многообразии его проявлений. Выше всего в эту эпоху ставится своеобразие и уникальность каждого индивида. Изоощренный художественный вкус везде умеет распознать и подчеркнуть это своеобразие; оригинальность и непохожесть на других становится важнейшим признаком великой личности.

Нередко поэтому можно встретить утверждение, что именно в эпоху Возрождения вообще впервые формируется понятие личности как таковой. И в самом деле, если мы

отождествим понятие личности с понятием индивидуальности, то такое утверждение будет вполне правомерным. Однако в действительности понятие личности и индивидуальности следует различать. Индивидуальность - это категория эстетическая, в то время как личность - категория нравственно-этическая. Если мы рассматриваем человека с точки зрения того, как и чем он отличается от всех людей, то мы смотрим на него как бы извне, глазом художника; к поступкам человека мы прилагаем в этом случае только один критерий - критерий оригинальности. Что же касается личности, то в ней главное другое: способность различать добро и зло и поступать в соответствии с подобным различием. Вместе с этим появляется и второе важнейшее определение личности - способность нести ответственность за свои поступки. И далеко не всегда обогащение индивидуальности совпадает с развитием и углублением личности: эстетический и нравственно-этический аспекты развития могут существенно между собой расходиться. Так, богатое развитие индивидуальности в XIV- XVI веках нередко сопровождалось крайностями индивидуализма; самоценность индивидуальности означает абсолютизацию эстетического подхода к человеку.

5. Пантеизм как специфическая черта натурфилософии Возрождения

В эпоху Возрождения философия вновь обращается к изучению природы. Интерес к натурфилософии усиливается к концу XV - началу XVI века по мере того, как пересматривается средневековое отношение к природе как несамостоятельной сфере. На первый взгляд происходит возвращение к космоцентризму античного мышления. Однако в понимании природы, так же как и в трактовке человека, философия Возрождения имеет свою специфику. Эта специфика прежде всего сказывается в том, что природа трактуется пантеистически. В переводе с греческого "пантеизм" означает "всебожие". Христианский Бог здесь утрачивает свой трансцендентный характер; он как бы сливается с природой, а последняя тем самым обожествляется и приобретает черты, которые ей в такой мере не были свойственны в античности. Натурфилософы Возрождения, например знаменитый немецкий врач, алхимик и астролог Парацельс (1493-1541), видят в природе некое живое целое, пронизанное магическими силами, которые находят свое проявление не только в строении и функциях живых существ - растений, животных, человека, ангелов и демонов, но и в неодушевленных стихиях. Парацельс устанавливает особую систему аналогий между различными органами человека и животных, с одной стороны, и частями растений, строением минералов и движениями небесных светил - с другой. Вся природа, по Парацельсу, должна быть понята, исходя из трех алхимических элементов - ртути, серы и соли; ртуть соответствует духу, сера - душе, а соль - телу. Подобно тому как в человеке всеми отправлениями тела "заведует" душа, точно так же в каждой части природы находится некое одушевленное начало - архей, а потому для овладения силами природы необходимо постигнуть этот архей; войти с ним в своего рода магический контакт и научиться им управлять.

Такое магиико-алхимическое понимание природы характерно именно для XV-XVI веков. Хотя оно и имеет точки соприкосновения с античным представлением о природе как целостном и даже одушевленном космосе, но существенно отличается от этого представления своим активистским духом, стремлением управлять природой с помощью тайных, оккультных сил. Не случайно натурфилософы Возрождения критиковали античную науку, и прежде всего физику Аристотеля, которая представлялась им слишком рационалистичной и приземленной, поскольку была почти полностью лишена магического элемента и проводила строгое различие между одушевленными существами и неодушевленными стихиями - огнем, воздухом, водой и землей. Гораздо ближе к

возрожденческому способу мышления был неоплатонизм, тем более что он еще с XIII-XIV веков воспринимался как антитеза аристотелизма поздней схоластики. У неоплатоников натурфилософия заимствовала понятие мировой души, которое было отвергнуто в средние века как языческое, а теперь, напротив, все чаще ставилось на место трансцендентного христианского Бога. С помощью этого понятия натурфилософы стремились устранить идею творения: мировая душа представлялась как имманентная самой природе жизненная сила, благодаря которой природа обретает самостоятельность и не нуждается больше в потустороннем начале.

6. Возрожденческая трактовка диалектики. Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей

Одним из характерных представителей ренессансной философии был Николай Кузанский (1401-1464). Анализ его учения позволяет особенно ясно увидеть различия между древнегреческой и возрожденческой трактовками бытия.

Николай Кузанский, как и большинство философов его времени, ориентировался на традицию неоплатонизма. Однако при этом он переосмыслил учение неоплатоников, начиная с центрального для них понятия единого. У Платона и неоплатоников, как мы знаем, единое характеризуется через противоположность "иному", не-единому. Эта характеристика восходит к пифагорейцам и элеатам, противопоставлявшим единое множеству, предел - беспредельному. Николай Кузанский, разделяющий принципы христианского монизма, отвергает античный дуализм и заявляет, что "единому ничто не противоположно". А отсюда он делает характерный вывод: "единое есть все" - формула, звучащая пантеистически и прямо предваряющая пантеизм Джордано Бруно.

Эта формула неприемлема для христианского теизма, принципиально отличающего творение (все) от творца (единого); но, что не менее важно, она отличается и от концепции неоплатоников, которые никогда не отождествляли единое со "все". Вот тут и появляется новый, возрожденческий подход к проблемам онтологии. Из утверждения, что единое не имеет противоположности, Николай Кузанский делает вывод, что единое тождественно беспредельному, бесконечному. Бесконечное - это то, больше чего ничего не может быть. Поэтому оно характеризуется как "максимум", единое же - как "минимум". Николай Кузанский, таким образом, открыл принцип совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*) - максимума и минимума. Чтобы сделать более наглядным этот принцип, он обращается к математике, указывая, что при увеличении радиуса круга до бесконечности окружность превращается в бесконечную прямую. У такого максимального круга диаметр становится тождественным окружности, более того - с окружностью совпадает не только диаметр, но и центр, а тем самым точка (минимум) и бесконечная прямая (максимум) представляют собой одно и то же. Аналогично обстоит дело с треугольником: если одна из его сторон бесконечна, то и другие две тоже будут бесконечными. Таким образом доказывается, что бесконечная линия есть и треугольник, и круг, и шар.

Совпадение противоположностей является важнейшим методологическим принципом философии Николая Кузанского, что делает его одним из родоначальников новоевропейской диалектики. У Платона, одного из крупнейших диалектиков античности, мы не находим учения о совпадении противоположностей, поскольку для древнегреческой философии характерен дуализм, противопоставление идеи (или формы) и материи, единого и беспредельного. Напротив, у Николая Кузанского место единого

теперь занимает понятие актуальной бесконечности, которое и есть, собственно, совмещение противоположностей - единого и беспредельного.

Проведенное, хотя и не всегда последовательно, отождествление единого с бесконечным впоследствии повлекло за собой перестройку принципов не только античной философии и средневековой теологии, но и античной и средневековой науки - математики и астрономии.

Ту роль, какую у греков играло неделимое (единица), вносящее меру, предел как в сущее в целом, так и в каждый род сущего, у Николая Кузанского выполняет бесконечное - теперь на него возложена функция быть мерой всего сущего. Если бесконечность становится мерой, то парадокс оказывается синонимом точного знания. И в самом деле, вот что вытекает из принятых мыслителем предпосылок: "...если бы одна бесконечная линия состояла из бесконечного числа отрезков в пядь, а другая - из бесконечного числа отрезков в две пяди, они все-таки с необходимостью были бы равны, поскольку бесконечность не может быть больше бесконечности" [1]. Как видим, перед лицом бесконечности всякие конечные различия исчезают, и двойка становится равна единице, тройке и любому другому числу.

1 Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 73.

В геометрии, как показывает Николай Кузанский, дело обстоит так же, как и в арифметике. Различение рациональных и иррациональных отношений, на котором держалась геометрия греков, он объявляет имеющим значение только для низшей умственной способности - рассудка, а не разума. Вся математика, включая арифметику, геометрию и астрономию, есть, по его убеждению, продукт деятельности рассудка; рассудок как раз и выражает свой основной принцип в виде запрета противоречия, то есть запрета совмещать противоположности. Николай Кузанский возвращает нас к Зенону с его парадоксами бесконечности, с тем, однако, различием, что Зенон видел в парадоксах орудие разрушения ложного знания, а Николай Кузанский - средство созидания истинного. Правда, само это знание имеет особый характер - оно есть "умудренное неведение".

Тезис о бесконечном как мере вносит преобразования и в астрономию. Если в области арифметики и геометрии бесконечное как мера превращает знание о конечных соотношениях в приблизительное, то в астрономию эта новая мера вносит, кроме того, еще и принцип относительности. И в самом деле: так как точное определение размеров и формы мироздания может быть дано лишь через отнесение его к бесконечности, то в нем не могут быть различены центр и окружность. Рассуждение Николая Кузанского помогает понять связь между философской категорией единого и космологическим представлением древних о наличии центра мира, а тем самым - о его конечности. Осуществленное им отождествление единого с беспредельным разрушает ту картину космоса, из которой исходили не только Платон и Аристотель, но и Птолемей и Архимед. Для античной науки и большинства представителей античной философии космос был очень большим, но конечным телом. А признак конечности тела - это возможность различить в нем центр и периферию, "начало" и "конец". Согласно Николаю Кузанскому, центр и окружность космоса - это Бог, а потому хотя мир не

бесконечен, однако его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут.

7. Бесконечная Вселенная Н. Коперника и Дж. Бруно. Гелиоцентризм

Приведенные выше положения противоречат принципам аристотелевской физики, основанной на различии высшего - надлунного и низшего - подлунного миров. Николай Кузанский разрушает конечный космос античной и средневековой науки, в центре которого находится неподвижная Земля. Тем самым он подготавливает коперниканскую революцию в астрономии, устранив геоцентризм аристотелевско-птолемеевской картины мира. Вслед за Николаем Кузанским Николай Коперник (1473-1543) пользуется принципом относительности и на нем основывает новую астрономическую систему.

Характерная для Николая Кузанского тенденция мыслить высшее начало бытия как тождество противоположностей (единого и бесконечного) была результатом пантеистически окрашенного сближения Бога с миром, Творца с творением. Эту тенденцию еще более углубил Джордано Бруно (1548-1600), создав последовательно пантеистическое учение, враждебное средневековому теизму. Бруно опирался не

только на Николая Кузанского, но и на гелиоцентрическую астрономию Коперника. Согласно учению Коперника, Земля, во-первых, вращается вокруг своей оси, чем объясняется смена дня и ночи, а также движение звездного неба. Во-вторых, Земля вращается вокруг Солнца, помещенного Коперником в центр мира. Таким образом, Коперник разрушает важнейший принцип аристотелевской физики и космологии, отвергая вместе с ним и представление о конечности космоса. Как и Николай Кузанский, Коперник считает, что Вселенная неизмерима и безгранична; он называет ее "подобной бесконечности", одновременно показывая, что размеры Земли по сравнению с размерами Вселенной исчезающе малы.

Отождествляя космос с бесконечным божеством, Бруно получает и бесконечный космос. Снимая, далее, границу между Творцом и творением, он разрушает и традиционную противоположность формы - как начала неделимого, а потому активного и творческого, с одной стороны, и материи как начала беспредельного, а потому пассивного - с другой. Бруно, таким образом, не только передает самой природе то, что в средние века приписывалось Богу, а именно активный, творческий импульс. Он идет значительно дальше, отнимая у формы и передавая материи то начало жизни и движения, которое со времен Платона и Аристотеля считалось присущим именно форме. Природа, согласно Бруно, есть "Бог в вещах".

Неудивительно, что учение Бруно было осуждено церковью как еретическое. Инквизиция требовала, чтобы итальянский философ отрекся от своего учения. Однако Бруно предпочел смерть отречению и был сожжен на костре.

Новое понимание соотношения между материей и формой свидетельствует о том, что в XVI веке сформировалось сознание, существенно отличное от античного. Если для древнегреческого философа предел выше беспредельного, завершенное и целое прекраснее незавершенного, то для философа эпохи Возрождения возможность богаче актуальности, движение и становление предпочтительнее неподвижно-неизменного бытия. И не случайно в этот период особо притягательным оказывается понятие

бесконечного: парадоксы актуальной бесконечности играют роль своего рода метода не только у Николая Кузанского и Бруно, но и у таких выдающихся ученых конца XVI - начала XVII века, как Г. Галилей и Б. Кавальери.

Глава 5

Философия Нового времени: наукоцентризм

- Научная революция и философия XVII века
- Философия Просвещения
- И. Кант: от субстанции к субъекту, от бытия к деятельности
- Послекантовский немецкий идеализм. Диалектика и принцип историзма. Антропологизм Л. Фейербаха
- Философия К. Маркса и Ф. Энгельса (от классической философии к изменению мира)
- Позитивизм (от классической философии к научному знанию)
- А. Шопенгауэр и Ф. Ницше (от классической философии к иррационализму и нигилизму)

1. Научная революция и философия XVII века

- Ф. Бэкон: номинализм и эмпиризм. Знание - сила
- Разработка индуктивного метода
- Субъективные особенности сознания как источник заблуждений
- Р. Декарт: очевидность как критерий истины. "Мыслю, следовательно, существую"
- Метафизика Р. Декарта: субстанции и их атрибуты. Учение о врожденных идеях
- Номинализм Т. Гоббса
- Б. Спиноза: учение о субстанции
- Г. Лейбниц: учение о множественности субстанций
- Учение о бессознательных представлениях
- "Истины разума" и "истины факта". Связь гносеологии с онтологией в философии XVII века

XVII век открывает следующий период в развитии философии, который принято называть философией Нового времени. Начавшийся еще в эпоху Возрождения процесс разложения феодального общества расширяется и углубляется в XVII веке.

В последней трети XVI - начале XVII века происходит буржуазная революция в Нидерландах, сыгравшая важную роль в развитии капиталистических отношений в протестантских странах. С середины XVII века (1642- 1688) буржуазная революция разворачивается в Англии, наиболее развитой в промышленном отношении европейской стране. Эти ранние буржуазные революции были подготовлены развитием мануфактурного производства, пришедшего на смену ремесленному труду. Переход к мануфактуре способствовал быстрому росту производительности труда, поскольку мануфактура базировалась на кооперации работников, каждый из которых выполнял отдельную функцию в расчлененном на мелкие частичные операции процессе производства.

Развитие нового - буржуазного - общества порождает изменения не только в экономике, политике и социальных отношениях, оно меняет и сознание людей. Важнейшим фактором такого изменения общественного сознания оказывается наука, и прежде всего экспериментально-математическое естествознание, которое как раз в XVII веке переживает период своего становления: не случайно XVII век обычно называют эпохой научной революции.

В XVII веке разделение труда в производстве вызывает потребность в рационализации производственных процессов, а тем самым - в развитии науки, которая могла бы эту рационализацию стимулировать.

Развитие науки Нового времени, как и социальные преобразования, связанные с разложением феодальных общественных порядков и ослаблением влияния церкви, вызвали к жизни новую ориентацию философии. Если в средние века она выступала в союзе с богословием, а в эпоху Возрождения - с искусством и гуманитарным знанием, то теперь она опирается главным образом на науку.

Поэтому для понимания проблем, которые стояли перед философией XVII века, надо учитывать, во-первых, специфику нового типа науки - экспериментально-математического естествознания, основы которого закладываются в этот период. И во-вторых, поскольку наука занимает ведущее место в мировоззрении этой эпохи, то и в философии на первый план выходят проблемы теории познания - гносеологии.

Уже в эпоху Возрождения, как мы видели, средневековая схоластическая образованность была одним из предметов постоянной критики. Эта критика еще более остро ведется в XVII веке. Однако при этом, хотя и в новой форме, продолжается старая, идущая еще от средних веков полемика между двумя направлениями в философии: номиналистическим, опирающимся на опыт, и рационалистическим, выдвигающим в качестве наиболее достоверного познание с помощью разума. Эти два направления в XVII веке предстают как эмпиризм и рационализм.

Ф. Бэкон: номинализм и эмпиризм. Знание - сила

Родоначальником эмпиризма, всегда имевшего своих приверженцев в Великобритании, был английский философ Фрэнсис Бэкон (1561-1626). Как и большинство мыслителей протестантской ориентации, Бэкон, считая задачей философии создание нового метода научного познания, переосмысливает предмет и задачи науки, как ее понимали в средние века. Цель научного знания - в принесении пользы человеческому роду; в отличие от тех, кто видел в науке самоцель, Бэкон подчеркивает, что наука служит жизни и практике и только в этом находит свое оправдание. Общая задача всех наук - увеличение власти человека над природой. Те, кто относились к природе созерцательно, склонны были, как правило, видеть в науке путь к более углубленному и просветленному разумом созерцанию природы. Подобный подход был характерен для античности. Бэкон резко осуждает такое понимание науки. Наука - средство, а не цель сама по себе; ее миссия в том, чтобы познать причинную связь природных явлений ради использования этих явлений для блага людей. "...Речь идет, - говорил Бэкон, имея в виду назначение науки, - не только о созерцательном благе, но поистине о достоянии и счастье человеческом и о всяческом могуществе и практике. Ибо человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько охватил в порядке природы делом и размышлением; и

свыше этого он не знает и не может. Никакие силы не могут разорвать или раздробить цепь причин; и природа побеждается только подчинением ей. Итак, два человеческих стремления - к знанию и могуществу - поистине совпадают в одном и том же..." [1] Бэкону принадлежит знаменитый афоризм: "Знание - сила", в котором отразилась практическая направленность новой науки.

1 Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 83.

В этом стремлении обратить взор науки к земле, к познанию природных явлений, которые нам открывают чувства, сказалась как общая духовная атмосфера нарождающегося капитализма, так и, в частности, протестантизм. Именно в протестантизме, начиная с самих его основателей - Мартина Лютера и Жана Кальвина, акцент ставится на невозможность с помощью разума постигнуть то, что относится к сфере божественного, поскольку трансцендентный Бог составляет предмет веры, а не знания. Лютер был резким критиком схоластики, которая, по его мнению, пыталась с помощью разума дать рациональное обоснование истин откровения, доступных только вере. Разведение веры и знания, характерное для протестантизма в целом, привело к сознательному стремлению ограничить сферу применения разума миром "земных вещей". Под этим понималось прежде всего практически ориентированное познание природы.

Отсюда уважение к любому труду - как крестьянскому, так и ремесленному, как к деятельности предпринимателя, так и к деятельности землекопа. Отсюда же вытекает и признание особой ценности всех технических и научных изобретений и усовершенствований, которые способствуют облегчению труда и стимулируют материальный прогресс. Особенно ярко все это видно именно у Бэкона. Он ориентирует науку на поиск своих открытий не в книгах, а в поле, в мастерской, у кузнечных горнов. Знание, не приносящее практических плодов, Бэкон считает ненужной роскошью.

Разработка индуктивного метода

Но для того чтобы овладеть природой и поставить ее на службу человеку, необходимо, по убеждению английского философа, в корне изменить научные методы исследования. В средние века, да и в античности, наука, по мнению Бэкона, пользовалась главным образом дедуктивным методом, образцом которого является силлогистика Аристотеля. С помощью дедуктивного метода мысль движется от очевидных положений (аксиом) к частным выводам. Такой метод, считает Бэкон, не является результативным, он мало подходит для познания природы. Всякое познание и всякое изобретение должны опираться на опыт, то есть двигаться от изучения единичных фактов к общим положениям. А такой метод носит название индуктивного. Индукция (что в переводе значит "наведение") была описана Аристотелем, но последний не придавал ей такого универсального значения, как Бэкон.

Простейшим случаем индуктивного метода является так называемая полная индукция, когда перечисляются все предметы данного класса и обнаруживается присущее им свойство. Так, может быть сделан индуктивный вывод о том, что в этом саду вся сирень белая. Однако в науке роль полной индукции не очень велика. Гораздо чаще приходится прибегать к неполной индукции, когда на основе наблюдения конечного числа фактов делается общий вывод относительно всего класса данных явлений. Классический пример

такого вывода - суждение "все лебеди белы"; такое суждение кажется достоверным только до тех пор, пока нам не попадается черный лебедь. Стало быть, в основе неполной индукции лежит заключение по аналогии; а оно всегда носит лишь вероятный характер, но не обладает строгой необходимостью. Пытаясь сделать метод неполной индукции по возможности более строгим и тем самым создать "истинную индукцию", Бэкон считает необходимым искать не только факты, подтверждающие определенный вывод, но и факты, опровергающие его.

Таким образом, естествознание должно пользоваться двумя средствами: перечислением и исключением, причем главное значение имеют именно исключения. Должны быть собраны по возможности все случаи, где присутствует данное явление, а затем все, где оно отсутствует. Если удастся найти какой-либо признак, который всегда сопровождает данное явление и который отсутствует, когда этого явления нет, то такой признак можно считать "формой", или "природой" данного явления. С помощью своего метода Бэкон, например, нашел, что "формой" теплоты является движение мельчайших частиц тела.

Творчество Бэкона оказало сильное влияние на ту общую духовную атмосферу, в которой формировалась наука и философия XVII века, особенно в Англии. Не случайно его призыв обратиться к опыту стал лозунгом для основателей Лондонского естественно-научного общества, куда вошли творцы новой науки - Р. Бойль, Р. Гук, И. Ньютон и другие.

Однако нельзя не отметить, что английский философ сделал чрезмерный акцент на эмпирических методах исследования, недооценив при этом роль рационального начала в познании, и прежде всего - математики. Поэтому развитие естествознания в XVII веке пошло не совсем по тому пути, который ему предначертал Бэкон. Индуктивный метод, как бы тщательно он ни был отработан, все же в конечном счете не может дать всеобщего и необходимого знания, к какому стремится наука. И хотя призыв Бэкона обратиться к опыту был услышан и поддержан - прежде всего его соотечественниками, однако экспериментально-математическое естествознание нуждалось в разработке особого типа эксперимента, который мог бы служить основой для применения математики к познанию природы.

Такой эксперимент разрабатывался в рамках механики - отрасли математики, ставшей ведущей областью нового естествознания.

Античная и средневековая физика, основы которой заложил Аристотель, не была математической наукой: она опиралась, с одной стороны, на метафизику, а с другой - на логику. Одной из причин того, почему при изучении природных явлений ученые не опирались на математику, было убеждение, что математика не может изучать движение, составляющее главную характеристику природных процессов. В XVII веке усилиями И. Кеплера, Г. Галилея и его учеников - Б. Кавальери и Э. Торричелли - развивается новый математический метод бесконечно малых, получивший впоследствии название дифференциального исчисления. Этот метод вводит принцип движения в саму математику, благодаря чему она оказывается подходящим средством для изучения физических процессов. Как мы уже знаем, одной из философских предпосылок создания метода бесконечно малых было учение Николая Кузанского о совпадении противоположностей, которое оказало влияние на Галилея и его учеников.

Оставалась, однако, еще одна проблема, которую предстояло решить для того, чтобы стала возможной механика. Согласно античному и средневековому представлению,

математика имеет дело с идеальными объектами, какие в чистом виде в природе не встречаются; напротив, физика изучает сами реальные, природные объекты, а потому строго количественные методы математики в физике неприемлемы. Одним из тех, кто взялся за решение этой проблемы, был опять-таки Галилей. Итальянский ученый пришел к мысли, что реальные физические объекты можно изучать при помощи математики, если удастся на основе эксперимента сконструировать идеальные модели этих физических объектов. Так, изучая закон падения тел, Галилей строит эксперимент, вводя понятия абсолютно гладкой (то есть идеальной) плоскости, абсолютно круглого (идеального) тела, а также движения без сопротивления (движения в пустоте) и. т. д. Изучение идеальных образований можно осуществить с помощью новой математики. Таким путем происходит сближение физического объекта с математическим, составляющее предпосылку классической механики.

Совершенно очевидно, что эксперимент имеет мало общего с непосредственным наблюдением, к которому по преимуществу обращалось естествознание предшествующего периода. Неудивительно, что проблема конструирования идеальных объектов, составляющая теоретическую основу эксперимента, стала одной из центральных также и в философии XVII века. Эта проблема составила предмет исследований представителей рационалистического направления, прежде всего французского философа Рене Декарта (или в латинизированном написании - Картезия) (1596-1650).

Стремясь дать строгое обоснование нового естествознания, Декарт поднимает вопрос о природе человеческого познания вообще. В отличие от Бэкона, он подчеркивает значение рационального начала в познании, поскольку лишь с помощью разума человек в состоянии получить достоверное и необходимое знание. Если к Бэкону восходит традиция европейского эмпиризма, апеллирующая к опыту, то Декарт стоит у истоков рационалистической традиции Нового времени.

Субъективные особенности сознания как источник заблуждений

Есть, однако, характерная особенность, одинаково присущая как эмпиризму, так и рационализму. Ее можно обозначить как онтологизм, роднящий философию XVII века - при всей ее специфике - с предшествующей мыслью. Хотя в центре внимания новой философии стоят проблемы теории познания, однако большинство мыслителей полагают, что человеческий разум в состоянии познать бытие, что наука и соответственно философия, поскольку она является научной, раскрывает действительное строение мира, закономерности природы.

Правда, достигнуть такого истинного, объективного знания человеку, по мнению философов XVII века, не так-то легко: человек подвержен заблуждениям, источником которых являются особенности самого познающего субъекта. Отсюда необходимо найти средство для устранения этих субъективных помех, которые Бэкон называл "идолами" или "призраками" и освобождение от которых составляет предмет критической работы философа и ученого. Идолы - это различного рода предрассудки, или предрасположения, которыми обременено сознание человека. Существуют, по Бэкону, идолы пещеры, идолы театра, идолы площади и, наконец, идолы рода. Идолы пещеры связаны с индивидуальными особенностями людей, с их психологическим складом, склонностями и пристрастиями, воспитанием и т.д. В этом смысле каждый человек смотрит на мир как бы из своей пещеры, и это приводит к субъективному искажению картины мира. Однако

от этих идолов сравнительно нетрудно освободиться. Труднее поддаются устранению призраки театра, источник которых - вера в авторитеты, мешающая людям без предубеждения самим исследовать природу. По убеждению Бэкона, развитию естественных наук особенно мешает догматическая приверженность Аристотелю, высшему научному авторитету средних веков. Нелегко победить также идолов площади, источник которых - само общение людей, предполагающее использование языка. Вместе с языком мы бессознательно усваиваем все предрассудки прошлых поколений, осевшие в выражениях языка, и тем самым опять-таки оказываемся в плену заблуждений. Однако самыми опасными оказываются идолы рода, поскольку они коренятся в самой человеческой сущности, в чувствах и особенно в разуме человека и освободиться от них всего труднее. Бэкон уподобляет человеческий ум неровному зеркалу, изогнутость которого искажает все, что в нем отражается. Примером такой "изогнутости" Бэкон считает стремление человека истолковать природу по аналогии с самим собой, откуда рождается самое скверное из заблуждений - телеологическое понимание вещей. Телеология (от греч. слова "telos" - цель) представляет собой объяснение через цель, когда вместо вопроса "почему?" ставится вопрос "для чего?".

Телеологическое рассмотрение природы было в XVII веке препятствием на пути нового естествознания, а потому и оказывалось предметом наиболее острой критики со стороны ведущих мыслителей этой эпохи. Наука должна открывать механическую причинность природы, а потому следует ставить природе не вопрос "для чего?", а вопрос "почему?".

В XVII веке происходит процесс, в известном смысле аналогичный тому, какой мы наблюдали в период становления античной философии. Как в VI и V веках до н.э. философы подвергали критике мифологические представления, называя их "мнением" в противоположность "знанию", так и теперь идет критика средневекового, а нередко и возрожденческого сознания, и потому вновь так остро стоит проблема предрассудков и заблуждений. Критическая функция философии снова выходит на первый план. Не случайно поэтому не только Бэкон, но и Декарт начинает свое философское построение именно с критики, которая носит у него форму универсального сомнения - сомнения не только в истинности наших знаний, но и вообще в реальном существовании самого мира.

Р. Декарт: очевидность как критерий истины. "Мыслю, следовательно, существую"

Декартовское сомнение призвано снести здание прежней традиционной культуры и отменить прежний тип сознания, чтобы тем самым расчистить почву для постройки нового здания - культуры рациональной в самом своем существе. Антитрадиционализм - вот альфа и омега философии Декарта. Когда мы говорим о научной революции XVII века, то именно Декарт являет собой тип тех революционеров, усилиями которых и была создана наука Нового времени, но и не только она: речь шла о создании нового типа общества и нового типа человека, что вскоре и обнаружилось в сфере социально-экономической, с одной стороны, и в идеологии Просвещения - с другой. Вот принцип новой культуры, как его с предельной четкостью выразил сам Декарт: "...никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью... включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и столь отчетливо, что не дает мне никакого повода подвергать их сомнению" [1].

1 Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 272.

Принцип очевидности тесно связан с антитрадиционализмом Декарта. Истинное знание мы должны получить для того, чтобы руководствоваться им также и в практической жизни, в своем жизнестроительстве. То, что прежде происходило стихийно, должно отныне стать предметом сознательной и целенаправленной воли, руководствующейся принципами разума. Человек призван контролировать историю во всех ее формах, начиная от строительства городов, государственных учреждений и правовых норм и кончая наукой. Преведняя наука выглядит, по Декарту, так, как древний город с его внеплановыми постройками, среди них, впрочем, встречаются и здания удивительной красоты, но здесь неизменно кривые и узкие улочки; новая наука должна создаваться по единому плану и с помощью единого метода. Вот этот метод и создает Декарт, убежденный в том, что применение последнего сулит человечеству неведомые прежде возможности, что он сделает людей "хозяевами и господами природы".

Однако неверно думать, что, критикуя традицию, сам Декарт начинает с нуля. Его собственное мышление тоже укоренено в традиции; отбрасывая одни аспекты последней, Декарт опирается на другие. Философское творчество никогда не начинается на пустом месте.

Связь учения Декарта с предшествующей философией обнаруживается уже в самом его исходном пункте. Декарт убежден, что создание нового метода мышления требует прочного и незыблемого основания. Такое основание должно быть найдено в самом разуме, точнее, в его внутреннем первоисточнике - в самосознании. "Мыслю, следовательно, существую" ("Cogito ergo sum") - вот самое достоверное из всех суждений. Но, выдвигая это суждение как самое очевидное, Декарт, в сущности, идет за Августином, в полемике с античным скептицизмом указавшим на невозможность усомниться по крайней мере в существовании самого сомневающегося. И это не просто случайное совпадение: тут сказывается общность в понимании онтологической значимости "внутреннего человека", которое получает свое выражение в самосознании. Не случайно категория самосознания, играющая центральную роль в новой философии, в сущности, была незнакома античности: значимость сознания - продукт христианской цивилизации. И действительно, чтобы суждение "Мыслю, следовательно, существую" приобрело значение исходного положения философии, необходимы, по крайней мере, два допущения. Во-первых, восходящее к античности (прежде всего к платонизму) убеждение в онтологическом (в плане бытия) превосходстве умопостигаемого мира над чувственным, ибо сомнению у Декарта подвергается прежде всего мир чувственный, включая небо, землю и даже наше собственное тело. Во-вторых, чуждое в такой мере античности и рожденное христианством сознание высокой ценности "внутреннего человека", человеческой личности, отлившееся позднее в категорию "Я". В основу философии Нового времени, таким образом, Декарт положил не просто принцип мышления как объективного процесса, каким был античный Логос, а именно субъективно переживаемый и сознаваемый процесс мышления, такой, от которого невозможно отделить мыслящего. "...Нелепо, - пишет Декарт, - полагать несуществующим то, что мыслит, в то время пока оно мыслит..." [2].

2 Там же. С. 428.

Однако есть и серьезное различие между картезианской и августианианской трактовкой самосознания. Декарт исходит из самосознания как некоторой чисто субъективной достоверности, рассматривая при этом субъект гносеологически, то есть как то, что противостоит объекту. Расщепление всей действительности на субъект и объект - вот то

принципиальное новое, что в таком аспекте не знала ни античная, ни средневековая философия. Противопоставление субъекта объекту характерно не только для рационализма, но и для эмпиризма XVII века. Благодаря этому противопоставлению гносеология, то есть учение о знании, выдвигается на первый план в XVII веке, хотя, как мы отмечали, связь со старой онтологией не была полностью утрачена.

С противопоставлением субъекта объекту связаны у Декарта поиски достоверности знания в самом субъекте, в его самосознании. И тут мы видим еще один пункт, отличающий Декарта от Августина. Французский мыслитель считает самосознание ("Мыслю, следовательно, существую") той точкой, отправляясь от которой и основываясь на которой можно воздвигнуть все остальное знание. "Я мыслю", таким образом, есть как бы та абсолютно достоверная аксиома, из которой должно вырасти все здание науки, подобно тому как из небольшого числа аксиом и постулатов выводятся все положения евклидовой геометрии.

Аналогия с геометрией здесь вовсе не случайна. Для рационализма XVII века, включая Р. Декарта, Н. Мальбранша, Б. Спинозу, Г. Лейбница, математика является образцом строгого и точного знания, которому должна подражать и философия, если она хочет быть наукой. А что философия должна быть наукой, и притом самой достоверной из наук, в этом у большинства философов той эпохи не было сомнения. Что касается Декарта, то он сам был выдающимся математиком, создателем аналитической геометрии. И не случайно именно Декарту принадлежит идея создания единого научного метода, который у него носит название "универсальной математики" и с помощью которого Декарт считает возможным построить систему науки, могущей обеспечить человеку господство над природой. А что именно господство над природой является конечной целью научного познания, в этом Декарт вполне согласен с Бэконом.

Метод, как его понимает Декарт, должен превратить познание в организованную деятельность, освободив его от случайности, от таких субъективных факторов, как наблюдательность или острый ум, с одной стороны, удача и счастливое стечение обстоятельств - с другой. Образно говоря, метод превращает научное познание из кустарного промысла в промышленность, из спорадического и случайного обнаружения истин - в систематическое и планомерное их производство. Метод позволяет науке ориентироваться не на отдельные открытия, а идти, так сказать, "сплошным фронтом", не оставляя лагун или пропущенных звеньев. Научное знание, как его предвидит Декарт, - это не отдельные открытия, соединяемые постепенно в некоторую общую картину природы, а создание всеобщей понятийной сетки, в которой уже не представляет никакого труда заполнить отдельные ячейки, то есть обнаружить отдельные истины. Процесс познания превращается в своего рода поточную линию, а в последней, как известно, главное - непрерывность. Вот почему непрерывность - один из важнейших принципов метода Декарта.

Согласно Декарту, математика должна стать главным средством познания природы, ибо само понятие природы Декарт существенно преобразовал, оставив в нем только те свойства, которые составляют предмет математики: протяжение (величину), фигуру и движение. Чтобы понять, каким образом Декарт дал новую трактовку природы, рассмотрим особенности его метафизики.

Метафизика Р. Декарта: субстанции и их атрибуты. Учение о врожденных идеях

Центральным понятием рационалистической метафизики является понятие субстанции, корни которого лежат в античной онтологии.

Декарт определяет субстанцию как вещь (под "вещью" в этот период понимали не эмпирически данный предмет, не физическую вещь, а всякое сущее вообще), которая не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя. Если строго исходить из этого определения, то субстанцией, по Декарту, является только Бог, а к сотворенному миру это понятие можно применить лишь условно, с целью отличить среди сотворенных вещей те, которые для своего существования нуждаются "лишь в обычном содействии Бога" [1], от тех, которые для этого нуждаются в содействии других творений, а потому носят название качеств и атрибутов, а не субстанций.

1 Декарт Р. Избранные произведения. С. 448.

Сотворенный мир Декарт делит на два рода субстанций - духовные и материальные. Главное определение духовной субстанции - ее неделимость, важнейший признак материальной - делимость до бесконечности. Здесь Декарт, как нетрудно увидеть, воспроизводит античное понимание духовного и материального начал, понимание, которое в основном унаследовало и средневековье. Таким образом, основные атрибуты субстанций - это мышление и протяжение, остальные их атрибуты производны от этих первых: воображение, чувство, желание - модусы мышления; фигура, положение, движение - модусы протяжения.

Нематериальная субстанция имеет в себе, согласно Декарту, идеи, которые присущи ей изначально, а не приобретены в опыте, а потому в XVII веке их называли врожденными. В учении о врожденных идеях по-новому было развито платоновское положение об истинном знании как припоминании того, что запечатлелось в душе, когда она пребывала в мире идей. К врожденным Декарт относил идею Бога как существа всесовершенного, затем - идеи чисел и фигур, а также некоторые общие понятия, как, например, известную аксиому: "Если к равным величинам прибавить равные, то получаемые при этом итоги будут равны между собой", или положение "Из ничего ничего не происходит". Эти идеи и истины рассматриваются Декартом как воплощение естественного света разума.

С XVII века начинается длительная полемика вокруг вопроса о способе существования, о характере и источниках врожденных идей. Врожденные идеи рассматривались рационалистами в качестве условия возможности всеобщего и необходимого знания, то есть науки и научной философии.

Что же касается материальной субстанции, главным атрибутом которой является протяжение, то ее Декарт отождествляет с природой, а потому с полным основанием заявляет, что все в природе подчиняется чисто механическим законам, которые могут быть открыты с помощью математической науки - механики. Из природы Декарт, так же как и Галилей, полностью изгоняет понятие цели, на котором основывалась аристотелевская физика, а также космология, и соответственно понятия души и жизни, центральные в натурфилософии эпохи Возрождения. Именно в XVII веке формируется та механистическая картина мира, которая составляла основу естествознания и философии вплоть до начала XIX века.

Дуализм субстанций позволяет, таким образом, Декарту создать материалистическую физику как учение о протяженной субстанции и идеалистическую психологию как учение о субстанции мыслящей. Связующим звеном между ними оказывается у Декарта Бог, который вносит в природу движение и обеспечивает постоянство всех ее законов.

Декарт оказался одним из творцов классической механики. Отождествив природу с протяжением, он создал теоретический фундамент для тех идеализаций, которыми пользовался Галилей, не сумевший еще объяснить, на каком основании мы можем применять математику для изучения природных явлений. До Декарта никто не отважился отождествить природу с протяжением, то есть с чистым количеством. Не случайно именно Декартом в наиболее чистом виде было создано представление о природе как о гигантской механической системе, приводимой в движение божественным "толчком". Таким образом, метод Декарта оказался органически связанным с его метафизикой.

Номинализм Т. Гоббса

В противоположность рационалистической метафизике Декарта принципы эмпиризма, провозглашенные Бэконом, получили свое дальнейшее развитие у английского философа Томаса Гоббса (1588-1679). Гоббс - классический представитель номинализма; согласно его учению, реально существуют только единичные вещи, а общие понятия суть лишь имена вещей. Всякое знание поэтому имеет своим источником опыт; только один род опыта, по Гоббсу, есть восприятие, или первичное знание, а другой - знание об именах вещей. Источник этого второго опыта - ум, который сводится, таким образом, к способности именованию вещей и связывания имен, то есть правильного употребления слов. Предметом философии Гоббс считает тело, возникновение которого мы можем постичь с помощью научных понятий. Что же касается духовных субстанций, то, даже если бы они и существовали, они, по словам Гоббса, были бы непознаваемы. Но и само существование их Гоббс отрицает, поскольку не признает бестелесных духов. "Под словом дух мы понимаем естественное тело, до того тонкое, что оно не действует на наши чувства, но заполняющее пространство..." [1].

1 Гоббс Г. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 498.

Критикуя учение Декарта о врожденных идеях, Гоббс в то же время не принимал и понятие субстанции - не только духовной, но и материальной: таков логичный вывод из предпосылок номинализма, оказавшегося одним из источников механистического материализма XVIII века.

Б. Спиноза: учение о субстанции

Слабым пунктом учения Декарта был неопределенный статус субстанций: с одной стороны, подлинным бытием обладала только бесконечная субстанция - Бог, а конечные, то есть сотворенные, субстанции находились в зависимости от бесконечной. Это затруднение попытался преодолеть нидерландский философ Бенедикт Спиноза (1632-1677), испытавший на себе сильное влияние Декарта, но не принявший его дуализма и создавший монистическое учение о единой субстанции, которую он назвал Богом или природой. Спиноза не принимает субстанциальности единичных вещей и в этом смысле противостоит традиции номинализма и эмпиризма. Его учение - пример

крайнего реализма (в средневековом его понимании), переходящего в пантеизм. Спиноза определяет субстанцию как причину самой себя (*causa sui*), то есть как то, что существует через само себя и познается из самого себя. Именуя субстанцию Богом или природой, Спиноза тем самым подчеркивает, что это не Бог теистических религий, он не есть личность, наделенная сознанием, могуществом и волей, не есть Творец природных вещей. Бог Спинозы - бесконечная безличная сущность, главным определением которой является существование, бытие в качестве начала и причины всего сущего. Представление о слиянии Бога и природы, которое лежит в основе учения Спинозы, называется пантеизмом; Спиноза продолжает ту традицию, которая была намечена у Николая Кузанского и развернута у Бруно.

Мышление и протяжение, согласно Спинозе, суть атрибуты субстанции, а единичные вещи - как мыслящие существа, так и протяженные предметы - это модусы (видоизменения) субстанции. Уже у Декарта было развито учение о своего рода параллелизме материальной и духовной субстанций. Согласно Декарту, каждому состоянию и изменению в материальной субстанции (например, в человеческом теле) соответствует изменение в субстанции духовной (в человеческих чувствах, желаниях, мыслях). Сами субстанции, по Декарту, не могут непосредственно влиять друг на друга, но их действия строго скорректированы благодаря Богу, наподобие того, как два (или несколько) часовых механизма могут показывать одно и то же время, будучи заведены мастером, который синхронизировал их часовые стрелки. Аналогичное рассуждение мы находим у Спинозы: все явления в физическом мире, будучи модусами атрибута протяжения, развиваются в той же последовательности, как и все модусы в сфере мышления. Поэтому порядок и связь идей, по словам Спинозы, соответствует порядку и связи вещей, причем и те и другие суть только следствия божественной сущности. Отсюда вытекает спинозовское определение души как идеи человеческого тела.

Весь мировой процесс, таким образом, совершается в силу абсолютной необходимости, и человеческая воля ничего не в состоянии здесь изменить. Спиноза вообще не признает такой способности, как воля: единичная человеческая душа не есть нечто самостоятельное, она не есть субстанция, дух человека - это не что иное, как модус мышления, а потому, согласно Спинозе, "воля и разум - одно и то же" [1]. Человек может только постигнуть ход мирового процесса, чтобы сообразовать с ним свою жизнь и свои желания, полагает Спиноза. В этом сказалась известная близость его миросозерцания учению стоиков. "Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать" - вот максима спинозовской этики.

1 Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 447.

Г. Лейбниц: учение о множественности субстанций

Учению Спинозы о единой субстанции, модусами которой являются все единичные вещи и существа, немецкий философ Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646-1716) противопоставил учение о множественности субстанций. Тем самым Лейбниц попытался провести в рационалистической метафизике XVII века восходящее к Аристотелю номиналистическое представление о реальности единичного.

Плюрализм субстанций Лейбниц сознательно противопоставил пантеистическому монизму Спинозы. Самостоятельно существующие субстанции получили у Лейбница название монад. (Напомним, что "монада" в переводе с греческого означает "единое",

или "единица"). Мы уже знаем, что сущность (субстанция) еще начиная с античности мыслилась как нечто единое, неделимое. Согласно Лейбницу, монада проста, то есть не состоит из частей, а потому неделима. Но это значит, что монада не может быть чем-то материально-вещественным, не может быть протяженным, ибо все материальное, будучи протяженным, делимо до бесконечности. Не протяжение, а деятельность составляет сущность каждой монады. Но в чем же состоит эта деятельность? Как поясняет Лейбниц, она представляет собой именно то, что невозможно объяснить с помощью механических причин: во-первых, представление, или восприятие, и, во-вторых, стремление. Представление идеально, а потому его нельзя вывести ни из анализа протяжения, ни путем комбинации физических атомов, ибо оно не есть продукт взаимодействия механических элементов. Остается допустить его как исходную, первичную, простую реальность, как главное свойство простых субстанций.

Деятельность монад, по Лейбницу, выражается в непрерывной смене внутренних состояний, которую мы можем наблюдать, созерцая жизнь собственной души. И в самом деле, наделяя монады влечением и восприятием, Лейбниц мыслит их по аналогии с человеческой душой. Монады, говорит Лейбниц, называются душами, когда у них есть чувство, и духами, когда они обладают разумом. В неорганическом же мире они чаще именовались субстанциальными формами - средневековый термин, в который Лейбниц вкладывает новое содержание. Таким образом, все в мире оказывается живым и одушевленным, и там, где мы видим просто кусок вещества, в действительности существует целый мир живых существ - монад. Такое представление, кстати, сегодня вряд ли вызовет удивление, поскольку мы знаем, что в каждой капле воды и в самом небольшом клочке почвы кишат невидимые нам мириады микроорганизмов. Нужно сказать, что монадология Лейбница своим возникновением в немалой степени обязана именно открытию микроскопа. Один из конструкторов микроскопа А. Левенгук изучал микроскопическую анатомию глаза, нервов, зубов; ему принадлежит открытие красных кровяных телец, он же обнаружил инфузории и бактерии, которые назвал латинским словом "анималькули" - зверьки. Все это вызывало потребность в новом воззрении на природу, и ответом на эту потребность была монадология Лейбница.

Учение о бессознательных представлениях

Тут, однако, возникает вопрос: если Лейбниц мыслит монаду по аналогии с человеческой душой, то чем же его концепция отличается от учения Декарта, тоже рассматривавшего разумную душу как неделимое начало в отличие от бесконечно делимого протяжения, или материи?

Различие между ними весьма существенное. Если Декарт жестко противопоставил ум как неделимое всей остальной природе, то Лейбниц, напротив, считает, что неделимые монады составляют сущность всей природы. Такое утверждение было бы заведомо абсурдным (поскольку оно вынуждало допустить разумную, наделенную сознанием душу не только у животных, но и у растений, и даже у минералов), если бы не одно обстоятельство. В отличие от своих предшественников, Лейбниц вводит понятие так называемых бессознательных представлений. Между сознательно переживаемыми и бессознательными состояниями нет резкого перехода: Лейбниц считает, что переходы в состояниях монад постепенные. Бессознательные "малые восприятия" он уподобляет дифференциалу: лишь бесконечно большое их число, будучи суммированным, дает доступную сознанию "величину", подобно тому как слышимый нами шум морского

прибоя складывается из бесчисленного множества "шумов", производимых каждой отдельной каплей, звук движения которой недоступен нашему слуху.

Монады по своему рангу различаются, согласно Лейбницу, в зависимости от того, в какой мере их деятельность становится ясной и отчетливой, то есть переходит на уровень осознанной. В этом смысле монады составляют как бы единую лестницу живых существ, низшие ступеньки которой образуют минералы, затем - растения, животные, наконец, человек; на вершине лестницы Лейбниц помещает высшую монаду - Бога. Возрастание степени сознательности, или разумности, - вот критерий для определения степени развитости монады.

Наиболее поразительным в учении Лейбница является тезис о замкнутости каждой из монад. Монады, пишет он, "не имеют окон", поэтому совершенно исключено воздействие монад друг на друга; каждая из них подобна самостоятельной, обособленной вселенной. В этом смысле каждая из монад Лейбница подобна субстанции Спинозы: она есть то, что существует само по себе и не зависит ни от чего другого, кроме, разумеется, Бога, сотворившего весь мир монад. И в то же время любая монада воспринимает, как бы переживает в самой себе весь космос во всем его богатстве и многообразии, только далеко не все монады обладают светом разума, чтобы отчетливо это сознавать. Даже разумные монады - человеческие души - имеют в себе больше бессознательных, чем сознательных представлений, и только божественная субстанция видит все сущее при ярком свете сознания.

Синхронизируется ли как-нибудь поток состояний, сменяющих друг друга в каждой монаде, а если да, то как это возможно? Здесь Лейбниц вводит понятие так называемой предустановленной гармонии, которая сходна, в сущности, с учением Декарта о параллелизме процессов, протекающих в протяженной и мыслящей субстанции, и учением Спинозы о параллелизме атрибутов. Синхронность протекания восприятий в замкнутых монадах происходит через посредство Бога, установившего и поддерживающего гармонию внутренней жизни всего бесконечного множества монад. Как и у Спинозы, у Лейбница поэтому степень разумности, сознательности монады тождественна со степенью ее свободы; прогресс в познании определяет прогресс нравственности и служит главным источником развития человеческого общества. В этом пункте учение Лейбница - один из источников философии Просвещения, господствовавшей в Европе на протяжении XVIII века.

"Истины разума" и "истины факта". Связь гносеологии с онтологией в философии XVII века

В теории познания Лейбниц не принимает полностью учение о врожденных идеях. Он полагает, что человеческому разуму врождены не идеи, а своего рода предрасположения, которые под влиянием опыта как бы яснее проступают и, наконец, осознаются нами, подобно тому как скульптор, работая над глыбой мрамора, двигается по намеченным в глыбе прожилкам, придавая в конце концов необработанному куску нужную форму. Идеи имеют в разуме не актуальное, а только виртуальное существование, говорит Лейбниц. Однако в конечном счете в споре рационалистов с эмпириками Лейбниц ближе к рационалистам. Возражая Декарту, сенсуалист Дж. Локк писал: "Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах". Лейбниц, отчасти, казалось бы, соглашаясь с Локком, так уточняет его формулу: "В разуме нет ничего, чего не было бы в чувствах, кроме самого разума".

Все доступные человеку знания Лейбниц делит на два вида: "истины разума" и "истины факта". К первым относятся знания, полученные с помощью одних лишь понятий разума, без обращения к опыту, например закон тождества и противоречия, аксиомы математики. Напротив, "истины факта" мы получаем опытным, эмпирическим путем; к ним относится большая часть наших представлений о мире. Когда мы говорим, что лед холоден, а огонь горяч, что металлы при нагревании плавятся, что железо притягивается магнитом и т.д., наши утверждения имеют характер констатаций факта, причины которого нам далеко не всегда известны с достоверностью. Поэтому "истины разума", согласно Лейбницу, всегда имеют необходимый и всеобщий характер, тогда как "истины факта" - лишь вероятностный. Для высшей монады, обладающей абсолютным знанием, "истина факта" не существует - все ее знание предстает в форме "истин разума".

Хотя, как мы видели, в центре внимания философов XVII века оказались проблемы познания, однако гносеология в этот период еще не оторвалась от своего онтологического корня. Не случайно проблема субстанции оказалась одной из центральных в учениях Р. Декарта, Б. Спинозы и других представителей рационализма XVII века. Большинство из них разделяют убеждение, что мышление постигает бытие и что в этом сущность мышления и состоит. Не только рационалисты, но и сторонники эмпиризма разделяют эту предпосылку; сомнение в ней возникает лишь в конце XVII века у Дж. Локка; позднее у Дэвида Юма (1711-1776) эта предпосылка подвергается резкой критике.

Что мышление, если оно истинно, есть мышление бытия (мышление о бытии), можно выразить еще и так: истинное мышление определяется тем, о чем оно мыслит, и только неистинное мышление, заблуждение определяется субъективными особенностями самого мыслящего. Такова в этом вопросе позиция и Бэкона, и Гоббса, и Декарта. Онтологическое обоснование теории познания мы находим и у Спинозы. Для тезиса, что мышление определяется не субъективным устройством ума, а структурой предмета, тем, о чем мыслят, Спиноза нашел удачную формулу: "Истина открывает и саму себя, и ложь". Вопрос об истинном знании - это у Спинозы вопрос о бытии и его структуре.

2. Философия Просвещения

- Социально-исторические предпосылки идеологии Просвещения. Борьба против метафизики
- Общественно-правовой идеал Просвещения. Коллизия "частного интереса" и "общей справедливости"
- Случайность и необходимость
- Просветительская трактовка человека

XVIII век в истории мысли не случайно называют эпохой Просвещения: научное знание, ранее бывшее достоянием узкого круга ученых, теперь распространяется вширь, выходя за пределы университетов и лабораторий в светские салоны Парижа и Лондона, становясь предметом обсуждения среди литераторов, популярно излагающих последние достижения науки и философии. Уверенность в мощи человеческого разума, в его

безграничных возможностях, в прогрессе наук, создающем условия для экономического и социального благоденствия, - вот пафос эпохи Просвещения.

Эти умонастроения формировались еще в XVII веке: Ф. Бэкон, Р. Декарт, Т. Гоббс были предтечами Просвещения. Критика средневековой схоластики, апелляция к разуму вместо авторитета и традиции, начатые ими, были продолжены и углублены в XVIII столетии, которое осознавало себя как эпоху разума и света, возрождения свободы, расцвета наук и искусств, наступившую после более чем тысячелетней "ночи средневековья". Однако есть здесь и новые акценты. Во-первых, в XVIII веке значительно сильнее подчеркивается связь науки с практикой, ее общественная полезность. Во-вторых, критика, которую в эпоху Возрождения и в XVII веке философы и ученые направляли главным образом против схоластики, теперь обращена против метафизики. Согласно убеждению просветителей, нужно уничтожить метафизику, пришедшую в XVI-XVII веках на смену средневековой схоластике. Вслед за Ньютоном в науке, а за Локком - в философии началась резкая критика картезианства как метафизической системы, которую просветители обвиняли в приверженности умозрительным конструкциям, в недостаточном внимании к опыту и эксперименту.

На знамени просветителей написаны два главных лозунга - наука и прогресс. При этом просветители апеллируют не просто к разуму - ведь к разуму обращалась и метафизика XVII века, - а к разуму научному, который опирается на опыт и свободен не только от религиозных предрассудков, но и от метафизических сверхопытных "гипотез".

Социально-исторические предпосылки идеологии Просвещения. Борьба против метафизики

Оптимизм Просвещения был исторически обусловлен тем, что оно выражало умонастроение поднимающейся и крепнущей буржуазии. Не случайно родиной Просвещения стала Англия, раньше других вставшая на путь капиталистического развития. Именно появление на исторической сцене буржуазии с ее мирскими, практическими интересами объясняет тот пафос, с каким просветители воевали против метафизики.

В Англии философия Просвещения нашла свое выражение в творчестве Дж. Локка, Дж. Толанда, А. Коллинза, А. Э. Шефтсбери; завершают английское Просвещение философы шотландской школы, возглавляемой Т. Ридом, затем А. Смит и Д. Юм. Во Франции плеяда просветителей была представлена Вольтером, Ж. Ж. Руссо, Д. Дидро, Ж. Л. Д'Аламбером, Э. Кондильяком, П. Гольбахом, Ж. О. Ламетри. В Германии носителями идей Просвещения стали Г. Э. Лессинг, И. Г. Гердер, молодой И. Кант. Первой философской величиной среди плеяды английских просветителей был Джон Локк (1632-1704), друг И. Ньютона, чья философия, по убеждению современников, стояла на тех же принципах, что и научная программа великого физика. Основное сочинение Локка "Опыт о человеческом разуме" содержало позитивную программу, воспринятую не только английскими, но и французскими просветителями.

Общественно-правовой идеал Просвещения. Коллизия "частного интереса" и "общей справедливости"

В работах Локка содержалась не только критика метафизики с точки зрения сенсуализма (от латинского *sensus* - чувство, ощущение), подчеркивавшего важнейшую роль чувственных восприятий в познании, не только эмпирическая теория познания: он разработал также принципы естественного права, предложил тот естественно-правовой идеал, в котором выразились потребности набирающего силу буржуазного класса.

К неотчуждаемым правам человека, согласно Локку, принадлежат три основных права: на жизнь, свободу и собственность. Право на собственность у Локка, в сущности, тесно связано с высокой оценкой человеческого труда. Воззрения Локка близки к трудовой теории стоимости А. Смита. Локк, как и представители классической буржуазной политэкономии, убежден в том, что собственность каждого человека есть результат его труда. Правовое равенство индивидов является необходимым следствием принятия трех неотчуждаемых прав. Как и большинство просветителей, Локк исходит из изолированных индивидов и их частных интересов; правопорядок должен обеспечить возможность получения выгоды каждым, с тем чтобы при этом соблюдались также свобода и частный интерес всех остальных.

Из Англии идеи Ньютона и Локка были перенесены во Францию, где встретили восторженный прием. Благодаря прежде всего Вольтеру, а затем и другим французским просветителям философия Локка и механика Ньютона получают широкое распространение на континенте.

Человек в философии XVIII века предстает, с одной стороны, как отдельный, изолированный индивид, действующий в соответствии со своими частными интересами. С другой стороны, отменяя прежние, добуржуазные формы общности, философы XVIII века предлагают вместо них новую - юридическую всеобщность, перед лицом которой все индивиды равны. Во имя этой новой всеобщности просветители требуют освобождения от конфессиональных, национальных и сословных границ. В этом отношении характерно творчество немецких просветителей, в частности Лессинга.

Какому Богу нужно, чтобы люди
Из-за него друг друга убивали? -

воскликает Лессинг в "Натане Мудром". Любая из религий - будь то христианство, мусульманство или иудаизм, не высветленная разумом и не прошедшая его критики, есть, согласно Лессингу, не более чем суеверие. И в то же время в каждой из религий заключена истина в меру того, как их содержание проникнуто духом нравственности, разума и любви к ближнему.

В творчестве Лессинга явственно слышатся протестантские мотивы: деятельность ремесленника, промышленника, купца, вообще всякий труд, приносящий доход трудящемуся и пользу его согражданам, - занятие почтенное. Рассудительность, честность, трудолюбие и великодушие - вот основные достоинства положительного героя просветительской драмы и романа.

Этот новый герой - "гражданин мира"; ему чужда приверженность своему узкому миру, какого бы рода ни был этот последний; он находит "хороших людей" в любом народе, в любом сословии и вероисповедании. И не случайно "гражданин мира", этот носитель "чистого разума", стал излюбленным персонажем немецкого Просвещения. Однако

отвержение традиций и традиционно сложившихся общностей приводило к сложным нравственно-этическим проблемам. Главная коллизия, которую пытается разрешить философия XVIII века, состоит в несовместимости "частного человека", то есть индивида, который руководствуется только собственными интересами, себялюбием и своекорыстием, и "человека вообще" - носителя разума и справедливости. Начиная с Гоббса и кончая Кантом, философы нелюбезно заявляют, что собранные вместе, частные, эгоистические индивиды могут только вести между собой "войну всех против всех". Литература эпохи Просвещения не жалеет красок для изображения такого законченного эгоиста.

Что же касается разумного и правового начала, то его носителем является не эмпирический индивид, жертва и орудие собственных эгоистических склонностей и инстинктов, а именно "человек вообще", идеальный представитель рода, впоследствии получивший у Канта имя "трансцендентального субъекта".

Случайность и необходимость

Столкновение эгоистического индивида и "человека вообще" составляет основу коллизии и в литературе XVIII века. Как правило, основу сюжета просветительского романа - вспомним, например, роман Г. Филдинга "История Тома Джонса, найденыша" - составляют материальные обстоятельства жизни героев, историческая среда и ее жестокие, почти животные законы. Здесь миром правят власть, богатство, общественное положение людей. На этом уровне все в жизни человека решает случай. Но через хаос случайностей постепенно начинает проступать разумное начало. Это внутреннее достоинство человека, его естественное право, которое в конце концов и определяет развязку романной коллизии. В столкновении случая и разума побеждает разум. Но разум и случай при этом всегда оказываются как бы на разных плоскостях. И это не удивительно: случай представляет собой художественную метафору частной сферы жизни, где каждый действует на свой страх и риск и руководствуется лишь своим интересом; стоящая по ту сторону случайности разумная необходимость - это не что иное, как право и закон, должныствующие воплощать принцип всеобщности, равно справедливый для всех. Торжество разума над случаем - это торжество "человека вообще" над человеком единичным.

Имеем ли мы дело с необходимостью как неизбежной закономерностью природного процесса или с необходимостью как торжеством разума и справедливости, в обоих случаях она выступает по ту сторону случайности, как бы в ином измерении. Разведенность случайного и необходимого, индивидуального и общего - характерная черта мышления XVIII века; разум здесь выступает как абстрактно-общее начало, как формальный закон. Так, представители французского материализма (П. Гольбах, Д. Дидро, К. А. Гельвеций) приветствовали необходимость природы как единственную силу, управляющую миром и людьми и составляющую общее начало в хаосе и случайности индивидуальных поступков и своеволия бесчисленных партикулярных, частных, стремлений. Немецкие просветители склонны были отождествлять эту необходимость с пантеистически трактуемым мировым разумом, который в человеческом сознании предстает прежде всего как нравственный закон, а в общественной жизни - как право. Эти два рода необходимости - слепая природная и осмысленно-разумная - различаются между собой. Не случайно французские материалисты, в частности Гольбах, принимая Спинозовскую идею всеобщей необходимости, в то же время критикуют Спинозу за то, что у него эта необходимость

совпадает с высшей разумностью. Напротив, немецкое Просвещение идет под знаком Спинозизма и пантеизма, и необходимость в понимании Лессинга, Гердера, Шиллера, Гёте есть целесообразно-разумное начало мира.

Таким образом, Просвещение представляет собой далеко не однородное явление: оно имеет свои особенности в Англии, Франции, Германии и России. Умонастроения просветителей меняются и во времени: они различны в первой половине XVIII века и в его конце, до Великой французской революции и после нее.

Просветительская трактовка человека

Характерна эволюция просветительского миропонимания, выразившаяся в отношении к человеку. В полемике с христианским догматом об изначальной греховности человеческой природы, согласно которому именно человек есть источник зла в мире, французские материалисты утверждали, что человек по своей природе добр. Поскольку нет ничего дурного в стремлении человека к самосохранению, полагали они, то нельзя осуждать и все те чувственные склонности, которые суть выражения этого стремления: любить удовольствие и избегать страдания - такова природная сущность человека, а все природное по определению - хорошо. Такова мировоззренческая подоплека сенсуализма просветителей. Не случайно Гельвеций и Кондильяк, в сущности, отождествляли чувство и разум; а Дидро, не соглашаясь с полным их отождествлением, тем не менее считал разум "общим чувством". В защиту человеческой природы выступил также Руссо: только искажение и ущемление цивилизацией природного начала в человеке приводит к злу и несправедливости - таково убеждение французского философа. Руссо защищал тезис, что люди, в отличие от стадных животных, в "естественном состоянии" живут поодиночке; руссоистские робинзоны отличаются кротким нравом, доброжелательностью и справедливостью.

В XVIII веке, таким образом, вновь возрождается та тенденция в решении проблемы индивидуального и всеобщего, природного и социального, которая была характерна еще для античных софистов. Последние различали то, что существует "по природе", от того, что обязано своим бытием человеческим "установлениям". Не случайно софистов называют античными просветителями: так же как и французские материалисты, они исходили из того, что человек есть существо природное, а потому именно чувственные склонности рассматриваются как основное определение человеческого существа. Отсюда сенсуализм в теории познания и гедонизм в этике материалистов-просветителей XVIII века. Особенностью французского материализма была ориентация на естествознание XVIII века, прежде всего - на механику. Именно механистическая картина мира легла в основу представлений Гольбаха, Гельвеция, Ламетри о мире, человеке и познании. Так, согласно Гольбаху, реально не существует ничего, кроме материи и ее движения, которое есть способ существования материи. Движение французский философ сводит к механическому перемещению. Отсюда и упрощенные представления о детерминизме в природе, о понятии закономерности, а также о сущности человеческого познания, которое сводилось к пассивному отражению внешнего мира.

По мере того как идеи просветителей начали мало-помалу осуществляться в действительности - как в индивидуальном, так и в общественном плане, - все чаще возникала потребность в их корректировке. Так, Дидро в "Племяннике Рамо" вскрыл диалектику просветительского сознания, поставив под вопрос излюбленный тезис XVIII века о доброте человеческой природы самой по себе, в ее индивидуально-чувственном

проявлении. Самокритику просветительского сознания мы находим также у Дж. Свифта, Руссо и, наконец, у Канта, который в такой же мере является носителем идей Просвещения, как и их критиком.

3. И. Кант: от субстанции к субъекту, от бытия к деятельности

- Обоснование И. Кантом всеобщности и необходимости научного знания
- Пространство и время - априорные формы чувственности
- Рассудок и проблема объективности познания
- Рассудок и разум
- Явление и "вещь в себе", природа и свобода

Онтологическое обоснование теории познания впервые преодолевается только в XVIII веке. Наиболее последовательно и продуманно это проводит родоначальник немецкого идеализма Иммануил Кант (1724-1804). Тем самым Кант осуществляет своего рода переворот в философии, рассматривая познание как деятельность, протекающую по своим собственным законам. Впервые не характер и структура познаваемой субстанции, а специфика познающего субъекта рассматривается как главный фактор, определяющий способ познания и конструирующий предмет знания.

В отличие от философов XVII века, Кант анализирует структуру субъекта не для того, чтобы вскрыть источники заблуждений, а, напротив, чтобы решить вопрос, что такое истинное знание. Если у Бэкона и Декарта субъективное начало рассматривалось как помеха, как то, что искажает и затемняет действительное положение вещей, то у Канта возникает задача установить различие субъективных и объективных элементов знания, исходя из самого субъекта и его структуры. В самом субъекте Кант различает как бы два слоя, два уровня - эмпирический и трансцендентальный. К эмпирическому он относит индивидуально-психологические особенности человека, к трансцендентальному - всеобщие определения, составляющие принадлежность человека как такового. Объективность знания, согласно учению Канта, обуславливается структурой именно трансцендентального субъекта, которая есть надындивидуальное начало в человеке.

Кант возвел, таким образом, гносеологию в ранг основного и первого элемента теоретической философии. Предметом теоретической философии, по Канту, должно быть не изучение самих по себе вещей - природы, мира, человека, - а исследование познавательной деятельности, установление законов человеческого разума и его границ. В этом именно смысле Кант называет свою философию трансцендентальной. Он называет свой метод также критическим, в отличие от догматического рационализма XVII века, подчеркивая, что необходимо в первую очередь предпринять критический анализ наших познавательных способностей, чтобы выяснить их природу и возможности. Таким образом, гносеологию Кант ставит на место онтологии, тем самым осуществляя переход от метафизики субстанции к теории субъекта.

Обоснование И. Кантом всеобщности и необходимости научного знания

Создание трансцендентальной философии было ответом на целый ряд трудностей, возникавших в науке и философии XVII - первой половины XVIII века, с которыми не сумели справиться представители докантовского рационализма и эмпиризма. Одной из них была проблема обоснования объективности научного знания, прежде всего механики, основанной на математике и эксперименте, предполагавшем конструирование идеального объекта. В какой мере идеальная конструкция может быть отождествлена с природным объектом и процессом? Чтобы обосновать законность применения математических конструктов к природным процессам, нужно было доказать, что деятельность конструирования имеет некоторый аналог в самой природе; в противном случае непонятно, как наше знание согласуется с объективным предметом вне нас. Чтобы решить указанный вопрос, Кант меняет саму его постановку. Он спрашивает: каким должен быть характер и способности познающего субъекта, чтобы предмет познания согласовался с нашим знанием о нем? Деятельность субъекта впервые выступает, таким образом, как основание, а предмет исследования - как следствие: в этом состоит "коперниканский" переворот в философии, осуществленный Кантом.

Проблемы познания, вставшие перед немецким философом, были порождены новыми подходами к изучению природы, характерными для экспериментально-математического естествознания Нового времени. Кант пытается осмыслить тот способ познания природы, который несла с собой научная революция XVII-XVIII веков. Философское открытие Канта состоит именно в том, что основу научного познания он усматривает не в созерцании умопостигаемой сущности предмета, а в деятельности по его конструированию, порождающей идеализированные объекты. При этом у Канта меняется представление о соотношении рационального и эмпирического моментов в познании. Для Декарта, Спинозы, Лейбница чувственное восприятие представало как смутное и спутанное знание, как низшая форма того, что ясно и отчетливо постигается лишь с помощью разума. Кант заявляет, что чувственность и рассудок имеют между собой принципиальное различие; они представляют собой как бы два разных ствола в человеческом знании. А отсюда следует, что научное знание можно мыслить лишь как синтез этих разнородных элементов - чувственности и рассудка. Ощущения без понятий слепы, а понятия без ощущений пусты, говорит Кант. И весь вопрос теперь состоит в том, каким образом осуществляется этот синтез и как обосновать необходимость и всеобщность (на языке того времени - априорность) знания как продукта такого синтеза. Как возможны синтетические априорные суждения? - вот как формулирует Кант важнейшую для философской системы проблему.

И в самом деле проблема непростая. Ведь чувственное представление всегда несет в себе начало случайности (вспомним "истины факта" Лейбница). Так, например, если, взглянув в окно, я говорю: "Сейчас идет снег", то такое суждение носит характер единичной констатации и уже через полчаса может оказаться неистинным. Понятно, что всеобщее и необходимое знание не может быть основано на таких простых эмпирических констатациях, а потому в докантовской философии было общепринятым считать научно достоверными аналитические суждения, полученные путем логического анализа понятий ("истины разума", по Лейбницу). Как рационалисты (Декарт, Лейбниц), так и эмпирики (Локк, Юм) считали самую достоверную из наук - математику - знанием аналитическим. Суждения, в которых даются эмпирические констатации (например, "все лебеди белы"), не заключают в себе необходимого и всеобщего знания, а всегда содержат лишь вероятное знание. Такого рода синтетические суждения носят характер апостериорный, то есть опираются на опыт и по своей достоверности, необходимости и всеобщности никогда не могут сравниться с суждениями априорными (доопытными).

Теперь становится понятнее кантовский вопрос: как возможны синтетические и в то же время доопытные (априорные) суждения? Как получить соединение понятий, невыводимых одно из другого логически, чтобы это соединение, эта связь носили всеобщий и необходимый характер?

Пространство и время - априорные формы чувственности

Чтобы разрешить этот каверзный вопрос, Кант пересматривает прежнее представление о человеческой чувственности, согласно которому чувственность лишь доставляет нам многообразие ощущений, в то время как принцип единства исходит из понятий разума. Многообразие ощущений, говорит Кант, действительно дает нам чувственное восприятие; ощущение - это содержание, материя чувственности. Но помимо того, наша чувственность имеет свои доопытные, априорные формы, в которые эти ощущения с самого начала как бы "укладываются", с помощью которых они как бы упорядочиваются. Эти формы - пространство и время. Пространство - это априорная форма внешнего чувства (или внешнего созерцания), тогда как время - априорная форма внутреннего чувства (внутреннего созерцания).

Синтетические суждения могут быть априорными в том случае, если они опираются только на форму чувственности, а не на чувственный материал. А таковы, по Канту, именно суждения математики, которая конструирует свой предмет, опираясь либо на чистое созерцание пространства (геометрия), либо на чистое созерцание времени (арифметика). Это не значит, конечно, что тем самым математика не нуждается в понятиях рассудка. Но одними только понятиями, без обращения к интуиции, то есть созерцанию пространства и времени, она не может обойтись. Таким образом, рассмотрение пространства и времени не как форм бытия вещей самих по себе, а как априорных форм чувственности познающего субъекта позволяет Канту дать обоснование объективной значимости идеальных конструкций - прежде всего конструкций математики. Тем самым и дается ответ на вопрос, как возможны априорные (доопытные) синтетические суждения.

Рассудок и проблема объективности познания

В самой общей форме кантовское понимание процесса познания можно представить следующим образом. Нечто неизвестное - вещь сама по себе, воздействуя на чувственность человека, порождает многообразие ощущений. Эти последние упорядочиваются с помощью априорных форм созерцания - пространства и времени; располагаясь как бы рядом друг с другом в пространстве и времени, ощущения составляют предмет восприятия. Восприятие носит индивидуальный и субъективный характер; для того чтобы оно превратилось в опыт, то есть в нечто общезначимое и в этом смысле объективное (объективность Кант как раз и отождествляет с общезначимостью), необходимо участие другой познавательной способности, а именно мышления, оперирующей понятиями. Эту способность Кант именуется рассудком. Кант определяет рассудок как деятельность, отличая ее тем самым от восприимчивости, пассивности, характерной для чувственности. Однако при этом деятельность рассудка формальна, она нуждается в некотором содержании, которое как раз и поставляется чувственностью. Рассудок выполняет функцию подведения многообразия чувственного материала (организованного на уровне восприятия с помощью априорных форм созерцания) под единство понятия.

Отвечая на вопрос, как индивидуальное восприятие становится общезначимым, всеобщим опытом, Кант утверждает: этот переход осуществляет рассудок с помощью категорий. Именно то обстоятельство, что рассудок сам конструирует предмет сообразно априорным формам мышления - категориям, - снимает, по Канту, вопрос о том, почему предметы согласуются с нашим знанием о них. Мы можем познать только то, что сами создали, - эта формула лежит в основе теории познания Канта, поставившего деятельность трансцендентального субъекта на место субстанции прежнего рационализма.

Однако, отвергнув субстанциализм прежней философии, Кант оказался перед вопросом: что именно служит последним основанием единства, без которого рассудок не мог бы осуществлять свою функцию объединения многообразного? Такое высшее единство Кант может искать только в субъекте. И он усматривает его в том всегда тождественном себе акте, который сопровождает все наши представления и впервые делает их возможными: акте самосознания, выражающемся в формуле: "Я мыслю". Этот акт Кант называет трансцендентальным единством апперцепции (самосознания) и считает его источником всякого единства. Категории представляют собой, по Канту, как бы частные формы (спецификации) этого высшего единства. И в то же время Кант не считает рассудок высшей познавательной способностью: ему недостает цели, то есть движущего стимула, который давал бы направление его деятельности.

Рассудок и разум

Существует ли среди наших познавательных способностей такая, которая могла бы руководить деятельностью рассудка, ставя перед ним определенные цели? Согласно Канту, такая способность существует, и называется она разумом. К Канту восходит то различие между рассудком и разумом, которое затем играет важную роль у всех последующих представителей немецкого идеализма - Фихте, Шеллинга и Гегеля. Рассудок, по Канту, всегда переходит от одного обусловленного к другому обусловленному, не имея возможности закончить этот ряд некоторым последним - безусловным, ибо в мире опыта нет ничего безусловного. В то же время человеку свойственно стремление обрести абсолютное знание, то есть, говоря словами Канта, получить абсолютно безусловное, из которого, как из некой первопричины, вытекал бы весь ряд явлений и объяснялась бы сразу вся их совокупность. Такого рода безусловное предлагает нам разум в виде идей. Когда мы ищем последний безусловный источник всех явлений внутреннего чувства, мы, говорит Кант, получаем идею души, которую традиционная метафизика рассматривала как субстанцию, наделенную бессмертием и свободной волей. Стремясь подняться к последнему безусловному всех явлений внешнего мира, мы приходим к идее мира, космоса в целом. И наконец, желая постигнуть абсолютное начало всех явлений вообще - как психических, так и физических, - наш разум восходит к идее Бога.

Вводя платоновское понятие идеи для обозначения высшей безусловной реальности, Кант понимает идеи разума совсем не так, как Платон. Идеи у Канта - это не сверхчувственные сущности, обладающие реальным бытием и постигаемые с помощью разума. Идеи - это представления о цели, к которой стремится наше познание, о задаче, которую оно перед собой ставит. Идеи разума выполняют регулятивную функцию в познании, побуждая рассудок к деятельности, но не более того. Отказав человеку в

возможности познавать предметы, не данные ему в опыте, Кант тем самым подверг критике идеализм Платона и всех тех, кто вслед за Платоном разделял убеждение в возможности внеопытного познания вещей самих по себе.

Таким образом, достижение последнего безусловного - это задача, к которой стремится разум. Но тут возникает неразрешимое противоречие. Чтобы у рассудка был стимул к деятельности, он, побуждаемый разумом, стремится к абсолютному знанию; но эта цель всегда остается недостижимой для него. А поэтому, стремясь к этой цели, рассудок выходит за пределы опыта; между тем лишь в данных пределах его категории имеют законное применение. Выходя за пределы опыта, рассудок впадает в иллюзию, в заблуждение, предполагая, что с помощью категорий он в состоянии познавать внеопытные вещи сами по себе.

Эта иллюзия, согласно Канту, характерна для всей предшествующей философии. Доказать, что идеям разума, побуждающим рассудок выйти за пределы опыта, не может соответствовать реальный предмет, Кант пытается с помощью обнаружения противоречивого характера этого мнимого предмета. Например, если мы возьмем идею мира в целом, то, оказывается, можно доказать справедливость двух противоречащих друг другу утверждений, характеризующих свойства мира. Так, тезис о том, что мир ограничен в пространстве и имеет начало во времени, так же доказуем, как и противоположный тезис, согласно которому мир бесконечен в пространстве и безначален во времени. Обнаружение такого противоречия (антиномии), согласно Канту, свидетельствует о том, что предмет, которому приписываются эти взаимоисключающие определения, непознаваем. Диалектическое противоречие, по Канту, свидетельствует о неправомерном применении нашей познавательной способности. Диалектика характеризуется, таким образом, отрицательно: диалектическая иллюзия имеет место там, где с помощью конечного человеческого рассудка пытаются конструировать не мир опыта, а мир вещей самих по себе.

Явление и "вещь в себе", природа и свобода

Утверждая, что субъект познает только то, что сам он и творит, Кант проводит водораздел между миром явлений и непознаваемым миром "вещей в себе" (то есть вещей, как они существуют сами по себе). В мире явлений царит необходимость, все здесь обусловлено другим и объясняется через другое. Тут нет места субстанциям в их традиционном понимании, то есть тому, что существует само через себя, как некоторая цель сама по себе. Мир опыта в целом только относителен, он существует благодаря отнесению к трансцендентальному субъекту. Между "вещами в себе" и явлениями сохраняется отношение причины и следствия: без "вещей в себе" не может быть и явлений. Кант не в состоянии тут избавиться от противоречия: он применяет незаконно одну из категорий рассудка - причинность - по отношению к "вещам в себе".

Мир "вещей в себе", или, иначе говоря, умопостигаемый мир, мог бы быть доступен лишь разуму, ибо он полностью закрыт для чувственности. Но разуму теоретическому, то есть науке, по Канту, он недоступен. Однако это не значит, что мир этот вообще никак не свидетельствует о себе человеку: он, по Канту, открывается практическому разуму, или разумной воле. Практическим разум здесь называется потому, что его функция - руководить поступками человека, то есть устанавливать принципы нравственного действия. Воля позволяет человеку определять свои действия всеобщими предметами (целями разума), а потому Кант и называет ее разумом практическим. Существо,

способное действовать в соответствии со всеобщими, а не только эгоистическими целями, есть свободное существо.

Свобода, по Канту, есть независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира. Если в мире эмпирическом, природном всякое явление обусловлено предшествующим как своей причиной, то в мире свободы разумное существо может "начинать ряд", исходя из понятия разума, вовсе не будучи обусловленным природной необходимостью.

Кант называет человеческую волю автономной (самозаконной). Автономия воли состоит в том, что она определяется не внешними причинами - будь то природная необходимость или даже божественная воля, - а тем законом, который она сама ставит над собой, признавая его высшим, то есть исключительно внутренним законом разума.

Итак, человек есть житель двух миров: чувственно воспринимаемого, в котором он как чувственное существо подчинен законам природы, и умопостигаемого, где он свободно подчиняет себя закону разума, то есть нравственному закону. Принцип мира природного гласит: никакое явление не может быть причиной самого себя, оно всегда имеет свою причину в чем-то другом (другом явлении). Принцип мира свободы гласит: разумное существо есть цель сама по себе, к нему нельзя относиться лишь как к средству для чего-то другого. Именно потому, что оно есть цель, оно и может выступать в качестве свободно действующей причины, то есть свободной воли. Умопостигаемый мир Кант, таким образом, мыслит как совокупность "разумных существ как вещей самих по себе" [1], как мир целевых причин, самосущих автономных монад. Человек как существо, наделенное разумом, существо мыслящее, а не только чувствующее, есть, по Канту, вещь сама по себе.

1 Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 304.

"Знание" умопостигаемого мира, открывающегося практическому разуму, - это, по Канту, особого рода знание-призыв, знание-требование, обращенное к нам и определяющее наши поступки. Оно сводится к содержанию высшего нравственного закона, категорического императива, гласящего: "Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства" [2]. Это значит: не превращай другое разумное существо только в средство для реализации своих частных целей. "Во всем сотворенном, - пишет Кант, - все, что угодно и для чего угодно, может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе" [3].

2 Там же. С. 347.

3 Там же. С. 414.

В этике Кант выступает как противник эвдемонизма, объявляющего счастье высшей целью человеческой жизни. Поскольку исполнение нравственного долга требует преодоления чувственных склонностей, постольку, согласно Канту, принцип удовольствия противоположен принципу морали, а значит, нужно с самого начала отказаться от иллюзии, что, следуя категорическому императиву, человек может быть счастлив. Добродетель и счастье - две вещи несовместимые, считает немецкий философ.

Хотя Кант первоначально был близок к Просвещению, однако в итоге его учение оказалось критикой просветительской концепции разума. Отличительной чертой Просвещения было убеждение в безграничных возможностях познания, а соответственно и общественного прогресса, поскольку последний мыслился как продукт развития науки. Отвергнув притязания науки на познание вещей самих по себе, указав человеческому рассудку его пределы, Кант, по его словам, ограничил знание, чтобы дать место вере. Именно вера в бессмертие души, свободу и Бога, рациональное доказательство существования которых Кант отвергает, составляет основание, которое должно освятить обращенное к человеку требование быть нравственным существом. Сфера нравственного действия оказалась, таким образом, отделенной от научного познания и поставленной выше него.

4. Послекантовский немецкий идеализм. Диалектика и принцип историзма. Антропологизм Л. Фейербаха

- История как способ бытия субъекта
- И. Г. Фихте: деятельность Я как начало всего сущего
- Диалектика Фихте
- Натурфилософия Ф. В. Й. Шеллинга
- Диалектический метод Г. В. Ф. Гегеля
- Система Гегеля
- Антропологизм Л. Фейербаха

Отказ от традиционной метафизики, который произошел в XVIII веке, разрушил основу единства всей системы знания. В результате произошло никогда прежде с такой определенностью не проводившееся разделение бытия на мир природы и мир человека. Это разделение последовательно осуществил Кант. И не случайно в послекантовской философии, в частности у немецких романтиков, формируется ставшее впоследствии господствующим представление о принципиальном различии природы и культуры.

Область природы подчинена законам причинности и необходимости, тогда как в сфере культуры мы имеем дело с человеком как сознательным существом, стремящимся к осуществлению целей, а потому здесь господствует изгнанный из природы принцип целеполагания. Отсюда и потребность в различных методах исследования: естественно-научном и культурно-историческом. Рассмотрим особенности последнего.

История как способ бытия субъекта

Одной из предпосылок исторического подхода к миру оказался перенос центра тяжести на изучение субъекта и его деятельной природы, осуществленный Кантом.

Романтики йенской школы, а также представители классического немецкого идеализма - И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, отправляясь от философии Канта, в то же время подвергли пересмотру его понятие трансцендентального субъекта. Согласно романтикам, главным недостатком кантовского субъекта является его неисторический характер, во многом обязанный тому, что Кант противопоставил истинное знание, доставляемое точными науками, тем формам знания, которые нам дают миф, искусство, язык. А между тем этот тип знания существенно отличается от естественно-научного,

которое, согласно Гегелю, не следует абсолютизировать, ибо оно есть не более чем одна из исторических форм знания о мире, точнее, только об одной его части - природе.

Немецкий идеализм предложил рассматривать трансцендентальный субъект исторически, так что в качестве такового здесь - особенно у Гегеля - предстала история человечества в целом. Теперь формы трансцендентальной субъективности были гораздо более, чем у Канта, отделены от индивидуального сознания; в качестве субъекта знания у Гегеля выступает человеческая история, взятая как целое, как некоторый "объективный дух", или субстанция-субъект, говоря словами самого Гегеля. Субстанция-субъект у Гегеля имеет не жестко фиксированные, а развивающиеся, подвижные формы, которые суть не что иное, как исторические формы культуры.

В результате произошла важная перестройка принципов, характерных для предшествующего периода философии, включая и Канта.

Во-первых, была снята жесткая дихотомия научного и ненаучного, свойственная философской мысли XVII-XVIII веков и принципиально важная для идеологии Просвещения. У романтиков и в немецком идеализме наука рассматривается не столько как нечто противоположное донаучным формам знания, сколько как развитие этих мифологически-донаучных форм. Сами донаучные формы знания не предстают уже просто как предрассудки, которые следует устранить, а требуют своего специального анализа с целью установить их подлинное значение и их место в развитии человеческой культуры. Если в плане историческом знание научное сопоставлялось прежде всего с мифом, то в плане современном требовалось сопоставление его с искусством, религией, философией. Для Шеллинга и романтиков эти виды знания не просто равноправны, но искусство даже имеет преимущество перед наукой, потому что схватывает истину как целое и постигает ее непосредственно, в то время как наука всегда дает лишь какую-то "часть" истины и действует опосредованно.

Во-вторых, благодаря рассмотрению субъекта знания как исторически развивающегося была снята дихотомия ложного и истинного, как она выступала в докантовской философии и у Канта. И неудивительно: ведь эта дихотомия была тесно связана с противопоставлением научного и ненаучного знания. Вопрос об истинном и ложном знании Гегель переносит в историческую плоскость, в результате чего появляется новый принцип: "истинно для своего времени". Тем самым вводится понятие относительной истины.

В-третьих, немецкая классическая философия, рассматривая историю в качестве субъекта знания, вводит в саму историю кантовское различие эмпирического и трансцендентального (теперь ставшего умопостижимым) уровней рассмотрения, так что сама история выступает как бы в двух планах - как история фактическая, эмпирически данная, и как история, взятая, по словам Гегеля, "в ее понятии", то есть по истине. Последняя представляет собой, в сущности, умозрительную конструкцию, имевшую для послекантовского идеализма такое же значение, какое для до-кантовского рационализма имело учение о субстанции.

На основе учения о трансцендентальной субъективности, таким образом, вновь возрождается своеобразная онтология. Но теперь это не онтология бытия (позволим себе применить такое тавтологическое выражение), а онтология субъекта, онтология культурно-исторической деятельности человечества, предстающего как некий абсолютный, а потому божественный субъект.

Перенесение центра тяжести философии на субъекта привело к анализу всего разнообразия культурно-исторических форм как продукта деятельности разных исторических субъектов (народов, наций, эпох), выражающих свою неповторимость, своеобразие в предметах материальной и духовной культуры.

На протяжении XIX и XX веков изучение этих своеобразных форм становится важнейшим предметом гуманитарных наук, получивших на протяжении этих двух столетий невиданное прежде значение. XIX век был веком истории: истории всеобщей (гражданской), истории литературы и искусства, истории языка и мифологии, истории науки, философии и религии, истории хозяйства, государства и правовых учений.

История как способ бытия субъекта (человека и человечества) обладает для XIX века (и выразившего идеи этого века послекантовского немецкого идеализма) тем же статусом, каким обладала природа как способ бытия объекта для XVII и XVIII веков, для материализма эпохи Просвещения. Если базой прежней онтологии были науки о природе, то базой новой стали науки о культуре. И не случайно романтики и Гегель оказались в такой же мере создателями методов анализа культуры, в какой Г. Галилей, Р. Декарт, Г. Лейбниц были творцами естественно-научных и математических методов.

Рассмотрим теперь подробнее, какой вклад в развитие историзма и диалектики внесли отдельные представители послекантовского немецкого идеализма.

И. Г. Фихте; деятельность Я как начало всего сущего

Важный шаг в пересмотре кантовского учения осуществил Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814), указав на противоречивость понятия "вещи в себе" и на необходимость его устранения из критической философии как пережитка догматического мышления. По Фихте, из "чистого Я" трансцендентальной апперцепции должна быть выведена не только форма знания, но и все его содержание. А это значит, что кантовский трансцендентальный субъект тем самым превращается в абсолютное начало всего сущего - "абсолютное Я", из деятельности которого должна быть объяснена вся полнота реальности, весь объективный мир, именуемый Фихте "не-Я". Таким образом понятий субъект, по существу, встает на место божественной субстанции классического рационализма (известно, что в юности Фихте увлекался философией Спинозы).

Для понимания концепции Фихте следует иметь в виду, что он исходит из кантовского трансцендентализма, то есть обсуждает проблему знания, а не бытия. Главный вопрос кантовской "Критики чистого разума": "как возможны синтетические априорные суждения", то есть как возможно научное знание - остается центральным и у Фихте. Поэтому Фихте называет свою философию "учением о науке" (наукоучением). Наука, согласно Фихте, отличается от ненаучных представлений благодаря своей систематической форме. Однако систематичность - хотя и необходимое, но недостаточное условие научности знания: истинность всей системы базируется на истинности ее исходного основоположения. Это последнее, говорит Фихте, должно быть непосредственно достоверным, то есть очевидным.

Как в свое время Декарт в поисках самого достоверного принципа обратился к нашему Я, так же поступает и Фихте. Самое достоверное в нашем сознании, говорит он, - это

самосознание: "Я есмь", "Я есмь Я". Акт самосознания - уникальное явление; по словам Фихте, он есть действие и одновременно продукт этого действия, то есть совпадение противоположностей - субъекта и объекта, ибо в этом акте Я само себя порождает, само себя полагает.

Однако при всем сходстве исходного принципа Фихте с картезианским между ними есть и существенное различие. Действие, которым Я рождает само себя, есть, согласно Фихте, акт свободы. Поэтому и суждение "Я есмь" - не просто констатация некоторого наличного факта, как, например, суждение "роза красна". В действительности это как бы ответ на призыв, на требование - "будь!", сознай свое Я, создай его как некую автономную реальность актом осознания-порождения и тем самым войди в мир свободных, а не просто природных существ. Это требование апеллирует к воле, а потому в суждении "Я есмь Я" выражается та самая автономия воли, которую Кант положил в основу этики. Философия Канта и Фихте - это идеализм свободы, этически ориентированный идеализм.

Однако у Фихте нет того водораздела, который Кант проводил между миром природы, где царит необходимость, закономерность, изучаемая наукой, и миром свободы, основу которого составляет целесообразность. В абсолютном Я Фихте теоретическое и практическое начала совпадают и природа оказывается лишь средством для осуществления человеческой свободы, утрачивая тот остаток самостоятельности, который она имела в философии Канта. Активность, деятельность абсолютного субъекта становится у Фихте единственным источником всего сущего. Мы только потому принимаем существование природных объектов за нечто самостоятельное, что от нашего сознания скрыта та деятельность, с помощью которой эти объекты порождаются: раскрыть субъективно-деятельное начало во всем объективно сущем - такова задача философии Фихте. Природа, по Фихте, существует не сама по себе, а ради чего-то другого: чтобы осуществлять себя, деятельность Я нуждается в некотором препятствии, преодолевая которое она разворачивает все свои определения и, наконец, полностью осознает себя, достигая тем самым тождества с самой собою. Такое тождество, впрочем, не может быть достигнуто на протяжении конечного времени; оно является идеалом, к какому стремится человеческий род, никогда полностью его не достигая. Движение к такому идеалу составляет смысл исторического процесса.

В своем учении Фихте, как видим, в идеалистической форме выразил убеждение в том, что практически-деятельное отношение к предмету лежит в основе теоретически-созерцательного отношения к нему. Фихте доказывал, что человеческое сознание активно не только тогда, когда оно мыслит, но и в процессе восприятия, когда оно, как считали французские материалисты (а отчасти еще и Кант), подвергается воздействию чего-то вне его находящегося. Немецкий философ полагал, что для объяснения процесса ощущения и восприятия не следует ссылаться на действие "вещей в себе", а необходимо выявить те акты самодеятельности Я (лежащие за границей сознания), которые составляют невидимую основу "пассивного" созерцания мира.

Хотя немецкие идеалисты, в том числе и Фихте, в практически-политических вопросах не шли так далеко, как идеологи Французской революции, но в плане собственно философии они оказались более революционными, чем французские просветители.

Диалектика Фихте

Уже у Канта понятие трансцендентального субъекта не совпадает ни с индивидуальным человеческим субъектом, ни с божественным умом традиционного рационализма. Не менее сложным является исходное понятие учения Фихте - понятие "Я". С одной стороны, Фихте имеет в виду Я, которое каждый человек открывает в акте саморефлексии, а значит, индивидуальное, или эмпирическое Я. С другой - это некая абсолютная реальность, никогда полностью не доступная нашему сознанию, из которой путем ее саморазвития-самораскрытия порождается весь универсум и которая поэтому есть божественное, абсолютное Я. Абсолютное Я - это бесконечная деятельность, которая становится достоянием индивидуального сознания только в тот момент, когда она наталкивается на некоторое препятствие и этим последним ограничивается. Но в то же время, натолкнувшись на границу, на некоторое не-Я, деятельность устремляется за пределы этой границы, затем снова наталкивается на новое препятствие и т.п. Эта пульсация деятельности и ее осознания (остановки) составляет саму природу Я, которое, таким образом, не бесконечно и не конечно, а есть единство противоположностей конечного и бесконечного, человеческого и божественного, индивидуального Я и абсолютного Я. В этом и состоит исходное противоречие Я, развертывание которого и составляет, по Фихте, содержание всего мирового процесса и соответственно отражающего этот процесс наукоучения. Индивидуальное Я и абсолютное Я у Фихте то совпадают и отождествляются, то распадаются и различаются; эта "пульсация" совпадений-распадений - ядро диалектики Фихте, движущий принцип его системы. Вместе с самосознанием ("Я есмь") полагается и его противоположность - не-Я. Сосуществование этих противоположностей в одном Я возможно, согласно Фихте, только путем ограничения ими друг друга, то есть частичного взаимоуничтожения. Но частичное взаимоуничтожение противоположностей означает, что Я и не-Я делимы, ибо только делимое состоит из частей. Весь диалектический процесс имеет целью достижение такой точки, в которой противоречие было бы разрешено и противоположности - индивидуальное Я и абсолютное Я - совпали. Однако полное достижение этого идеала невозможно: вся человеческая история есть лишь бесконечное приближение к нему. Именно этот пункт учения Фихте - недостижимость тождества противоположностей - стал предметом критики его младших современников - Шеллинга и Гегеля. Эта критика велась обоими с позиций объективного идеализма, который, впрочем, они обосновывали по-разному.

Натурфилософия Ф. В. Й. Шеллинга

Тождество противоположностей субъекта и объекта Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775-1854) делает исходным пунктом своего учения. При этом он применяет принцип развития, разработанный Фихте по отношению к субъекту и его деятельности, также и к анализу природы. Критикуя Фихте за то, что природа у него рассматривается как голый материал для субъекта, Шеллинг в первый период своего творчества концентрирует внимание на проблемах натурфилософии. Задачу последней он видит в том, чтобы раскрыть последовательные стадии развития природы от низших форм к высшим. Природа при этом толкуется как проявление бессознательной жизни разума, который как бы проходит целый ряд этапов от низших - неорганической природы - до высших, органических, и находит свое завершение в появлении сознания. Проблема соотношения бессознательных и сознательных форм жизни разума, поставленная уже Фихте, приобретает у Шеллинга первостепенное значение. Шеллинг пытается обнаружить параллелизм, существующий между различными уровнями развития природы (механическим, химическим, биологическим), с одной стороны, и ступенями развития человеческого сознания - с другой. При этом наряду с интересными наблюдениями и

остроумными догадками нередко появляются произвольные аналогии и даже фантастические построения, за которые критиковали натурфилософию Шеллинга современные ему естествоиспытатели.

Перенос на природу те закономерности развития, которые были открыты Фихте при исследовании субъекта, абсолютного Я, Шеллинг предпринимает построение диалектической картины развития природных процессов и форм. Природное тело понимается им как продукт взаимодействия противоположно направленных сил - положительных и отрицательных зарядов электричества, положительных и отрицательных полюсов магнита и т.д. Непосредственным толчком для построений Шеллинга были новые открытия в физике, химии и биологии, и прежде всего теория электричества, быстро развивавшаяся с середины XVIII века. Ш. О. Кулон создал теорию положительной и отрицательной электрических жидкостей; изучалось соотношение электрической и магнитной полярности, а также соотношение химических и электрических взаимодействий. Благодаря открытию Л. Гальвани "животного электричества" возникла возможность установления связи между неорганической и органической природой.

Опираясь на эти открытия, Шеллинг выступил с критикой механицизма в естествознании, стремясь показать, что вся природа в целом может быть объяснена с помощью принципа целесообразности, лежащего в основе жизни. Все неорганические процессы он пытался понять как предпосылки развития организма. В натурфилософии Шеллинга была возрождена неоплатоническая идея мировой души, проникающей через все космические стихии и обеспечивающей единство и целостность природного бытия, всеобщую связь природных явлений. Однако в отличие от неоплатонизма Шеллинг развивает динамическое воззрение на природу. Сущность природы рассматривается им как противоборство полярных сил, образцом которого является магнит. В каждом явлении природы Шеллинг видит продукт борьбы разнонаправленных сил; эта борьба составляет структуру всего живого.

В учении Шеллинга преодолевается характерное для трансцендентального идеализма Канта, а в определенной мере и Фихте противопоставление природы как мира чувственных явлений и свободы как мира умопостигаемого. Обе сферы рассматриваются Шеллингом как развивающиеся из единого начала, представляющего собой абсолютное тождество субъекта и объекта, точку "безразличия" обоих. Абсолютный субъект Фихте, никогда не утрачивавший связи с индивидуальным сознанием, превращается у Шеллинга в божественное начало мира, сближаясь со спинозовской субстанцией. Философия природы и философия тождества Шеллинга - это объективный идеализм, главная задача которого состояла в том, чтобы показать, как из единого первоначала, которое есть ни субъект, ни объект, рождается все многообразие универсума. Возникновение многого из единого - проблема, с попыткой решения которой связано возникновение древнегреческой диалектики. Однако представители немецкого классического идеализма, особенно Шеллинг и Гегель, разрабатывают диалектический метод, опираясь не столько на античные образцы, сколько на те принципы, которые были выдвинуты в эпоху Возрождения в учениях Николая Кузанского и Джордано Бруно.

Шеллинг и Гегель по-разному подошли к решению вопроса о возникновении многообразия из первоначального единства - тождества субъективного и объективного. Шеллинг рассматривал такое возникновение как некий "творческий акт", который, будучи непознаваем для разума, является предметом особого рода нерационального постижения - интеллектуальной интуиции, представляющей собой единство

сознательной и бессознательной деятельности. Поскольку интуиция такого рода есть, по Шеллингу, достояние немногих одаренных натур, постольку философия, как и искусство, есть удел гениев, способных постичь то, чего не могут достигнуть умы обычных смертных. С точки зрения Шеллинга, искусство, а не наука, как полагали прежде, есть органон (орудие) философии. Здесь Шеллинг разделяет позицию немецких романтиков, тоже сближавших философское творчество с творчеством художника.

Диалектический метод Г. В. Ф. Гегеля

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770- 1831), не принявший Шеллингова учения об интеллектуальной интуиции как высшей форме философского постижения, напротив, пытался показать, что происхождение многого из единого может быть предметом рационального познания, инструментом которого является логическое мышление, а основной формой - понятие. Но это - рациональное познание особого рода: в основе его лежит диалектическая, а не формальная логика, и движущим мотором ее является противоречие. Гегель сознательно и недвусмысленно отверг аристотелевский закон непротиворечия - акт, на который никогда не решался Фихте. Гегель требует переосмыслить природу понятия. В понятии до сих пор, говорит Гегель, видели некоторое субъективное образование, тогда как в действительности "абсолютное понятие" есть абсолютное тождество субъекта и объекта - то самое тождество, которое, согласно Фихте, является никогда не осуществимым, хотя и всегда желанным идеалом.

Гегель, как видим, отождествляет "чистое понятие" ("Понятие" с большой буквы) с самой сущностью вещей, отличая его от субъективно данных понятий, которые существуют в человеческой голове. Поскольку понятие с самого начала предстает как тождество противоположностей, то саморазвитие понятия подчиняется законам диалектики. Логика, таким образом, совпадает у Гегеля с диалектикой, а последняя мыслится как теория развития, в основе которой лежит единство и борьба противоположностей. Диалектика развития "чистого понятия" составляет общий закон развития как природы, так и человеческого мышления. В отличие от Канта, разделившего сферы природы и духа (свободы), Гегель рассматривает их как разные стадии развития одного начала - субстанции-субъекта.

Всякое развитие протекает, согласно Гегелю, по определенной схеме: утверждение, или полагание (тезис), отрицание этого утверждения (антитезис) и, наконец, отрицание отрицания, снятие противоположностей (синтез). В синтезе как бы примиряются между собой тезис и антитезис, из которых возникает новое качественное состояние. Однако не следует думать, что в этом третьем моменте полностью уничтожены два первых. Гегелевское снятие означает в такой же мере преодоление, в какой и сохранение тезиса и антитезиса, но сохранение в некотором высшем, гармонизирующем единстве. Каждое понятие, а стало быть, и каждое явление в природе, обществе и духовной жизни человека проходит, по Гегелю, такой тройственный цикл развития - утверждения, отрицания и отрицания отрицания, или нового утверждения, достигнув которого весь процесс воспроизводится вновь, но на более высоком уровне; и так до тех пор, пока не будет получен высший синтез. Вот пример такого диалектического цикла, приведенный Гегелем: "Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами

органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого" [1].

1 Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч. М., 1959. Т. 4. С. 2.

В основе диалектики Гегеля лежит идеалистическое представление о том, что источник всякого развития - как природы, так и общества, и человеческого мышления - заключен в саморазвитии понятия, а значит, имеет логическую, духовную природу. Согласно Гегелю, "только в понятии истина обладает стихией своего существования" [2], и поэтому диалектика понятий определяет собой диалектику вещей - процессов в природе и обществе. Последняя (диалектика вещей) есть, по Гегелю, лишь отраженная, "отчужденная", "овнешненная" форма подлинной диалектики, присущей только "жизни понятия", или, иначе говоря, жизни Логоса, как он существует сам по себе, как бы в мышлении Бога. Но и сам Бог мыслится Гегелем при этом пантеистически - не как личный Бог христианской религии, а как безличный процесс самодвижения понятия, с неуклонной необходимостью развивающего свои определения в диалектическом процессе - через развертывание исходного противоречия и его последующее преодоление. Это развертывание тоже подчинено необходимости. Только у Гегеля это не есть необходимость причинно-следственных связей, как она имеет место в природе и изучается естествознанием, а необходимость скорее телеологического свойства, ибо весь вселенский диалектический процесс в конечном счете подчинен определенной цели - достижению точки зрения абсолютного духа, в которой сняты и разрешены все противоречия и "погашены" все противоположности.

2 Там же. С. 3.

Система Гегеля

Своеобразным введением в гегелевскую философскую систему является "Феноменология духа" (1807), одна из наиболее сложных и наиболее содержательных работ немецкого мыслителя. В ней он ставит задачу преодоления точки зрения индивидуального сознания, для которого, по его убеждению, только и существует противоположность субъекта и объекта. Снять эту противоположность можно лишь путем поступательного развития сознания, в ходе которого индивидуальное сознание проходит весь тот путь, все те этапы, которые прошло человечество на протяжении своей истории. При этом Гегель вовсе не излагает историю культуры в той последовательности и в той фактологически-эмпирической форме, как она представлена в трудах историков, филологов, литературоведов, лингвистов, историков государства и права, религии и искусства. Он дает как бы философскую выжимку и философскую интерпретацию всего того богатства исторического знания, каким обладал сам, так же как и многие его современники, получившие классическое гимназическое и университетское образование. Тем самым Гегель предлагает как бы лестницу, поднимаясь по которой каждый отдельный человек приобщается к духовному опыту, накопленному человечеством, к всемирной культуре и поднимается с точки зрения обыденного, частного сознания до точки зрения философской. На вершине этой лестницы любой индивид, вовсе не будучи гениально одаренным исключением, в состоянии, по мнению Гегеля, посмотреть на мир и на себя с точки зрения завершившейся мировой истории, "мирового духа", для которого больше

нет противоположности субъекта и объекта, "сознания" и "предмета", а есть абсолютное тождество, тождество мышления и бытия.

Достигнув абсолютного тождества, философия покидает точку зрения обыденного сознания и только теперь попадает в свою подлинную стихию - стихию чистого мышления, где, по Гегелю, все определения мысли развертываются из нее самой. Это - сфера логики, где протекает ничем субъективно не замутненная жизнь понятия.

В "Логике" Гегель ставит своей задачей показать самодвижение понятия. Надо, говорит он, занять такую позицию по отношению к понятию, когда субъект полностью устраняется, не вмешивается в движение понятий, его задача - только наблюдать за понятием, предоставив ему самостоятельно осуществлять свою жизнь. При этом наблюдатель-философ замечает, что у каждого понятия есть своя односторонность, в силу которой оно оказывается конечным и в качестве такового с необходимостью уничтожает себя, переходя в свою противоположность. При этом важно иметь в виду, что каждое из понятий оказывается односторонним именно в том отношении, в каком и обнаруживается его сущность; точнее, его сущность и есть эта самая его односторонность. Отсюда ясно, что у каждого понятия - своя односторонность, вполне конкретная; именно поэтому каждое понятие переходит не во все другие понятия, а в свое другое. Это последнее опять-таки обнаруживает свою конечность, а потому переходит в свою противоположность, и так до тех пор, пока не будет достигнут высший синтез, не будет обретена "абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея" [1], которую Гегель вслед за Аристотелем называет "мышлением мышления" и достигнув которой "Логика" завершается.

1 Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 419.

Весь процесс самодвижения понятия осуществляется диалектическим путем. Заключенная в каждом понятии "отрицательность", которая как раз и составляет его ограниченность, односторонность, оказывается пружиной саморазвития этого понятия. Пока понятие не достигнет высшего пункта - абсолютной идеи, до тех пор каждая из ступеней его развития дает только относительную, но не окончательную, не полную истину.

Диалектический метод Гегеля, ориентированный на бесконечное развитие, вступает, таким образом, в противоречие с требованием системы, которая обязательно должна быть завершена, а это значит, что абсолютная истина должна быть в конце концов достигнута. Гегель рассматривал свою систему как философию, венчающую собой развитие всего человечества, поскольку в ней обретена абсолютная истина; тем самым и история как бы приобретала свое завершение и достигнутое ею состояние, то есть состояние современной Гегелю Германии, объявлялось высшей точкой исторического движения человечества.

Антропологизм Л. Фейербаха

Немецкий философ Людвиг Фейербах (1804-1872) первоначально увлекался философией Гегеля, однако уже в 1839 году подверг ее резкой критике. С точки зрения Фейербаха,

идеализм есть не что иное, как рационализованный религия, а философия и религия по самому их существу, считает Фейербах, противоположны друг другу. В основе религии лежит вера в догматы, тогда как в основе философии - знание, стремление раскрыть действительную природу вещей. Поэтому первой задачей философии Фейербах видит в критике религии, в разоблачении тех иллюзий, которые составляют сущность религиозного сознания. Религия и близкая к ней по духу идеалистическая философия возникают, по мнению Фейербаха, из отчуждения человеческой сущности, посредством приписывания Богу тех атрибутов, которые в действительности принадлежат самому человеку. "Бесконечная или божественная сущность, - пишет Фейербах в сочинении "Сущность христианства", - есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо" [1]. Так возникает трудноискоренимая иллюзия: подлинный творец Бога - человек - рассматривается как творение Бога, ставится в зависимость от последнего и таким образом лишается свободы и самостоятельности.

1 Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 320.

Согласно Фейербаху, для освобождения от религиозных заблуждений необходимо понять, что человек - не творение Бога, а часть - и притом наиболее совершенная - вечной природы.

В этом утверждении - суть антропологизма Фейербаха. В центре его внимания - не отвлеченное понятие материи, как, например, у большинства французских материалистов, а человек как психофизическое единство, единство души и тела. Исходя из такого понимания человека, Фейербах отвергает его идеалистическую трактовку, при которой человек рассматривается прежде всего как духовное существо, сквозь призму знаменитого картезианского и фихтеанского "Я мыслю". Согласно Фейербаху, тело в его целостности как раз и составляет сущность человеческого Я; духовное начало в человеке не может быть отделено от телесного, дух и тело - две стороны той реальности, которая называется организмом. Человеческая природа, таким образом, толкуется Фейербахом преимущественно биологически, и отдельный индивид для него - не исторически-духовное образование, как у Гегеля, а звено в развитии человеческого рода.

Критикуя трактовку познания предшествующими немецкими философами и будучи недоволен абстрактным мышлением, Фейербах апеллирует к чувственному созерцанию. Тем самым в теории познания Фейербах выступает как сенсуалист, полагая, что ощущение составляет единственный источник нашего познания. Только то, что дано нам через органы чувств - зрение, слух, осязание, обоняние, - обладает, по Фейербаху, подлинной реальностью. С помощью органов чувств мы познаем как физические объекты, так и психические состояния других людей; не признавая никакой сверхчувственной реальности, Фейербах отвергает и возможность чисто отвлеченного познания с помощью разума, считая последнее изобретением идеалистической спекуляции.

Антропологический принцип Фейербаха в теории познания выражается в том, что он по-новому интерпретирует само понятие "объект". По Фейербаху, понятие объекта первоначально формируется в опыте человеческого общения, и поэтому первый объект для всякого человека - это другой человек, Ты. Именно любовь к другому человеку есть путь к признанию его объективного существования, а тем самым к признанию существования вообще внешних вещей.

Из внутренней связи людей, основанной на чувстве любви, возникает альтруистическая мораль, которая, по убеждению Фейербаха, должна встать на место иллюзорной связи с Богом. Любовь к Богу, согласно немецкому философу, есть лишь отчужденная, ложная форма подлинной любви - любви к другим людям.

Антропологизм Фейербаха возник как реакция прежде всего на учение Гегеля, в котором господство всеобщего над единичным было доведено до предельной степени. До такой степени, что отдельная человеческая личность оказалась исчезающе ничтожным моментом, который надлежало полностью преодолеть, чтобы встать на всемирно-историческую точку зрения "абсолютного духа". Фейербах выступил в защиту именно природно-биологического начала в человеке, от которого в большой мере абстрагировался немецкий идеализм после Канта, но которое от человека неотъемлемо.

5. Философия К. Маркса и Ф. Энгельса (от классической философии к изменению мира)

- К. Маркс как социальный философ
- Диалектический метод К. Маркса
- Разработка диалектического материализма Ф. Энгельсом
- Последние работы Ф. Энгельса

Созданная Карлом Марксом (1818-1883) в содружестве с Фридрихом Энгельсом (1820-1895) марксистская философия явилась своеобразным порождением немецкой классической философии: "перевернутый" объективный идеализм Гегеля здесь превратился в материализм, а "перевернутый" антропологизм Фейербаха превратился (хотя и не сразу) в социологизм. Другая ее особенность в том, что философия у Маркса и Энгельса оказалась тесно связанной с политэкономией и теорией социализма - на основе переосмысления классической английской политэкономии А. Смита и Д. Рикардо и утопического социализма французов К. Сен-Симона, Ш. Фурье и англичанина Р. Оуэна. При этом основная идея заключалась, как выразился Энгельс, в "превращении социализма из утопии в науку". Научный социализм, по мысли его создателей, должен был стать идейным оружием в коренном преобразовании общества - его освобождении от всех видов угнетения, эксплуатации, порабощения "низших" "высшими". На это и было нацелено философское учение марксизма.

К. Маркс как социальный философ

В отличие от таких немецких мыслителей, как Кант или Гегель, Маркс не опубликовал трудов, в которых его философия была бы изложена в развернутом, систематическом виде. Его философские взгляды представлены либо в посмертно изданных рукописях ("Экономическо-философские рукописи 1844 года", "Тезисы о Фейербахе", "Немецкая идеология"), либо в полемических произведениях ("Святое семейство", "Нищета философии"), либо вплетены в контекст экономических и социально-политических работ ("Манифест Коммунистической партии", "К критике политической экономии", "Капитал", "Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта", "Критика Готской программы" и другие).

Маркс увлекся гегелевской философией в годы учебы в Берлинском университете. И это не было данью "философской моде", господствовавшей в 30-е годы XIX века. Маркс искал в этой философии ответ на вопрос, как преодолеть разрыв между идеалом и действительностью, характерный для кантианства. Ответ Гегеля: идеал присущ самой действительности, в которой он диалектически-противоречиво развивается, - показался Марксу убедительным, и он принял гегелевскую философию в том ее толковании, которое предложили левые последователи Гегеля - младогегельянцы Б. Бауэр, А. Руге, М. Штирнер и другие. Суть этого толкования состояла в том, что идеал как воплощение разума - это не нынешняя прусская монархия, а будущая демократическая республика, за которую надо бороться прежде всего путем философской критики религии - духовной опоры монархии, а затем и критики самого прусского государства. Окончив университет и защитив в 1841 году докторскую диссертацию по античной философии, Маркс включился в эту борьбу на страницах оппозиционной "Рейнской газеты" (1842-1843). Он выступал за свободу печати, защищал интересы крестьян, критикуя феодальные учреждения и государственную бюрократию.

Закрытие прусским правительством "Рейнской газеты" весной 1843 года, вызвавшее кризис младогегельянского движения, стало переломным моментом и для Маркса. С гегельянских позиций он переходит на фейербахские. Причиной этого стало, судя по всему, разочарование в младогегельянской программе демократического преобразования государства. Такое преобразование Маркс считал недостаточным, поскольку, говоря его словами из статьи "К еврейскому вопросу", за "политической эмансипацией" должна последовать "человеческая эмансипация" [1]. И здесь очень кстати оказывается для Маркса фейербаховский антропологизм с его акцентом на отдельный человеческий индивид.

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 406.

Критика религии, пишет Маркс в статье "К критике гегелевской философии права. Введение", опубликованной в "Немецко-французском ежегоднике" (1844), имея в виду фейербаховскую критику, "завершается учением, что человек - "высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом..." [2]. В развитие этого тезиса Маркс в той же статье выдвигает идею пролетарской революции как средства ниспровергнуть все эти унижающие и поработывающие человека общественные отношения. Аргументация его такова: пролетариат - это не просто угнетенный и поработанный класс, он та сфера общества, в которой человек обесчеловечивается, утрачивает свои человеческие качества. Вот почему этот класс людей должен совершить революцию, приводящую к полному возрождению человека. Суть этой революции - ликвидация ("отрицание") частной собственности, посредством чего "пролетариат лишь возводит в принцип общества то, что общество возвело в его принцип..." [3].

2 Там же. С. 422.

3 Там же. С. 428.

Обратившись к изучению и переосмыслению классической политэкономии, Маркс создает "Экономическо-философские рукописи 1844 года". Важнейшее понятие в них - отчуждение человека - непосредственно взято у Фейербаха, но значительно расширено.

Если Фейербах говорил о религиозном отчуждении человека, то есть об утрате им человеческих качеств вследствие перенесения их на Бога, то Маркс вводит понятие экономического его отчуждения, по отношению к которому другие виды отчуждения оказываются вторичными.

По мысли Маркса, отчуждение продукта труда, самой трудовой деятельности, человеческой сущности и отчуждение человека от человека - таковы результаты самоотчуждения человека в капиталистическом обществе, где господствует частная собственность. Подчеркивание самоотчуждения не случайно. Молодой Маркс строит философскую концепцию, в которой, согласно идущей от Декарта классической традиции, исходным является субъект (напомним, что у Гегеля субъект превратился в субстанцию-субъект, а Фейербах вернулся к субъекту-человеку). С этой точки зрения и частная собственность - не причина, а следствие самоотчуждения (которое она затем закрепляет, воздействуя на него уже со своей стороны).

В конце концов это противоречие, заключающееся в отчуждении, то есть в обезчеловечивании человека, должно разрешиться путем ликвидации, или, точнее, "снятия" отчуждения и связанной с ним частной собственности. В гегелевской терминологии это есть отрицание отрицания. По Марксу, это не что иное, как коммунизм, означающий "возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому" [1].

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 116.

Таково у молодого Маркса философское обоснование коммунизма как общества, в котором существование человека будет соответствовать его подлинной сущности.

Философская концепция молодого Маркса, изложенная в "Экономическо-философских рукописях 1844 года", долгое время оставалась неизвестной. Когда же эти рукописи были найдены и опубликованы (в 1932 году по-немецки, в 1956 году по-русски), это вызвало бурную и долгую полемику о соотношении между гуманизмом "молодого" и историческим материализмом "зрелого" Маркса. Дело в том, что вскоре после написания данных рукописей Маркс совершил еще один поворот, связанный с критикой своих прежних единомышленников - младогегельянцев и своего последнего кумира - Фейербаха. И именно в ходе этой критики, - которая в значительной мере была и самокритикой, - были заложены основы учения, получившего впоследствии название исторического материализма. Мы имеем в виду две написанные совместно с Энгельсом работы - "Святое семейство" (1845) и "Немецкая идеология" (рукопись 1845-1846 годов, опубликованная полностью в 1932 году), а также Марксовы "Тезисы о Фейербахе" (написанные весной 1845 года и опубликованные в 1888 году).

Лейтмотив критики младогегельянства, проходящий через обе совместные работы Маркса и Энгельса, состоит в том, что нельзя изменить мир посредством изменения сознания, посредством идей, выдвигаемых младогегельянскими "критически мыслящими личностями", поскольку интересы людей порождаются реальными условиями их жизни, их бытием.

"...Общественная жизнь является по существу практической" [2], - пишет Маркс в "Тезисах о Фейербахе". Отсюда "переворачивание" фейербаховского антропологизма: "...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей

действительности она есть совокупность всех общественных отношений" [3]. Это значит, по Марксу, что, если мы хотим понять человека, объяснить его поведение, надо исходить не из человека как такового, а из общества, в котором он живет, и прежде всего выяснить, как складываются в этом обществе отношения между людьми. В основе всех социальных отношений лежат производственные отношения людей (экономический базис общества), формирующиеся через их практическую деятельность.

2 Там же. С. 263.

3 Там же. С. 262.

Таким образом, Маркс вводит в философию сферу практически-преобразовательной деятельности людей, которой философы раньше не интересовались (напомним, что под практической философией ранее понималась философия морали). Более того, эта практическая деятельность - прежде всего переработка природных предметов для производства нужных для жизни людей материальных благ, а затем революционная борьба ради изменения самого общества - и есть, по Марксу, самый важный вид деятельности, от которого так или иначе зависят все остальные.

В истории наблюдаются разные типы производственных отношений и каждый раз отношения людей между собой обуславливаются их отношением к средствам производства. Если одни люди владеют средствами производства, а другие - нет, то этим последним ничего не остается, как работать на первых, на собственников, владельцев. Отсюда происходит разделение людей на классы, образующие в обществе социальную иерархию господства: рабовладельцы господствуют над рабами, феодалы - над крестьянами, капиталисты - над рабочими. Отсюда же вытекает возможность периодизировать историю, классифицируя типы общества - "общественные формации" - в соответствии с различными формами собственности на средства производства, с разными способами производства. В "Немецкой идеологии" эта периодизация выглядит следующим образом: племенная, античная, феодальная, капиталистическая и будущая коммунистическая формы собственности и соответственно типы общества.

Все это, подчеркивают Маркс и Энгельс, не выводится путем спекулятивного философского рассуждения, а выявляется эмпирически, как это делает "позитивная наука". Их цель, заявляют они, построить учение об обществе и его истории как науку, которую они прямо противопоставляют всей прежней философии и даже философии вообще (Энгельс позже писал, что отныне философии истории пришел конец). И эта наука призвана не просто констатировать деление истории общества на формации, а каждой формации - на ее составные элементы и классы, но и объяснить, почему та или иная общественная формация устроена именно таким образом, а главное - почему общество развивается, переходя от формации к формации.

Общество - не хаотический агрегат и не "твердый кристалл", а некая целостность, способная к саморазвитию. Его различные части должны так или иначе соответствовать друг другу. Такое соответствие в принципе существует между производительными силами и производственными отношениями. "Ручная мельница дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница - общество с промышленным капиталистом" [1], - пишет Маркс в работе "Нищета философии", в которой он впервые - в 1847 году - представил новое учение читающей публике (напомним, что "Немецкая идеология" осталась в рукописи).

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 133.

Но коль скоро производственные отношения формируют классовую структуру общества, где одни классы господствуют, а другие подчиняются, то этим отношениям (которые Маркс характеризует как "экономический базис" общества) должны соответствовать и другие общественные отношения, и прежде всего юридические и политические, а также определенные формы общественного сознания, в которых все это так или иначе осознается. Господствующий класс в том или ином обществе заинтересован в сохранении и укреплении своего господства, и он добивается этого с помощью права и государства, а также посредством распространения определенных взглядов, которые Маркс и Энгельс называют "идеологией". Основная задача идеологии - представить соответствующий классовый строй как "нормальный", "естественный", "цивилизованный", отвечающий разуму или природе человека и т.п. Тем самым идеология выдает интерес господствующего класса за общий интерес всех членов общества. Поэтому, с точки зрения Маркса и Энгельса, реальные отношения предстают в идеологии в перевернутом виде, как в камере-обскуре.

Но если в обществе, или, точнее, в определенной общественной формации, все так крепко сцеплено и скреплено одно с другим, то почему все же происходит смена формаций, почему общество развивается? Ответ Маркса таков: главным образом потому, что развиваются производительные силы, нарушая соответствие между собой и производственными отношениями, откуда вытекает необходимость изменения этих отношений, а за ними и других, "надстроечных" отношений, то есть всего общества. "На известной ступени своего развития, - пишет Маркс в Предисловии к "К критике политической экономии", - материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или - что является только юридическим выражением последних - с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке" [1].

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7.

Изменение в общем и целом идет от базиса к надстройке, от материального к идеальному, поскольку "не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание" [2]. Но оно совершается не планомерно и постепенно, а через возникновение противоречий, их обострение и скачкообразное разрешение. И так как изменение затрагивает интересы различных классов, оно совершается в ходе классовой борьбы, в ходе революции, где одни классы выступают как прогрессивные, а другие - как консервативные или реакционные.

2 Там же.

"История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов. Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным

переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов" [3]. Этими словами Маркс и Энгельс начинают "Манифест Коммунистической партии" (1848).

3 Там же. Т. 4. С. 424.

Написанный как партийная программа для "Союза коммунистов" - первой организации, воспринявшей марксистское учение, - "Манифест" посвящен главным образом обоснованию необходимости свержения буржуазного строя посредством пролетарской революции. Согласно марксистской

традиции, это уже не философия, а третья часть марксизма, которую Энгельс назвал "научным социализмом". И действительно, обоснование революционного перехода к новому обществу без классов, без угнетения и эксплуатации человека человеком, здесь уже не носит такого сугубо философского характера, как это было в "Экономическо-философских рукописях 1844 года".

Новое общество теоретически выводится теперь не из противоречия между существованием и сущностью человека, не из общего хода истории, в которой человек утрачивает свою сущность и должен ее снова обрести при коммунизме. Оно выводится из противоречий самого общества на данном этапе его развития, и прежде всего из противоречия между производительными силами и производственными отношениями. Созданные буржуазией гигантские производительные силы переросли, считают Маркс и Энгельс, узкие рамки буржуазных производственных отношений, буржуазной частной собственности. Они все больше приобретают общественный характер и потому требуют общественной собственности. В то же время буржуазия породила "своего могильщика" - пролетариат, который по мере развития промышленности все больше растет и в конце концов должен будет совершить коммунистическую революцию, в которой ему нечего "терять, кроме своих цепей" [4].

4 Там же. С. 459.

Диалектический метод К. Маркса

Свой метод мышления Маркс сам определял как диалектический, ссылаясь при этом на Гегеля как на философа, который "первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение... всеобщих форм движения" диалектики. Но, добавил Маркс, "у Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно" [5]. Речь идет о превращении диалектики из идеалистической в материалистическую, то есть принимающую за исходный пункт материальное начало. Известно, что у Маркса было намерение изложить в отдельной работе рациональное содержание гегелевской диалектики, но это намерение осталось неосуществленным. Можно привести его общее указание, согласно которому диалектика "в своем рациональном виде" включает в позитивное понимание существующего также и "понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно, также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна" [6].

5 Там же. Т. 23. С. 22.

6 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 22.

Говоря о методе мышления Маркса, надо еще учесть, что он как бы распадается на два подхода - исторический и логический. Об этих двух подходах, идущих, собственно, от того же Гегеля, писал Энгельс в рецензии на работу Маркса "К критике политической экономии". При этом он пояснял, что если исторический подход направлен на воспроизведение реальной истории с ее зигзагами и случайностями, то логический подход "является не чем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей" [2].

2 Там же. Т. 13. С. 497.

Если логический подход, выявляющий общий ход истории, отвлекается от всего субъективного и случайного, то значит ли это, что история общества, по Марксу, сводима к чисто объективному, однолинейному, жестко детерминированному процессу развития, в котором люди - всего лишь исполнители не зависящих от их воли механизмов и законов?

Отдельные высказывания и выражения Маркса, такие, например, как: действие законов "с железной необходимостью", развитие экономической общественной формации как "естественно-исторический процесс", действительно давали повод характеризовать его взгляды как объективистско-детерминистские, уподобляющие развитие общества природным процессам. Исходя из взглядов Маркса, определенный перегиб в сторону материальных и объективных факторов был, по сути, неизбежен, тем более что он ставил своей целью доказать не просто желательность, а объективную необходимость коммунизма. И то, что выделяет в истории общества логический подход, это не что иное, как результаты человеческой деятельности, причем устойчивые результаты, образующие объективную "цепь развития", объективную закономерность. Но для Маркса главное было показать, каким образом из взаимодействия этих результатов друг с другом и с человеком может возникнуть общество, в котором "свободное развитие каждого является условием свободного развития всех" [3], то есть коммунизм.

3 Там же. Т. 4. С. 447.

Маркс пришел к мысли о недостаточности обоснования коммунизма одними философско-гуманистическими соображениями, к тому же носящими нормативно-оценочный, телеологический характер (изначально заданная сущность человека теряется, но должна восстановиться). В самом деле, если ненормально отчужденное состояние рабочего при капитализме, то еще более ненормально положение античного раба, которого вообще за человека не признавали ("раб - говорящее орудие"). Однако отсюда не следовал и не последовал переход к коммунистическому обществу. Такое общество должно быть подготовлено, с точки зрения Маркса, не только негативно - через противоречие, но и позитивно - через развитие положительных предпосылок, и не только на уровне человека, но прежде всего на уровне собственно общественных структур. Коммунистическая формация, как следующая за капиталистической, теперь теоретически выводится не из понятия человеческой сущности (фиксирующего скорее идеал, чем нечто изначально данное), а из целого комплекса предпосылок, - в конечном итоге из необходимости разрешения противоречий, которые все концентрируются вокруг частной

собственности на средства производства. "В этом смысле, - говорится в "Манифесте Коммунистической партии", - коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности" [1].

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 438.

Резюмируя философскую проблематику у Маркса, можно сказать следующее. Философия Маркса - это социальная философия, ориентированная на освобождение человека. При этом человек понимался прежде всего как практически действующее существо, взаимодействие которого с природой (развитие производительных сил) - основа других взаимодействий в обществе. Хотя человек - существо социальное, отношения людей в обществе никто специально не организовывал. Они складывались стихийно, в зависимости от того или иного уровня развития производительных сил. Так, стихийно сложилось разделение людей на классы - в зависимости от владения или невладения этими производительными силами. Возникло подчинение одних людей другим, а в капиталистическом обществе - еще и подчинение людей вещам, как отчужденным результатам их собственной деятельности. Средство для устранения этого - переход к общественной собственности, предпосылки к чему создаются самим капитализмом. "Поэтому, - говорит Маркс, - буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества" [2], и люди начинают сознательно сами творить свою историю.

2 Там же. Т. 13. С. 8.

Разработка диалектического материализма Ф. Энгельсом

Если социальная философия (исторический материализм) - это творение, главным образом, Маркса, хотя и Энгельс внес сюда существенный вклад, то попытка построить всеобщую философию, охватывающую природу, общество и мышление (диалектический материализм), - дело рук Энгельса. Эту попытку

никак нельзя считать завершенной, ибо из двух основных работ, в которых излагается эта философия, одна - "Анти-Дюринг" (1878) носит полемический характер, а другая - "Диалектика природы" (1873-1883) представляет собой неоконченную рукопись, не приведенную в систематический вид.

Занявшись в 70-е годы проблемами естествознания, Энгельс искал ответа на вопрос: действуют ли и в природе те же общие диалектические закономерности, которые Маркс и он находили в истории общества. На этот вопрос пробовал ответить и Гегель в своей философии природы. Но как раз эта часть его философской системы оказалась наиболее дискредитированной, поскольку вступила в конфликт с бурным развитием естественных наук в XIX веке. Этот конфликт стал одной из основных причин антигегелевского поворота, представленного в неокантианстве, позитивизме, "вульгарном" материализме и других течениях того времени. При этом всеобщее разочарование коснулось не только гегелевской, но и всей прежней философии, пытавшейся чисто спекулятивным рассуждением решать конкретные проблемы, которые теперь гораздо лучше решались конкретными науками.

Энгельс выразил это общее настроение и свои соображения на этот счет сначала в "Анти-Дюринге", а затем в небольшой обобщающей работе под характерным названием "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии" (опубликованной по частям в 1886-м и отдельной брошюрой в 1888 году).

Согласно Энгельсу, основной порок всей прежней философии заключается в попытках решить неразрешимую задачу - построить завершённую систему абсолютных истин в условиях, когда развитие человеческих знаний не только не завершилось, но и не собирается завершаться. "У всех философов, - пишет он, - преходящей оказывается как раз "система", и именно потому, что системы возникают из непреходящей потребности человеческого духа: потребности преодолеть все противоречия" [1]. Но требовать от философии разрешения всех противоречий - значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, которое под силу только всему человечеству в его поступательном развитии. "Раз мы поняли это, - а этим мы больше, чем кому-нибудь, обязаны Гегелю, - то всей философии в старом смысле слова приходит конец" [2].

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 278.

2 Там же.

Но если старой философии "приходит конец", то, по Энгельсу, это вовсе не значит, что ее надо просто отбросить. С диалектической точки зрения как нет абсолютной истины, так и нет абсолютного заблуждения. В прошлой философии немало поучительного, считает Энгельс, и это особенно касается такого великого творения, как "гегелевская философия, которая имела огромное влияние на духовное развитие нации. Ее надо было "снять" в ее собственном смысле, то есть... уничтожить ее форму и спасти добытое ею новое содержание" [3].

3 Там же. С. 281.

Эта задача, по Энгельсу, решается путем разделения гегелевской философии на систему и метод и выявления противоречия между консервативной системой, кладущей предел развитию, и революционным диалектическим методом, такого предела не допускающим. Правда, как он сам признавал, это была уже определенная интерпретация гегелевского метода, но интерпретация, буквально напрашивавшаяся, поскольку она приходила в голову не ему одному.

Поддерживая, с одной стороны, общие антиспекулятивные настроения, Энгельс, с другой стороны, идет против течения, выступая в работе "Анти-Дюринг" в защиту гегелевской диалектики. На конкретных примерах из разных сфер - природы, общества, мышления - Энгельс стремится показать, что те или иные странно выглядевшие диалектические положения вовсе не "горячный бред", как их охарактеризовал Дюринг, - они соответствуют вполне реальным явлениям и процессам.

В рукописи "Диалектика природы" (опубликованной впервые в 1925 году) Энгельс сформулировал три закона диалектики: "Закон перехода количества в качество и обратно. Закон взаимного проникновения противоположностей. Закон отрицания отрицания" [4]. Указав, что эти законы имелись уже у Гегеля, он придал им иной статус. Он представил эти законы как абстрагируемые из истории природы и общества, а не навязываемые свыше как законы мышления. К законам добавились взаимосвязанные

парные категории: необходимость - случайность, форма - содержание, явление - сущность и т.д. В целом же Энгельс определил диалектику как науку "о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления" [5].

4 Там же. Т. 20. С. 384.

5 Там же. С. 145.

Для подтверждения этого вывода Энгельс пытался показать, что само развитие наук идет в направлении все большей их диалектизации, или, иначе, что науки открывают в природе и обществе все больше таких закономерностей, которые могут быть охарактеризованы как диалектические.

Наука XVIII столетия, писал он, руководствовалась "метафизическим" методом мышления (его можно также назвать аналитическим или рассудочным). Это значит, что она рассматривала природные объекты по отдельности, вне связей и вне развития. И поскольку лидером среди естественных наук была механика, то адекватной философией для таких наук был механистический материализм. Но в XIX веке появляются такие науки, как геология, эмбриология, палеонтология, говорящие о развитии в природе. Гипотеза Канта - Лапласа представляет Солнечную систему как исторически возникшую. Наконец, три великих открытия - теория клеточного строения растений и животных, закон сохранения и превращения энергии, теория Дарвина о происхождении видов путем естественного отбора - совершают, согласно Энгельсу, решающий прорыв в механистической картине мира. Отдельные "царства", отдельные формы энергии оказываются взаимосвязанными, живая и даже неживая природа предстает как развивающаяся. Отсюда "именно диалектика является для современного естествознания наиболее важной формой мышления, ибо только она представляет аналог и тем самым метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой" [1]. Поэтому старый "метафизический" и механистический материализм должен смениться современным материализмом, который "является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками" [2].

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 367.

2 Там же. С. 25.

Последние работы Ф. Энгельса

В 1883 году после смерти Маркса Энгельсу пришлось прервать свою работу над "Диалектикой природы" и переключиться на проблемы политэкономии (издание II и III томов "Капитала") и исторического материализма. Результатом явилась, в частности, его работа "Происхождение семьи, частной собственности и государства" (1884), где было дано толкование с позиций исторического материализма ранних периодов развития человечества - первобытнообщинного, рабовладельческого, а отчасти и феодального общества. К этой работе примыкает включенная в "Диалектику природы" статья "Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека", в которой Энгельс пытался осмыслить процесс антропогенеза. В целом у него просматривался замысел построить путем обобщения некоторых данных конкретных наук общую картину развития природы от низших и простейших форм движения материи до высших и сложнейших, включая затем переход к человеку и обществу. Но этот замысел не был осуществлен.

В последней трети XIX столетия в Европе быстро развивалось рабочее движение, принимая организованные формы. За I Интернационалом (1864-1876), в котором Маркс играл руководящую роль, последовало формирование рабочих партий в различных странах. Определяя себя как социалистические или социал-демократические, они почти все встали на марксистские позиции. У Маркса и Энгельса появилось много учеников, активно принявших за распространение марксизма (сам термин начал употребляться с начала 80-х годов).

В то же время эти успехи марксистского учения сопровождались определенным принижением его теоретического уровня. Став предметом широкой пропаганды в рабочих массах, марксизм неизбежно должен был приспособливаться к их уровню понимания, он неизбежно вульгаризировался. В то же время происходила его идеологизация: как выражение социальных интересов, как знамя практической борьбы, он должен был выступать как полностью завершенная теория, уверенная в своей истинности и непогрешимости.

Энгельс, при своей склонности к популяризации и известному догматизированию, тем не менее подметил эти тенденции при самом их зарождении и прореагировал на них рядом писем, направленных в 90-е годы XIX века молодым марксистам К. Шмидту, И. Блоху, Ф. Мерингу, В. Боргиусу и другим. В этих письмах, известных как "Письма об историческом материализме", Энгельс протестовал против сведения марксистского учения об обществе к одностороннему "экономическому материализму" и высказывал ряд новых теоретических положений. То, что экономика первична и составляет базис общества, не означает, что она является "единственно определяющим моментом", писал он И. Блоху. На ход исторической борьбы влияют и "различные моменты надстройки" - политические формы, государство, право и даже различные теории, религии и т.п. Если базис определяет надстройку, то надстройка оказывает обратное воздействие на базис. И в этом как раз проявляется их диалектическая связь: не просто причина и следствие, а превращение следствия в свою очередь в причину, то есть взаимодействие. А взаимодействие возможно потому, что надстройка относительно самостоятельна и имеет свои собственные закономерности, несводимые к экономике. Но все это надо еще исследовать. "Всю историю надо изучать заново", - заявлял Энгельс. Ведь "наше понимание истории есть прежде всего руководство к изучению, а не рычаг для конструирования на манер гегельянства" [1].

1 Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 371.

Подводя итоги философской деятельности Энгельса, отметим следующие пункты. Во-первых, он в определенной степени осмыслил в рамках марксизма кризисный момент в развитии европейской философской мысли - ее переход от философии Нового времени к философии, характерной уже для XX века, что отразилось в его терминологии, - он не раз говорил то о конце старой философии, то о конце философии вообще, заменяемой "просто мировоззрением" или "теоретическим естествознанием". Вместе с тем он называл свои (и Маркса) взгляды материалистическими и объявлял разделение на материалистов и идеалистов основным водоразделом в философии. Во-вторых, говоря о диалектике как о всеобщих законах и всеобщем методе, он все-таки проявлял достаточную осторожность, стремясь оценивать те или иные процессы как диалектические лишь на основе конкретно-научных данных. К тому же он признавал "метафизический" метод правомерным в определенных пределах. В-третьих, если, как считал Энгельс, нельзя уже теперь строить философию как спекулятивную дедуктивную

систему ("на манер гегельянства"), то возникал вопрос: какую роль должна была играть философия диалектического материализма по отношению к конкретным наукам? Нужен ли здесь всеобщий метод, если согласно самой диалектике метод должен быть адекватен предмету?

В целом можно сказать, что как создатель диалектического материализма Энгельс, пожалуй, больше поставил проблем, чем их решил.

6. Позитивизм (от классической философии к научному знанию)

- Первая волна позитивизма: О. Конт, Г. Спенсер и Дж. С. Милль
- Вторая волна позитивизма: Э. Мах

Позитивизм представляет собой философское направление, в котором с большой, порой даже чрезмерной, силой подчеркивается ценность позитивного, научного знания по сравнению с идеологическими утопиями и философскими умозрениями. На это указывает и название данного философского течения, которое восходит к латинскому слову "positivus" - положительный.

Первая волна позитивизма: О. Конт, Г. Спенсер и Дж. С. Милль

Родоначальником позитивизма считается французский философ Огюст Конт (1798-1857), основные идеи которого были изложены в работах "Курс позитивной философии", "Дух позитивной философии" и "Система позитивной политики".

Рассматривая историю человеческого познания и умственное развитие отдельного индивида, Конт пришел к убеждению, что человеческий интеллект проходит три стадии развития. "В силу самой природы человеческого разума, - пишет он, - всякая отрасль наших познаний неизбежно должна в своем движении пройти последовательно три различные теоретические состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное, наконец, состояние научное, или позитивное" [1]. Когда-то люди объясняли явления окружающего мира с помощью мифа и религии, затем человеческий разум возвысился до философского (метафизического) объяснения; сейчас, в XIX веке, философское объяснение должно уступить место научному познанию мира. Отсюда вытекает негативное отношение к философии, характерное для позитивизма: философия уже сыграла свою роль в развитии человеческого познания и должна уступить место науке. С этим же связана и высокая оценка науки и научного подхода: только наука способна дать позитивное знание о мире, она должна охватить все сферы человеческой деятельности и обеспечить им прочное основание.

1 Родоначальники позитивизма. Вып. 2. Спб., 1910. С. 105.

Но что же такое наука? Для Конта главным в науке являются факты - твердые, несомненные, устойчивые данные. Основное дело науки - собирать эти факты и систематизировать их. Религия видит в мире проявление божественной воли, философия

ищет причины чувственно воспринимаемых вещей и событий в сфере невоспринимаемых, умопостигаемых сущностей. Но все рассуждения о причинах, полагает Конт, как религиозные, так и философские, весьма недостоверны, поэтому надежнее всего ограничиться простой фиксацией фактов, не занимаясь спекулятивными размышлениями насчет их возможных причин. "Истинный позитивный дух состоит преимущественно в замене изучения первых или конечных причин явлений изучением их непреложных законов; другими словами - в замене слова "почему" словом "как" [2].

2 См. там же. Вып. 4. Спб., 1912. С. 81.

Отсюда основным методом научного познания оказывается наблюдение, а главной функцией науки - описание: "Со времен Бэкона все здравомыслящие люди повторяют, что истинны только те знания, которые могут опираться на наблюдения" [3].

3 Конт О. Курс положительной философии. Спб., 1899. Т. 1. С. 6.

Стремление Конта как-то освободиться от умозрительных спекуляций и опереться на очевидное, надежное знание имело под собой почву. Идеи французских просветителей XVIII века привели в конечном итоге к революционному потрясению Франции и кровавым наполеоновским войнам, длившимся почти четверть века. Учение Гегеля о том, что развитие природы обусловлено саморазвитием абсолютного духа, находилось в резком противоречии с научным подходом к изучению природы. Все это порождало подозрительное отношение ко всяким идеям, выходящим за пределы того, что доступно простому и надежному наблюдению. Это отношение и выразил в своей философии О. Конт. Именно поэтому позитивизм получил широкое распространение в среде ученых.

В самой Франции идеи Конта в общем не пользовались большой популярностью. Зато в Англии их встретили с энтузиазмом. Отчасти это объясняется сильной эмпирической традицией, характерной для Англии, отчасти - той формой, которую придал этим идеям английский философ Герберт Спенсер (1820-1903).

Спенсер приблизил науку к здравому смыслу среднего человека, который в течение недели делает деньги, используя свой интеллект и научные знания, а по воскресеньям, отложив все это в сторону, ходит в церковь. Для Спенсера наука - это вообще всякое знание. Невозможно нигде провести линию разграничения и сказать: "Здесь начинается наука" [4]. Знание - это прежде всего и главным образом знание о порядке, о закономерной связи явлений. Здравый смысл вполне способен дать и дает такое знание, наука в этом отношении идет лишь немного дальше, поэтому она "...может быть названа расширением восприятий путем умозаключения" [5]. Это сближение науки с обыденным здравым смыслом несомненно льстило самолюбию читателей Спенсера, обнаруживавших неожиданно для себя, что они не так уж и далеки от Ньютона или Фарадея, и способствовало популярности его сочинений.

4 Спенсер Г. Основные начала. Спб., 1897. С. 14.

5 Спенсер Г. Соч. Спб., 1899. Т. 2. С. 4.

Весь мир, с точки зрения Спенсера, развивается эволюционно. Всякая система - физическая, биологическая, социальная - в начале своего существования находится в

некотором неравновесном состоянии. Это состояние порождает либо разложение, либо процесс эволюции. Эволюция заключается в переходе от простого к сложному, в котором первоначальное нерасчлененное единство сменяется дифференциацией. Конечным пунктом эволюции является интегрированная устойчивая целостность.

Такое представление об эволюции было, конечно, весьма схематичным и носило целиком умозрительный характер. Однако сама идея всеобщего эволюционного развития, которую настойчиво защищал, развивал и пропагандировал Спенсер, в определенной мере предвосхитила теорию эволюции Ч. Дарвина и подготовила почву для ее быстрого признания. Первое издание "Происхождения видов" Дарвина было распродано в один день и сразу же вызвало огромный интерес в широких кругах читающей публики. Большую роль в пробуждении этого интереса сыграли, бесспорно, философские сочинения Спенсера.

Общая схема эволюции используется Спенсером и для истолкования развития науки. Здесь также на первой ступени существует нерасчлененная целостность. Однако установление законов в тех или иных конкретных областях приводит к дифференциации наук, следовательно, к усложнению первоначального простого состояния. Последующее взаимодействие наук, установление все более общих законов и принципов, под которые подводятся менее общие законы и принципы, ведет к интеграции наук и восстановлению единства науки.

В этом процессе индуктивного восхождения ко все более широким обобщениям, полагает Спенсер, имеется предел, ибо предельно широкие научные обобщения лежат уже на самой границе познанного, за которой простирается темная область непознаваемого. "Положительное знание, - говорит он, - не охватывает и никогда не сможет охватить всей области возможного мышления. Смотря на науку как на постепенно расширяющуюся сферу, мы можем сказать, что всякое прибавление к ее поверхности увеличивает и соприкосновение ее с окружающим незнанием" [1]. Именно в этой области непознаваемого, всегда окружающей сферу познанного, Спенсер находит место для религии, решая тем самым проблему соотношения научного разума и религиозной веры. "Как и теперь, так и в будущее время ум человеческий будет заниматься не только уже известными явлениями и их отношениями, но и тем неизвестным "нечто", на которое указывают явления и их отношения. Таким образом, если знание не в состоянии наполнить всей области сознания, если для ума всегда остается возможность вращаться за пределами того, что превышает знание, то всегда останется место для чего-то, что носит характер религии, так как религия во всех ее формах отличается от всего остального тем, что предмет ее есть нечто такое, что лежит вне сферы опыта" [2]. Здесь Спенсер отходит от Конта, который религию все-таки относил к донаучной стадии развития человеческого интеллекта. Зато этим Спенсер обеспечивает себе симпатии уважаемой публики, готовой восхищаться успехами науки, но при условии, что эти успехи не затрагивают традиционных верований и предрассудков.

1 Спенсер Г. Основные начала. С. 9.

2 Там же.

Спенсер не только говорит о вполне мирном сосуществовании науки и религии, но в определенном смысле он и саму науку отождествляет с религией. Для него знать что-либо - значит иметь определенный наглядно-чувственный образ. То, что нельзя

представить в виде чувственного образа, знанием не является. Наука же, восходя к теориям возрастающей общности, изобретает все более абстрактные понятия, чувственное представление которых становится все бледнее и бледнее и, наконец, оказывается вовсе невозможным. А это означает, с точки зрения Спенсера, что наиболее общие фундаментальные принципы и понятия науки не выражают никакого подлинного знания. "Конечные религиозные и конечные научные идеи одинаково оказываются простыми символами действительности, а не знаниями о ней" [1], - пишет он. И далее утверждает, что научное знание без истин веры вообще невозможно.

1 Спенсер Г. Основные начала. С. 39.

Здесь Спенсер в некоторой мере отобразил характер науки XVIII-XIX веков. В этот период наибольшего развития и наибольших успехов добилась ньютонова механика, и специалисты других областей физики и смежных наук широко использовали наглядные механические модели для лучшего понимания исследуемых явлений. Например, газ представляли в виде соударяющихся упругих шариков; электрический ток уподобляли потоку жидкости; свет рассматривали как поток частиц-корпускул или как волну, бегущую в эфире, и т.д. И до тех пор, пока для представления изучаемого явления не удавалось найти подходящую наглядную механическую модель, оно считалось не вполне понятным. Однако как раз во второй половине XIX века, когда Спенсер писал свои философские труды, наглядные механические модели начинают быстро обнаруживать свою ограниченность, а в дальнейшем, с возникновением квантовой механики и созданием теории относительности, наука почти полностью от них отказывается.

В то время как Спенсер постоянно стремился подчеркнуть свою оригинальность по отношению к Конту, его старший современник и соотечественник Джон Стюарт Милль (1806-1873) открыто объявил себя последователем этого французского философа. Милль был гораздо более глубоким мыслителем, нежели Спенсер. Во всяком случае, его обширный очерк "О свободе" и фундаментальный труд "Система логики силлогистической и индуктивной" до сих пор не утратили своей ценности. Основное внимание Милль уделял проблемам взаимоотношений человека с государством, этики, политической экономии и теории познания. Он был одним из создателей формирующейся в середине XIX века философии науки, которая сегодня стала особой и обширной областью философских исследований.

Милль - один из самых ярких представителей индуктивизма. Для него научное знание было не чем иным, как результатом обобщения опытных данных. "Начало всякого исследования, - писал он, - состоит в собирании неанализированных фактов и в накоплении обобщений, произвольно являющихся естественной восприимчивости" [2]. Повседневная деятельность людей дает им знание отдельных фактов, однако знание индивида - это еще не научное знание. Оно становится научным лишь после того, как выразилось в языке и, следовательно, может быть передано любому другому индивиду и приведено в систему. "Все, что известно о предмете, становится наукой только тогда, когда вступает в ряд других истин, где отношение между общими принципами и частностями вполне понятно и где можно признать каждую отдельную истину за проявление законов более общих" [3].

2 Милль Дж. Ст. Огюст Конт и позитивизм. М., 1897. С. 45.

3 Там же. С. 47.

Законами природы Милль называет некоторые регулярности, единообразия, подмеченные при исследовании единичных фактов. Законы являются результатом обобщения такого рода фактов и служат для их объяснения и предсказания. Тем не менее сами законы знанием не являются. В конечном итоге знанием в концепции Милля признается только знание о единичных, конкретных фактах или такое, которое получено с помощью индуктивных умозаключений. Однако само "индуктивное умозаключение, - говорит он, - есть всегда в конце концов умозаключение от частного к частному" [4]. Таким образом, развитие научного знания сводится к последовательному накоплению знаний о единичных, частных фактах. Общие утверждения, получаемые в результате индукции, играют полезную роль в науке, но эта роль является чисто инструментальной: общие утверждения помогают сохранить знание о множестве конкретных фактов. "В науке, - пишет Милль, - вывод непременно должен пройти через промежуточную стадию общего предложения, так как науке эти выводы нужны в качестве памятных записей" [5]. Узелок, завязанный на память, - вот что такое общие утверждения.

4 Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1899. С. 251.

5 Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. С. 229.

Конечно, в особом внимании к единичному знанию, в сведении развития науки к накоплению фактов, в инструменталистском истолковании общих утверждений и теорий Милль вполне следует духу контовского позитивизма. Однако как всякий крупный мыслитель, он часто выходит за рамки той узкой системы, которой хотел бы руководствоваться. Милль много внимания уделял и дедукции, причем не только как способу систематизации знания, но и его развития. По сути дела именно он дал почти современное описание гипотетико-дедуктивного метода, который в XX веке был провозглашен фундаментальным общенаучным методом: "Мы начинаем с какого-нибудь предположения (хотя бы и ложного) для того, чтобы посмотреть, какие следствия будут из него вытекать; а наблюдая то, насколько эти следствия отличаются от действительных явлений, мы узнаем, какие поправки надо сделать в нашем предположении... Затем в эту грубую гипотезу вносят грубые же поправки, и процесс повторяют снова; сравнение выводимых из исправленной гипотезы следствий с наблюдаемыми фактами дает указание для дальнейшего исправления и т.д., пока дедуцируемые результаты не будут в конце концов поставлены в согласие с фактами" [2].

2 Там же. С. 400.

Из нашего рассказа об основных идеях трех наиболее крупных представителей первой волны позитивизма можно уловить и характерные особенности позитивизма в целом: подчеркивание безусловной надежности и обоснованности эмпирического знания - знания фактов; настороженное отношение к теоретическому знанию, включая обобщения, законы, теории; склонность к его инструменталистскому истолкованию; превознесение науки в ущерб философии и другим формам духовной деятельности.

Эти же особенности в значительной мере были присущи и так называемому "вульгарному" материализму. Это малозначительное и кратковременное течение философской мысли было представлено главным образом немецкими популяризаторами науки середины XIX века. Среди них обычно называют врача Людвиг Бюхнера (1824-1899), физиолога Якоба Молешотта (1822-1893) и естествоиспытателя Карла Фохта

(Фогта) (1817- 1895). Пытаясь понять природу человеческого сознания, они сводили все проявления духовной деятельности к физиологическим процессам, а Фохт утверждал даже, что человеческий мозг выделяет мысль точно так же, как, скажем, печень выделяет желчь. Своеобразие этого философского течения заключается в том, что, провозглашая материю (отождествляемую с веществом) единственной субстанцией мира, оно отказывается видеть качественную специфику идеального по сравнению с материальным. Несмотря на наивность и грубое стремление свести психику к физиологии, работы названных выше авторов сыграли определенную роль в критике гегельянства и в подготовке почвы для формирования научной психологии.

Вторая волна позитивизма: Э. Мах

Новый всплеск интереса к позитивизму пришелся на конец XIX века. Теперь им увлеклись не только философы, но и физики. Лидером позитивизма в этот период становится австрийский физик Эрнст Мах (1838- 1916), который придает позитивизму новую форму, получившую название махизм или эмпириокритицизм. Вместе с Махом идеи позитивизма в этот период разрабатывали немецкий физикохимик В. Ф. Оствальд, швейцарский философ, создатель эмпириокритицизма (что значит "критика опыта") Р. Авенариус, французский физик П. Дюгем (Дюэм), русские философы А. А. Богданов, П. С. Юшкевич и другие.

Почему же в конце XIX века вдруг опять стал моден позитивизм? Почему философские идеи физика Маха приобрели столь широкую популярность? Конечно, этому были свои причины и главная среди них заключалась в кризисе классической физики. До середины XIX века основой, фундаментом физики была механика, более того, она считалась фундаментом всего естествознания. Все явления, изучаемые естественными науками, должны были так или иначе сводиться к механическому движению, толчку, удару. Только тогда они считались понятыми и объясненными. Мир представлялся чем-то вроде очень сложных и больших механических часов, и ученые были убеждены в том, что сущность, причина каждого явления должна быть механической, и, чтобы объяснить явление, нужно найти те пружины, колесики, соударения и толчки, которыми оно обусловлено. И до середины XIX века это в общем-то получалось.

Однако электромагнитные явления, изучение которых было начато М. Фарадеем, никак не удавалось свести к механическим процессам. В 60-е годы Дж. Максвелл сформулировал систему математических уравнений, описывающих электромагнитные явления, однако с точки зрения механистического объяснения эти явления оставались непонятными. К концу XIX века резко возрастает количество открытых наукой явлений, которым невозможно было дать объяснение с позиций механики:

- в 1895 году были открыты рентгеновские лучи;
- в 1896 году обнаружена естественная радиоактивность;
- в 1897 году был открыт электрон, установлены его масса и заряд;
- в 1899-1900 годы было экспериментально доказано существование давления света;
- в 1900 году появилось понятие кванта энергии.

Таким образом, конец XIX века - переломная эпоха в развитии науки, когда она открыла для себя новое огромное поле исследований. Естественно, что первая задача состояла в том, чтобы описать и как-то классифицировать новые явления. Оказалось, что их трудно

или даже невозможно объяснить обычным механическим путем. Что же, значит и не надо заниматься поисками объяснений! Для науки достаточно дать точное математическое описание исследуемых феноменов, как это сделал Максвелл для электромагнитных явлений.

Таким было умонастроение ученых того периода. Философия Маха выразила это умонастроение, поэтому она оказалась столь популярна на рубеже веков. Однако она быстро потеряла свою привлекательность, когда ученые приступили к созданию таких объяснительных теорий для новых явлений, которые уже не носили механического характера.

Эрнст Мах родился в Австро-Венгрии, в местечке Турас, ныне Туржани, находящемся на территории современной Чехии. С раннего возраста он обнаружил блестящие способности к наукам и уже в 1864 году, 26 лет от роду, получил должность профессора физики в университете города Граца. Через три года молодого ученого приглашают в Пражский университет. Здесь он и провел большую часть своей творческой жизни сначала в качестве профессора физики, а затем - ректора этого университета. Лишь на склоне лет, в 1895 году Мах принимает предложение возглавить кафедру натуральной философии в Венском университете. К этому времени он отошел от физики и почти полностью погрузился в философию. Он оставил заметный след в физике: вошли в учебники понятия "конус Маха", "число Маха", "принцип Маха". Его критика основных понятий классической механики подготовила почву для создания теории относительности и оказала влияние на одного из ее создателей - А. Эйнштейна. Однако в историю развития человеческой мысли Э. Мах вошел не столько как физик, сколько как создатель и глава философской школы.

Основные идеи философии Маха весьма просты. Мир, с его точки зрения, состоит из элементов, которые представляют собой соединение физического и психического. Поэтому в отношении физического мира и человеческого сознания эти элементы нейтральны: они не включаются полностью ни в первый, ни во второе. Эти элементы однородны, равнозначимы, среди них нет более важных, более фундаментальных или существенных: "...весь внутренний и внешний мир составляются из небольшого числа однородных элементов..." [1]. Учение о нейтральных элементах мира должно было, по мысли Маха, преодолеть крайности материализма и идеализма и разрешить противоречия между этими направлениями в философии.

1 Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908. С. 39.

Поскольку все элементы мира абсолютно равноправны, между ними нет отношений "сущности - явления", "причины - следствия". Связи в природе не настолько просты, чтобы каждый раз можно было указать на одну причину и одно следствие, "в природе нет причины и нет следствия. Природа нам только раз дана. Повторения равных случаев, в которых А было бы всегда связано с В, т. е. равные результаты при равных условиях, т. е. сущность связи между причиной и следствием, существуют только в абстракции, которую мы предпринимаем в целях воспроизведения фактов" [2]. Единственный вид отношений, существующий между элементами, - это функциональные отношения. В самом общем виде их можно определить как отношения координированного изменения, возникновения или сосуществования явлений. В функциональном отношении изменение, возникновение или существование одной из его сторон сопровождается определенным изменением, возникновением или существованием другой стороны. Именно

сопровождается, а не вызывается, ибо ни одна из сторон этого отношения не является определяющей. Такие отношения действительно существуют - в этом Мах прав. Однако ими отнюдь не исчерпываются все объективные отношения между вещами и явлениями, изучаемые наукой, в частности к ним не принадлежат причинно-следственные отношения.

2 Мах Э. Механика. Историко-критический очерк ее развития. Спб., 1909. С. 405.

Поскольку между элементами мира нет отношений "сущности - явления", "причины - следствия", а есть лишь функциональные отношения, постольку и в познании следует считать устаревшими такие понятия, как причина, вещь в себе, сущность и "заменить понятие причины математическим понятием функции..." [3]. "Преимущество понятия функции перед понятием причины, - писал Мах, - я вижу в том, что первое заставляет быть точным и что в нем нет неполноты, неопределенности и односторонности последнего. Действительно, причина представляет собой примитивное временное понятие, которым можно пользоваться лишь в силу необходимости" [4]. За понятием причины он сохраняет лишь литературное и бытовое применение, а из науки оно должно быть изгнано.

3 Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. С. 89.

4 Там же. С. 92.

Следствием такого плоскостного видения мира, при котором в нем усматривают лишь однородные элементы и функциональные связи между ними, является дескриптивизм в теории познания, при котором все функции познания, в том числе и научного, сводятся к описанию. И это понятно, ибо если из мира изгоняются закон и сущность, то объяснение и предсказание оказываются невозможными. "Описания... - утверждает Мах, - сводятся к определению численных величин одних признаков на основании численных величин других признаков при помощи привычных численных операций" [5]. Это и есть идеал научного знания. "Но пусть этот идеал достигнут для одной какой-нибудь области фактов. Дает ли описание все, чего может требовать научный исследователь? Я думаю, что да!

5 Мах Э. Популярно-научные очерки. Спб., 1909. С. 198.

Описание есть построение фактов в мыслях, которое в опытных науках часто обуславливает возможность действительного описания... Наша мысль составляет для нас почти полное возмещение факта, и мы можем в ней найти все свойства этого последнего" [1].

1 Мах Э. Популярно-научные очерки. С. 196.

Последовательно развивая эту точку зрения, Мах и научные понятия истолковывает как "определенный род связи чувственных элементов" [2]. И законы науки оказываются не более чем описаниями: "Великие общие законы физики для любых систем масс, электрических, магнитных систем и т.д. ничем существенным не отличаются от описаний" [3]. Точно так же истолковывается и научная теория: "Быстрота, с которой

расширяются наши познания благодаря теории, придает ей некоторое количественное преимущество перед простым наблюдением, тогда как качественно между ними никакой существенной разницы нет ни в отношении происхождения, ни в отношении конечного результата" [4]. Причем теория оказывается худшим видом описания, ибо она дальше всего отстоит от объекта. Однако мы вынуждены пользоваться теориями, поскольку они в сокращенном и сжатом виде аккумулируют в себе огромные множества отдельных описаний, которые трудно было бы запомнить и воспроизвести. В использовании теорий проявляется принцип экономии мышления, который Мах считал фундаментальным принципом, регулирующим развитие человеческого познания.

2 Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. С. 55.

3 Мах Э. Популярно-научные очерки. С. 197.

4 Там же. С. 189.

Махизм, или второй позитивизм, был порожден кризисом классического естествознания. Однако ученые скоро оправались от шока, вызванного открытием целой лавины новых непонятных явлений, и приступили к поискам новых средств объяснения и понимания, к созданию соответствующих теорий, а философия Маха быстро потеряла своих сторонников.

7. А. Шопенгауэр и Ф. Ницше (от классической философии к иррационализму и нигилизму)

- А. Шопенгауэр: мир как воля и представление
- Ф. Ницше: воля к власти

Первый философский трактат Артура Шопенгауэра "О четвероюм корне закона достаточного основания", появившийся в 1813 году, остался почти незамеченным современниками, а признание философа и интерес к его творчеству пробудились только в 50- 60-е годы, когда его философская деятельность уже прекратилась. В полной мере не дано было испытать признания и Фридриху Ницше, хотя впоследствии влияние его идей достигло такого размаха, о котором философ не мог и мечтать.

Оба философа привлекли к себе обостренное внимание общества тогда, когда последнее подошло к той черте, с позиции которой оно оказалось способным в комплексе выдвинутых ими идей увидеть выражение своих социально-культурных проблем. Вместе с тем сам по себе всплеск интереса к этим мыслителям, соединение их взглядов с другими философскими представлениями сыграли с ними "злую шутку", представив их в ложном свете чужих интерпретаций и веяний.

Кем только не называли этих мыслителей - безумцами и мистиками, разрушителями всей предшествующей философской традиции, предтечами и пророками современного модернизма и постмодернизма. Как ни оценивать их взгляды, нельзя отрицать их безусловного своеобразия, а также того факта, что при всех различиях между ними творчество Ницше строится в значительной мере как переосмысление идей его философского предшественника.

А. Шопенгауэр: мир как воля и представление

Артур Шопенгауэр (1788-1860) начал свою философскую деятельность в качестве приват-доцента Берлинского университета в 1820 году, причем его интересы до этого претерпели ряд метаморфоз.

Изучение естествознания, и в частности медицины, в Геттингенском университете вскоре сменилось глубоким увлечением философией Канта. В 1813-1814 годах в литературном салоне своей матери, в то время известной писательницы, он довольно тесно сблизился с И. В. Гёте, оказавшим на него большое, хотя и весьма противоречивое влияние. В том же 1813 году Шопенгауэр выступил с первым своим философским трактатом "О четверояком корне закона достаточного основания", в котором довольно резко разошелся со всей предшествующей философской традицией. В трактате, как в зародыше, предвосхищается почти вся его философия, изложенная вскоре в основном труде Шопенгауэра "Мир как воля и представление" (1818-й, издан в 1819 году).

Уже его ранние произведения отличает стиль изложения, сочетающий в себе духовидческие, пророческие интонации немецкого мистика Я. Бёме, и желчность, сарказм, мрачное остроумие, язвительность французского мыслителя Вольтера.

Лекции И. Г. Фихте, прослушанные А. Шопенгауэром в 1811 году, а также неудачное соперничество с лекционными курсами Гегеля навсегда оттолкнули философа от поприща "академического" философа, выработали в нем стойкую неприязнь к современности и ее проблемам. Отныне уединенная жизнь мыслителя становится жизненным стилем Шопенгауэра. Единственное крупное событие - бегство в 1831 году из Берлина во Франкфурт-на-Майне из-за эпидемии холеры, прошедшей по Германии и, в частности, ставшей причиной смерти Гегеля. Во Франкфурте Шопенгауэр дополняет и подробно интерпретирует основные идеи, изложенные в его труде "Мир как воля и представление", пишет сочинение, посвященное "воле в природе", а также сборники афоризмов, по-новому раскрывающих отдельные грани его учения. Много внимания он уделяет изучению буддийской философии, что сказалось на его этических представлениях.

Свое учение Шопенгауэр охарактеризовал как раскрытие тайны, которую до него не могли раскрыть другие мыслители. Разгадку тайны мира и того, что лежит в его основе, философ вынес в заглавие своего важнейшего труда "Мир как воля и представление" - все остальное, как и сам труд, он считал лишь комментарием, дополнением и уточнением этой основной идеи.

Отталкиваясь от кантовской идеи о примате практического разума, важнейшим компонентом которого была свободная, "автономная" воля, Шопенгауэр отстаивает примат воли по отношению к разуму, что означало по сути движение в антикантовском направлении. На этом пути он развил немало интересных и здравых идей относительно специфики волевых (связанных с волей) и эмотивных (связанных с эмоциями) сторон человеческого духа, их роли в жизни людей. Критикуя рационалистическую философию за противоречащее реальной жизни превращение воли в простой придаток разума, Шопенгауэр доказывал, что воля, то есть мотивы, желания человека, побуждения к действию и сами процессы его совершения специфичны, относительно самостоятельны и в значительной степени определяют направленность и результаты разумного познания.

"Разум", как его понимала прежняя философия, Шопенгауэр объявлял фикцией. На место разума должна быть поставлена воля. Но чтобы воля могла "помериться силами" со "всемогущим" разумом, каким его сделали философы, Шопенгауэр, во-первых, представил волю независимой от контроля со стороны разума, превратил ее в "абсолютно свободное хотение", которое не имеет ни причин, ни оснований. Во-вторых, воля была им как бы опрокинута на мир, Вселенную: Шопенгауэр объявил, что человеческая воля родственна "неисповедимым силам" Вселенной, неким ее "волевым порывам". Итак, воля была превращена в первоначало и абсолют - мир стал "волей и представлением". "Мифология разума" уступила место "мифологии воли". Односторонностям рационализма были противопоставлены крайности волюнтаризма. Все многообразие окружающей действительности, все формы жизни выступили у Шопенгауэра как проявления субстанциальной воли, интуитивно, по аналогии с "познающим субъектом", переносимой из внутреннего мира на мир внешний. В человеке адекватным проявлением воли становятся его чувства, и прежде всего половое влечение, представляющее собой "настоящий фокус воли". В контексте вечно становящейся воли как воли к жизни интеллект, по Шопенгауэру, может выступать в следующих формах: как "интуиция", знающая волю; в форме слуги, "орудия" воли; в форме безвольного эстетического созерцания и, наконец, в форме сознательного противопоставления воле, борьбы с ней путем аскезы и квиетизма. Последнему аспекту, связанному с противодействием воле, посвящена этика Шопенгауэра, обосновывающая его теоретический и личностный пессимизм и мизантропию. Страдания невозможно устранить из жизни людей, поэтому освобождение от них он усматривает в аскезе, в отказе от тела как проявления воли и, наконец, в погружении индивидуальной воли в мировую, то есть превращении ее в небытие.

В шопенгауэровской философии индивид является центром самоинтерпретации, само познание носит своего рода антропологический характер, оно антропоморфно, движется от субъекта к объекту, всегда по аналогии с субъектом. Отсюда все категории противостоящего субъекту мира - пространство, время, причинность - интерпретируются философом, по сути, физиологически. Мир как представление - продукт активности мозга субъекта, не просто познающего, но прежде всего хотящего, водящего.

Оценивая трансцендентальный идеализм Канта, Шопенгауэр писал: "Кант вполне самостоятельно пришел к той истине, которую неумолимо повторял Платон, выражая ее чаще всего следующим образом: "Этот чувствам являющийся мир не имеет истинного бытия, а есть лишь вечное становление; он одновременно и существует и не существует, и познание его есть не столько познание, сколько призрачная мечта" [1]. Вовсе не случайно, что именно эта философия в середине XIX века нашла столь широкий резонанс именно в среде творческой интеллигенции. Последователями Шопенгауэра становятся и композитор Р. Вагнер, и базельский историк Я. Буркхардт, и особенно молодой профессор классической филологии, много времени потративший на изучение философии Платона и философии досократической Греции, - Ф. Ницше.

1 Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. М., 1999. Т. 1. С. 353.

Окружающий мир - это мираж, фантом, порождение функционирующего рассудка - миф, который творится каждым индивидом под видом объективной реальности, спроецированной им вовне себя.

Ф. Ницше: воля к власти

У Ницше можно прочесть такую оценку философии своего предшественника: "...единственный философ девятнадцатого столетия - Артур Шопенгауэр? Вот - философ; ищите же подходящей к нему культуры! И если вы можете чаять, какой должна быть та культура, которая соответствовала бы такому философу, - вы этим самым уже произнесли приговор над всей вашей образованностью и над вами самими!" [2]

2 Ницше Ф. Отношение шопенгауэровской философии к возможной немецкой культуре // Полн. собр. соч. М., 1909. Т. 1. С. 318.

Вместе с тем отношение Ницше к философии Шопенгауэра не столь однозначно положительное, это скорее (даже в ранний период) переосмысление, попытка вывести иные оценки, иные интерпретации. И прежде всего это стремление преобразовать пессимизм и мизантропию Шопенгауэра в иное, оптимистически-трагическое мировоззрение. Впервые речь зашла о философии жизни, взятой в шопенгауэровских терминах "воли" как "воли к жизни" и отрицающей крайний негативизм выводов учителя "мировой скорби" и его эпигонов.

Фридрих Ницше (1844-1900) родился в семье протестантского пастора. Он рано усвоил дух независимого фанатизма, стремление следовать внутренней логике духовного развития во многом определило всю его дальнейшую судьбу, которая поражает своей последовательностью и целеустремленностью.

Продуктивное творчество Ницше длилось немногим более восемнадцати лет и довольно естественно разделяется на три периода, каждый из которых охватывает по шесть лет и является определенным этапом его духовной эволюции. Первый, так называемый романтический, период (1870-1876), несомненно, находится под большим влиянием А. Шопенгауэра, его идей, которые молодой профессор классической филологии переосмысливает по отношению как к античной, так и к современной ему философии. Второй, так называемый "позитивистский", период (1876-1882) отражает долгий и подчас мучительный процесс разрыва философии жизни Ницше с господствующими философскими направлениями того времени и попытку разработать иные мировоззренческие установки, такие, в которых как бы преодолевалась политическая "злота дня" и достигалась иная перспектива оценки и переоценки действительности, всех существующих ценностей. И наконец, третий период (1882-1888) - период "абсолютного утверждения"; это - "проповедь" новой, "вечной", "вневременной" философии на основе найденных им мифологем "воли к власти", "сверхчеловека", "вечного возвращения того же самого".

Отношение Ницше к Шопенгауэру в процессе этой эволюции также менялось. В работе "Рождение трагедии из духа музыки" (1872) дионисийское начало, то есть в сущности иррациональная, слепая воля Шопенгауэра, противопоставляется началу света и формы, разума и меры, которое Ницше именует аполлоновским и которое соответствует "миру представления", как его мыслит Шопенгауэр. Именно дионисийское начало есть, по Ницше, подлинная реальность, тогда как аполлоновское - это своего рода иллюзия, покрывало майи, скрывающее от нас подлинную стихию жизни. Испытав сильное влияние позитивизма и дарвинизма, Ницше перевернул "ценностную шкалу" Шопенгауэра, что коснулось прежде всего принципов нравственности. Как мы знаем, философия Шопенгауэра носит пессимистический характер. В основе его этики лежит

чувство сострадания - высшая добродетель. Основным человеческим пороком он считал эгоизм, порожденный принципом индивидуации и питаемый ненасытным стремлением воли к получению удовольствия. Только отказ от влечений может, по Шопенгауэру, освободить человека от страданий вечно неудовлетворенной воли. Ницше совершил "переоценку ценностей": не отказ от воли, то есть от жизни как таковой, не стремление к вечному - сверхвременному и потустороннему бытию, на место которого у Шопенгауэра встало Ничто, а радостное утверждение жизни со всеми ее страстями - вот к чему зовет Ницше, убежденный в том, что жизнь есть единственная реальность, поскольку никакого потустороннего высшего начала не существует. В морали сострадания Ницше видит проявление рабской психологии, общей у Шопенгауэра с христианством. Христианскую этику ненасилия и любви к ближнему Ницше считает плодом рессантимента - мстительного чувства слабых и низких к сильным и благородным, носителям воли к жизни в ее чистой и высшей форме - воли к власти. Отсюда - романтика силы, воинствующий атеизм и война против христианства, утверждение индивидуализма и относительности всех ценностей - как теоретических (истина), так и этических (добро). Романтически-аристократический индивидуализм с его культом героя, воспринятый сквозь призму натурализма, и в частности дарвинизма, нашел свое выражение у Ницше в его культе сверхчеловека.

Разработанная Ницше метафизика жизни излагается им и в символической поэме "Так говорил Заратустра" (1883-1884), и в трактатах: "По ту сторону добра и зла" (1886), "Генеалогии морали" (1887), "Антихрист" (1888), "Ницше contra Вагнер" (1888), "Ессе homo" (1888). Ее должен был завершить основной труд, подытоживающий духовные поиски мыслителя, - "Воля к власти" (опубликован в 1889-1901 годах). Однако в первых числах января 1889 года психическая болезнь прервала творческую деятельность Ницше.

Воля к власти - это всего лишь одна из разновидностей волевых импульсов человеческого поведения. Однако Ницше не только считал ее определяющим стимулом деятельности и главной способностью человека, но и "внедрял" ее в "глубины всей жизни". По его мнению, чтобы понять, что такое "жизнь" и какой род стремления и напряжения она представляет, формулу воли к власти надо относить "как к дереву и растению, так и к животному". Более того, воля к власти подается им в своеобразной физикалистской упаковке, обретает как бы характер естественно-научной гипотезы. "Восторжествовавшее понятие "сила", - пишет Ницше, - с помощью которого наши физики создали Бога и мир, требует, однако, дополнения: в него должна быть внесена некоторая внутренняя воля, которую я называю "волей к власти", т. е. ненасытное стремление к проявлению власти или применение власти, пользование властью как творческий инстинкт, и т.д." [1]. Используя идеи хорватского математика XVIII века Р. Бошковича, Ницше сформулировал понятие "атома власти", или "кванта власти", которое характеризуют два основных свойства: притяжение и отталкивание. "В сущности, имеется только воля к насилию и воля защищать себя от насилия. Не самосохранение: каждый атом производит свое действие на все бытие, - мы упраздним атом, если мы упраздним это излучение воли к власти. Поэтому я называю его некоторым количеством "воли к власти" [2]. Расплывчато и метафорически толкуя жизнь как "специфическую волю к аккумуляции силы", Ницше утверждает, что жизнь как таковая "стремится к максимуму чувства власти". "Рассматриваемая механистически энергия вселенной остается постоянной; рассматриваемая экономически, она подымается до известной точки высоты и снова опускается в вечном круговороте. Эта "воля к власти" выражается в направлении, в смысле, в способе затраты силы: с этой точки зрения превращение энергии в жизнь и в "жизнь в высшей потенции" является целью" [3]. Подобная мифологизация воли, онтологизация (то есть "внедрение" в само бытие) этой

нерациональной человеческой способности как нельзя более соответствует всему духу и стилю ницшеанского философствования, которое представлено в виде броских афоризмов, парадоксальных мыслей, памфлетов и притч.

1 Ницше Ф. Воля к власти. М., 1910. С. 298.

2 Там же. С. 304.

3 Там же. С. 307.

Однако "внедрение" воли к власти в самые "недра" Вселенной, апелляция к энергичным "волевым" импульсам самой жизни - нечто большее, чем экстравагантная метафора философского языка. За этим мыслительным приемом скрываются и определенные устремления. Так, Ницше, с одной стороны, резко и оправданно критикует современное ему общество, бездуховность, аморализм жизни, лицемерие религии, с другой - пытается обосновать культ "сверхчеловека" с его гипертрофированной волей к власти. Если воля, лежащая в основе шопенгауэровского мира, становится у Ницше волей к власти, то шопенгауэровский мир как представление предстает у него в виде "перспективизма", или "перспективной оптики жизни". Оценивая попытки физиков нарисовать "научную картину" мира, Ницше пишет: "И, наконец, они, сами того не зная, кое-что в своей системе опустили: именно необходимый перспективизм, с помощью которого всякий центр силы - не только человек - конструирует из себя весь остальной мир; то есть меряет его своей силой, осязает, формирует... Они позабыли включить в истинное бытие эту полагающую перспективы силу, или, говоря школьным языком: бытие в качестве субъекта" [4].

4 Там же. С. 298.

Именно с позиций такого "перспективизма" Ницше отрицает методологию позитивизма и позитивных наук. "Против позитивизма, который не идет далее феноменов, - пишет он, - существуют лишь факты, сказал бы я: нет, именно фактов не существует, а только интерпретация" [1]. "Перспективизм" лежит в основе критики Ницше основных категориальных понятий почти всей предшествующей и современной ему философии: субстанции, субъекта, объекта, причинности и т.д. - как некоего "удвоения" реально действующих "квантов" воли к власти. Сам рационализм, опирающийся на разумное мышление, по мнению Ницше, - это "интерпретирование по схеме, от которой мы не можем освободиться". Мышление создает лишь удобные для использования фикции. Парменид сказал: "Нельзя мыслить того, чего нет; мы находимся на другом конце и говорим: "То, что может мыслиться, должно быть непременно фикцией" [2].

1 Ницше Ф. Воля к власти. С. 294.

2 Там же. С. 249.

В результате деструктивной критики науки и философии Ницше создал концепцию, в определенной степени предвосхищавшую постмодернистскую мысль конца XX века: нет ни истории, ни горизонта времени, нет причины, общих принципов детерминизма, центра и периферии, иерархии, порядка, стратегии научного познания. Сгустки атомов, "кванты" воли к власти воздействуют друг на друга в процессе вечного становления, "возвращения того же самого", создают бесчисленные комбинации, ансамбли, новые сгустки воли к власти только для того, чтобы вновь распасться и играть эту игру

бесконечно - таков "перспективный" характер бытия, вытекающий из динамической картины мира, предлагаемой Ницше. Сама жизнь, как высшее выражение воли к жизни Шопенгауэра, в философии Ницше - это только "средство к чему-то: она есть выражение форм роста власти". И конечный вывод: "Нет никакой воли, есть только пунктуации воли, которые постоянно увеличивают или теряют свою власть" [3].

3 Там же. С. 336, 342.

Ницше - своеобразный консервативный революционер, пытающийся вернуть бытию его природную первоизданную свежесть, а человеку - антиметафизическую чистоту "перспективного" видения мира. Каждый индивид, подобно мифическому Адаму, заново дает вещам имена, создает свою картину мира, хотя и в этом он действует согласно метафизике "воли к власти" и "вечного возвращения того же самого". И это его судьба, его рок, его amor fati (любовь к року) - таков финальный аккорд, завершающий философию. Ницше в целом - это мифическое, дионисийское восприятие мира, своего рода мифологическая метафизика жизни. Это философия жизни, взятая в мифологизированных псевдофизикалистских категориях.

Перерастание философии в мифологию делает философию Ницше весьма популярной среди творческой интеллигенции конца XIX - начала XX века. Отзвуки ее, ее явное и неявное влияние испытывают многие направления философии, объединившиеся под широким крылом "философии жизни".

Часть II

"Восточная философия" и ее культурно-исторические типы

- Генезис "восточных философий"
- Индийская философия
- Китайская философия
- Арабо-мусульманская философия

Спорное и условное понятие "восточная философия", объединяющее самобытные философские традиции многочисленных народов Востока, обязано своим происхождением тому противостоянию, которое явилось результатом материального и научно-технического прогресса стран Европы и их колониальной экспансии. Политическое и экономическое доминирование на протяжении нескольких столетий закрепило в общественном сознании европейцев системно-полюсное деление человечества на "передовой" Запад и "отсталый" Восток. Этому способствовал и недостаток знаний "чужой" культуры, затруднявший понимание незападных представлений, категорий, а отсюда и всего незападного мировосприятия как такового.

В результате европейцы склонны были утверждать, что "философия начинается с греков", восточные же народы в лучшем случае располагали отдельными философемами, а в целом они не смогли подняться выше мифологии и религии. Даже в тех случаях, когда так называемая восточная философия и признавалась "первой по времени", ее включение в изложение мировой истории философии считалось тем не менее неуместным (Гегель).

Справедливости ради следует признать, что высокомерному европоцентризму на том же Западе противостоял ориенталистский романтизм, которому мыслители Востока казались "превосходящими большинство философов Запада" (Макс Мюллер), а потому оздоровление и обогащение европейской духовной жизни считалось возможным только через обращение к "живительному источнику" восточной религиозно-философской литературы (Шопенгауэр).

Радикальные перемены, связанные с крушением колониальной системы, появлением многочисленных суверенных государств на месте прежних колоний и полуколониальных стран, способствовали отказу от прямолинейного европоцентризма прошлого. В 40-70-е годы XX века широкое распространение приобретают дихотомические стереотипно-контрастные характеристики Востока и Запада, при которых первому приписывается религиозность, спиритуальность, интуитивизм, интровертность (обращенность к внутреннему миру человека), пессимизм, единство субъекта и объекта и т.д., а Западу соответственно - секулярность, натурализм, рационализм, экстравертность (ориентация на познание внешнего мира), жизнеутверждающий оптимизм, дуализм субъекта и объекта.

Последние два десятилетия отмечены нарастающей тенденцией к отказу от западоцентризма, осознанием бесперспективности уничтожения "восточных" типов философствования, попыток универсализации за счет сглаживания реально существующих в культурах различий. Современная философская, и в целом культурная, компаративистика (сравнительное исследование культур) все более предпочтительными считает отход от дихотомических представлений и признание многополюсности человеческой культуры.

Содержание и структура историко-философского раздела, с которым знакомится читатель, явное преобладание в нем западного материала, рассмотрение основных понятий и категорий в западном философском контексте, общие методологические установки - все это вовсе не означает приверженности авторов книги западоцентризму, а лишь свидетельствует о том, что российское духовное наследие тяготеет больше к западной философской культуре. В то же время хотелось бы четко обозначить наше уважительное отношение к культурам других народов, признав равноценность незападных типов философствования.

Мы ограничились изложением последних трех "восточными" культурами - Китая, Индии и арабо-мусульманского мира, представив наиболее показательные для них воззрения на наиболее значимые вопросы мироустройства, места и роли в нем человека, путей и методов познания. Вместо общих оценочных заключений мы старались дать представление о каждом из трех культурно-исторических типов "восточной философии" по возможности через присущее им разнообразие направлений и школ.

Глава 1

Генезис "восточных философий"

Середина I тысячелетия до н.э. - тот рубеж в истории развития человечества, на котором в двух очагах цивилизации - в Индии и Китае - практически одновременно с Грецией возникает философия. Пути формирования систематизированного философского знания соответствовали здесь своеобразию культурно-исторической среды этих стран.

В Индии этот путь пролегал через оппозицию брахманизму, вобравшему в себя племенные верования и обычаи, основанному на ведическом ритуале, который зафиксирован в четырех Ведах (веда - знание) - сборниках гимнов в честь богов. Каждая Веда позднее обросла брахманами, то есть описаниями, комментариями, а еще позднее - араньяками ("лесные книги", предназначенные для отшельников) и, наконец, упанишадами (от словосочетания "сидеть около ног учителя"). Весь корпус ведических текстов считался шрути, то есть священным откровением. Истинными знатоками и толкователями ведической мудрости выступали представители высшей касты - брахманы. Однако ломка племенных отношений, кризис родовой морали поколебали незыблемость авторитета жрецов, безусловность предписываемого ими ритуала. Первыми "еретиками", осмелившимися поставить под сомнение всевластие брахманов и обрядовую рутину, стали аскеты, проповедники. Их называли шраманами, то есть "совершающими усилия". Это были усилия не только аскетического, но и интеллектуального порядка, направленные на осмысление предписаний ведийской религии.

VI - V века до н.э. были отмечены распространением множества критических в отношении брахманизма течений. Главными из них были адживика (натуралистическо-фаталистическое учение), джайнизм и буддизм. На базе шраманических школ выросли и развились позже основные философские системы Индии. Первыми свидетельствами самостоятельного систематического изложения индийской философии явились сутры (изречения, афоризмы, датировка которых колеблется от VII - VI веков до н.э. до первых веков н.э.). Далее индийская философия развивалась практически в русле шести классических систем - даршан (санкхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса, веданта), ориентировавшихся на авторитет Вед, и неортодоксальных течений: чарваки или локаяты, джайнизма и школ буддизма.

В Китае первыми "оппозиционерами" выступали аскетствовавшие бродячие мудрецы, подготовившие в эпоху "Чжаньго" ("Борющихся царств") наступление "золотого века" китайской философии. Хотя отдельные философские идеи можно обнаружить в более древних памятниках культуры, каковыми в Индии были упанишады и отчасти Ригведа, а в Китае - "Ши цзин" ("Канон стихов") и "И цзин" ("Книга перемен"), философские школы и в том и в другом регионе складываются приблизительно в VI веке до н.э. Причем в обоих культурных ареалах философия, достаточно длительное время развивавшаяся анонимно, отныне становится авторской, будучи связанной с именами Гаутамы Шакьямуни - Будды, основателя джайнизма - Махавиры Вардхаманы, первого китайского философа - Конфуция, даосского мудреца - Лао-цзы и т.д.

Если в Индии многочисленные философские школы так или иначе соотносились главным образом с брахманизмом и буддизмом, то в Китае - преимущественно с конфуцианством. Правда, в Индии размежевание на отдельные школы не привело к официальному признанию приоритета какого-либо одного из философских направлений, в то время как в Китае конфуцианство во II веке до н.э. добилось официального статуса государственной идеологии, сумев сохранить его до начала XX века. Наряду с конфуцианством наиболее влиятельным в соперничестве многочисленных религиозно-философских школ были даосизм и буддизм.

Арабо-мусульманская философия - явление средневековья, а потому ее становление и развитие значительно отличались от аналогичных процессов в древних цивилизациях Индии и Китая. По существу интеллектуальная история арабов началась со времени появления ислама, то есть в начале VII века. Само по себе мусульманское вероучение

было продуктом взаимодействия арабской культуры, христианских и иудейских идей, получивших довольно широкое распространение на Аравийском полуострове к концу VI века. В монотеистическом учении пророка Мухаммеда отразились радикальные перемены, связанные с разложением родоплеменных отношений, созданием единой для арабов государственности. Возникновение уммы - общины, состоявшей из последователей Мухаммеда, - было первым шагом на пути объединения людей по признаку, отличному от родства, кровной связи, было началом становления государства.

В основу исламского учения легли Коран и сунна, тексты которых были "отредактированы" к концу IX века. Однако ни мусульманское Священное писание (Коран), ни священное предание ислама (сунна) не могли дать ответы на все вопросы, которые ставила жизнь, особенно в стремительно развивающемся и экспансирующем обществе. Так появились дополнительные "корни-источники" - кийас (суждение по аналогии) и иджма (единодушное мнение), позволявшие расширить толкование Корана и сунны. В конечном счете мусульманская экзегетика, то есть толкование священных текстов (а точнее, юриспруденция), оформилась в четыре школы - мазхаба, две из которых (ал-ханабила и ал-маликита) были либеральными, а две другие (ал-ханафита и аш-шафиита) - консервативными. О позиции, в частности маликитов, ярко свидетельствует утверждение, приписываемое их основателю Малику бен Анасу (ум. в 795) о том, что "вера является обязанностью, а вопрошание - ересью". В результате соперничества между двумя полярными тенденциями в мусульманской экзегетике возникла схоластическая теология - калам.

Не только внутримусульманская полемика, но и необходимость ответной критики противников исламского вероучения - не принявших его идолопоклонников, а также соседствовавших христиан и иудеев - стимулировали обращение мутакаллимов - поборников калама - к логической аргументации.

Появление собственно философских школ на арабском Востоке напрямую связано с переводческой деятельностью. Сирийские христиане первыми познакомили арабов с произведениями античных мыслителей. Наибольшее влияние на развитие арабской философии оказали труды Аристотеля. Не случайно поэтому возникло название "восточный перипатетизм" (перипатетизм - так именовали взгляды последователей древнегреческого философа).

В основу учений, разрабатывавшихся перипатетиками мусульманского Востока, лег "неоплатонизированный" аристотелизм. Отчасти причиной этого явилось то, что знакомство с идеями Аристотеля состоялось через "Теологию Аристотеля" и "Книгу о причинах", переведенные на арабский язык по инициативе первого "философа арабов" ал-Кинди. "Теология" содержала фрагменты из "Эннеад" Плотина (4-6) и отдельные тексты самого Аристотеля. Что касается "Книги о причинах", то она представляла собой произведение неоплатоника Прокла "Первоосновы теологии".

При этом следует подчеркнуть, что усвоение не чистого, а неоплатонизированного аристотелизма было сознательным, преднамеренным выбором.

Глава 2

Индийская философия

- Происхождение мироздания и его устройство

- Учение о человеке
- Знание и рациональность

1. Происхождение мироздания и его устройство

Что волновало первых "восточных философов", размышления над какими проблемами вызывали в их среде не только дискуссии, полемику, но и ожесточенную борьбу? Видимо, над теми самыми, которые остаются вечными, ибо, пока жив на земле мыслящий человек, он неизменно будет вопрошать, что есть этот мир и каков смысл его собственного существования в нем.

Мифологическая картина мироздания не различала реальное и иллюзорное, не выделяла человека из окружающего мира, а, напротив, одушевляла последний, очеловечивая его. Самые древние мифы описывают происхождение космоса не иначе как по аналогии с биологическим рождением. У индийцев все началось с брачного сочетания неба и земли.

Пока человек сталкивался со злом главным образом как проявлением сил природы, он относил его исключительно на счет сверхъестественных, надприродных сил. Но когда носителем зла все чаще становились сами люди, инородцы и даже соплеменники, это заставляло усомниться в привычных представлениях. Человеческое страдание - в различных его проявлениях - было стимулом к раздумьям, поиску глубинных смыслов. Символична в этом смысле легенда о Будде. Сын царя индийского племени шакья по имени Сиддхартха из рода Гаутама жил в полном благополучии до тех пор, пока однажды, выехав за ворота дворца, не увидел калеку, старца, похоронную процессию и, наконец, аскета. Эти четыре встречи потрясли Сиддхартху, ранее не знавшего, что в мире есть горе, и побудили его покинуть дворец, начать жизнь аскета. Прозрение наступило после шести лет сомнений и поисков. Сиддхартха стал просветленным - Буддой, поняв, что жизнь есть страдание, что страдание имеет причины, что можно прекратить страдание, а для этого надо стать на Восьмеричный путь избавления от него (таковы четыре Благородные истины).

Неудовлетворенные мифологическим описанием происхождения мира, древние мыслители, подобно одному из мудрецов упанишад Удалаке, начали задаваться вопросами: "Как же могло это быть? Как из не-сущего родилось сущее?" - и отвечали: "Нет, в начале... (все) это было Сущим, одним без второго... Все эти творения имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем" [1]. Таким образом, вместо мифологического объяснения "порождения" утверждалась "причинность" возникновения мира.

1 Чханьдогья-упанишада. VI. 2,2; 8,4.

В индийской философской традиции Начало чаще всего трактовалось как Высший Брахман - "бытие, погруженное в вечность", нерожденное и нетленное, пронизывающее этот мир и в то же время находящееся за его пределами, "причина" возникновения мира. Склонность рассматривать Абсолют (то есть Начало) в негативных понятиях объясняет молчание Бадхавы в упанишадах. В ответ на вопрос, какова истинная природа Брахмана, молчит и Будда, в принципе отказывавшийся обсуждать метафизические проблемы. Согласно легенде, он говорил, что его не интересует, кто направил стрелу или откуда она

вылетела, для него важно ответить на вопрос, как освободить от страдания пораженного этой стрелой человека. Более поздние буддисты тем не менее признают существование истинно-сущего, но и оно трактуется ими неоднозначно.

Одни (сарвастивадины) понимают истинно-сущее как множественность дхарм, неких вечно существующих реальностей, другие (шуньявадины) утверждают, что истинно-сущее есть безатрибутная пустота-шуньята, а потому о нем нельзя сказать, что оно есть или не есть, что оно есть и не есть, что оно не есть и не не есть. Третьи (виджнянавадины-йогачары) говорят о едином сознании-"сокровищнице", на поверхности которого всплывают дхармы-признаки.

В целом все же можно сказать, что наиболее типичным для большинства индийских философских школ является представление об Абсолюте (Начале) не как о персонифицированном божестве, а как о безличном, метафизическом принципе. В этом многие усматривают отличие от греческой философии, мыслящей абсолют и сотворение более конкретно.

Ответ на вопрос, что есть Начало, не мог быть исчерпывающим без соотнесенности Начала с производным из него "бытийствующим". Что представляет собой окружающий мир, каково его происхождение, что можно в нем изменить, улучшить, какова в этом роль человека? - вот те вопросы, которыми задавались все философы, независимо от того, где и когда они жили, трудились.

Индийская философская традиция отличается многовариантностью ответов на онтологические вопросы. Здесь сложились три варианта основных подходов - философский монизм, дуализм и плюрализм. Последний, в частности, представлен системой вайшешика, попытавшейся определить логическую структуру бытия, используя при этом категориальный философский язык [1].

1 Подробнее см.: Лысенко В. Г. "Философия природы" в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

Вайшешика признавала присутствие Бога в космогоническом процессе. Однако Бог - Ишвара не творит мир из ничего. Он скорее осуществляет "надзор" над стихиями-махабутами, которые так же вечны, как он сам. Это космические первоэлементы: земля, вода, огонь, воздух и акаша (коррелят органа слуха). Добавление последней объясняется тем,

что многие представители вайшешики полагали критерием великих стихий их корреляцию с органами чувств, обособленными от тела, - индриями. Причисление звука к разряду космических стихий соответствовало общей для всех брахманистских философских систем установке: придавать Ведам (то есть знаниям) статус онтологического явления, имеющего самостоятельное и независимое для человека бытие.

Махабутам присущи две формы: форма причины - разделенность на атомы в период космической ночи и начала творения мира; и форма следствия - образованные из атомов тела, органы чувств и объекты [2]. Атомы не способны к движению без толчка извне. В период "творения мира" толчок исходил от верховного бога Ишвары через посредство адришт, имеющих три значения: космологическое - первотолчок в начале творения, приводящий в движение атомы; физическое - ненаблюдаемые причины природных

движений; и этическое. Одно из принципиальных отличий атомизма вайшешики от демокритовского заключалось именно в том, что если Демокрит трактовал процессы космогенеза как естественно-механические (процессы возникновения и уничтожения миров вызваны вечным движением атомов, то соединяющихся, то разъединяющихся), то вайшешика видела в них реализацию дхармы, вечного морального закона, поскольку, согласно индийской традиции, мир развивается именно по законам нравственного порядка. Говоря условно, атомы в вайше-шике благодаря адриштам создают не столько физический, сколько моральный образ мира. Для вайшешики мировые процессы определяются не механическими причинами - столкновением атомов и т.п., а моральными - воздаянием за человеческие поступки, законом кармы, действующим посредством адришт.

2 См. там же. С. 73.

Атомистические представления в Индии развивались также в главных школах неведийской традиции, то есть в буддизме, джайнизме и адживике.

Дуалистическая позиция в онтологии получила наиболее полное выражение в санкхье, самой древней из индийских философских систем. Санкхья признает наличие двух независимых друг от друга первичных реальностей: пуруши и пракрита. Пуруша - разумное начало, у которого сознание - чайтанья является не атрибутом, а самой его сущностью. Это некое вечное сознание, чистый дух, находящийся вне мира объектов. Пракрити же есть первопричина мира объектного. В отличие от неизменного пуруши, пракрити находится в процессе постоянного изменения. Она едина и в то же время составлена из трех основных сил - гун. Последние - ее субстанциальные элементы, сравнимые с тремя веревками, сплетенными в один канат. Первая гуна - раджас олицетворяет активность, деятельность. Вторая - тамас тождественна всему тому, что обладает устойчивостью, инертностью. Наконец, третья - саттва символизирует равновесие, сознание. В пракрити все три гуны присутствуют одновременно. Для объяснения их взаимодействия используется сравнение с лампой: фитиль, масло и пламя - три компонента единого процесса горения.

Соединение пуруши с пракрити нарушает равновесие последней. Прежде всего из пракрити возникает великий зародыш Вселенной - махат. Он представляет собой пробуждение природы от космического сна и первое появление мысли, а потому именуется также интеллектом - буддхи. Интеллект порождает в свою очередь ахамкару, своего рода принцип индивидуальности, благодаря которому материя создает совокупность живых существ. Из ахамкары при превалировании в ней элемента саттва возникают пять органов познания, пять органов действия и манас - орган познания и действия. Когда же в ахамкаре доминирует элемент тамас, она производит пять тончайших элементов, являющихся потенциями звука, осязания, цвета, вкуса и запаха. Из этих пяти тончайших элементов возникают пять вещественных элементов: эфир (акаша), воздух, огонь, вода и земля. Таким образом в системе санкхья насчитывается в целом двадцать пять начал.

Последовательно монистическая позиция представлена в индийской традиции адвайта-ведантой ("адвайта" - "недвойственность", "веданта" - "завершение вед"), основателем которой был Шанкара (конец VIII - начало IX века). Согласно Шанкаре, Вселенная образована волшебными переливами майи. Подобно тому как веревка в руках факира

кажется змеей, а раковина издали мнится куском серебра, иллюзорен и мир явленного. Высший Брахман лишен свойств, он всегда самотождествен и един. Иллюзия же мира возникает вследствие майи, которая по сути своей есть неведение (авидья). Мир не является следствием причины, поскольку причина и следствие тождественны: различного рода "следствия" представляют собой лишь названия для уже существующего, вечно неизменного.

Шанкара полагает, что сходным онтологическим статусом с Богом - Ишварой обладает душа - джива, или атман. Будучи тождественна с Брахманом, она вечна и неуничтожима. Однако на уровне эмпирического мира душа находится в системе тело - разум - чувство и выступает лишь подобием, образом Брахмана, а потому множественна, не единослитна с Брахманом.

По своей внутренней природе душа чужда какой бы то ни было деятельности. Состояние деятельности порождено ее преходящими, "телесными" орудиями. ".. Атман, соединенный с двойственностью, которую привносит авидья, пребывая во сне со сновидениями или бодрствуя, является деятелем [и потому] несчастен. Но тот же [атман], для уничтожения усталости войдя в самое себя, [т. е.] в высший Брахман, свободный от [цепи] причин и следствий, бездеятельный, - счастлив и пребывает самосветящимся, ясным" [1].

1 Цит. по: Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 119.

Адвайта-веданта, сложившаяся как последняя из шести индуистских систем, продолжает по сей день оставаться наиболее влиятельной школой индийской философской мысли.

2. Учение о человеке

Однажды высказанная Гегелем мысль о том, что в Индии нет места человеку, поскольку тот рассматривается не иначе как "временная манифестация Одного", то есть Абсолюта, а потому не имеет самоценности, получила довольно широкое признание в западной историко-философской литературе. Насколько справедливо такое суждение?

Первое, что "смущает" воспитанного в духе Просвещения представителя западного мира, так это кажущаяся невыделенность человека из животного мира. Действительно, в ведических текстах человек часто именуется домашним животным. Однако в них же отмечается, что он занимает особое место среди животных: именно в человеке наиболее полным образом проявляется Высшее Я - Атман, поскольку человек наделен разумностью. Более того, он обладает способностью следовать дхарме - моральному закону.

На долю человека выпадает особая роль агента миропорядка. Он обретает знание дхармы, правил совершения ритуала и приношения жертвований, опираясь на Веды. Но доступ к Ведам признается не за всеми. Брахма (в мифологии творец мира, персонификация Брахмана) якобы определил для всех "имена, род деятельности (карму) и особое положение" [1], то есть фактически кастовую принадлежность. В ведических мифах Пуруша, тысячеглавый, тысячеглазый, тысячено-гий и т.п., являющийся некоторого рода моделью космоса и одновременно человечества, то есть макро- и

микрокосма, рождает из ума или духа своего луну, из глаз - солнце, из дыхания - ветер; из уст Пуруши возникли жрецы - брахманы, из рук - воинское сословие (кшатрии), из бедер - торговый люд (вайшья) и, наконец, из ступней - все остальные кастовые люди (шудры) (за пределами кастового деления остаются "неприкасаемые"). Только представители первых трех варн (каст) считаются "духовно родившимися", то есть дважды рожденными, а потому имеющими доступ к чтению и изучению Вед. Шудрам предписывается служить представителям высших каст, и прежде всего брахманам.

1 Законы Ману. М., 1960. Гл. XII. С. 94.

Выход из одной касты и переход в другую при жизни невозможен. Идеальным поведением является строгое соблюдение соответствующего кодекса ("варна - ашрама - дхарма"), способного обеспечить более высокий социальный статус в будущем рождении. Кармический детерминизм абсолютен. "Мандат на дхарму", с одной стороны, выделяет человека из остального мира всего живого. С другой же стороны, концепция "Варна - ашрама - дхарма" столь жестко регламентирует жизнь человека, что не оставляет практически места для свободного выбора.

Указанная выше модель поведения является нормативной или "коллективистской", она ориентирована на безусловное выполнение норм и правил, направленных на поддержание определенного мироустройства. Напротив, так называемая индивидуалистическая модель, обычно тяготеющая к мистицизму, ориентирует человека на поиск спасения вне окружающей социальной среды. Его усилия направлены на самосовершенствование, которое бы приблизило, "слило" его с Абсолютом. Так совершается бегство из мира.

В Индии санкционированная священными Ведами кастовая система настолько жестко определяла жизнь человека, что, кажется, не оставляла каких-либо надежд на возможность избавления от страданий иным образом, чем путем разрыва сансары - бесконечной цепи перерождений, выхода за ее пределы. Освобождение из круговорота бытия, новых рождений, зависимых от предшествующей кармы, называется мокша. Путь к мокше обычно пролегает через тяжелую работу по самосовершенствованию.

Аскеза и мистический поиск предложены в наиболее развернутом виде в буддизме. Бытие, эмпирический мир, рассматривается буддистами как безначальное волнение истинно-сущего: оно не является следствием падения, греха, требующего искупления, но есть безначальное страдание истинно-сущего. Бытие и есть страдание, они тождественны друг другу.

Истинно-сущее разложено на бесконечное число дхарм, каждая из которых испытывает свою долю страдания. Доля эта находится в зависимости от кармы, содеянного в прошлом рождении: каждая данная единичная жизнь связана с предыдущей и виновна в том, что она страдает именно так, а не иначе. Происходит это вследствие того, что единичная жизнь представляет собой не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, это как бы лента, сотканная на определенном отрезке времени из безначальных и бесконечных нитей. Жизнь - это некий узор, смерть же - распадение узора, распутывание нитей и соединение их в ленту с новым узором.

Чтобы освободиться от страдания-бытия, надо положить конец процессу переплетения нитей или, используя другую излюбленную буддистами метафору, вырваться из водоворота бушующего океана бытия. Путь совершенствования состоит в том, чтобы, выйдя из затуманенного потока бытия, стать прозрачной каплей, свободной от волнения, помутнения. Спасенными личностями являются те, кому удалось выйти из пучины помрачения, их называют бодхисаттвами, буквально - "существами, чья сущность есть просветление". Бодхисаттвы суть те, кто, будучи близок к обретению полного покоя на "берегу" бушующего океана бытия, тем не менее добровольно отказываются от этого блага и, более того, возвращаются в пучину, дабы помочь другим выбраться из нее.

Есть среди бодхисаттв и немногие особенно светлые и лучезарные, приставшие к берегу и находящиеся в вечном покое, - это будды. Каждый будда имеет как бы три "тела": одно - свое личное, достигшее совершенства, второе - которое он имеет, отражаясь в бодхисаттвах, третье - то, что отражается в каплях мутных, находящихся в круговороте. Отражаясь в других, будды тем самым являются для них учителями, наставниками, идеальными ориентирами.

Восхождение по пути совершенствования завершается состоянием нирваны. Значение слова "нирвана" полисеманлично: затухание, остывание, несуществование и т.д. Многозначность понятия нирваны отражает не только сложность передачи отождествляемого с ним психологического состояния. В неопределенности "конечной" цели огромный позитивный смысл: путь совершенствования бесконечен, он побуждает к развитию всех человеческих сил как таковых.

Многозначность указанного понятия свидетельствует и о разнообразии функций мистической аскезы в обществе. В ней выражена неудовлетворенность мироустройством и содержится вызов общественному порядку, но она же может демонстрировать смирение, проявляющееся в "бегстве" от жизни. Ей присущ пессимистический настрой по поводу возможности изменения мира к лучшему и в то же время оптимистическая вера в достижимость спасительного единения с Абсолютом. Мистическая аскеза есть проявление эгоизма, рассчитывающего на индивидуальное освобождение от страданий, но она же демонстрирует высшую степень альтруизма: отказ от земных благ, жертвенность служат для других примером бескорыстия, постоянным укором стяжательству, низким страстям.

3. Знание и рациональность

Уровень рациональности классической индийской культуры определяют объединенные усилия санкхья-йоги и ньяя-вайшешики. Именно в этих классических даршанах обрел оформление идеал рациональности, характерный для брахманистской философии Индии.

Признается существование нескольких источников знания - праман, три из которых наиболее значимы. Это - восприятие, умозаключение и шабда-прамана. Первые два не требуют комментария, ибо их смысл очевиден: речь идет об общепризнанных источниках познания - перцептивном и выводном. Что касается шабда-праманы, то она дает знание о том, что не доступно наблюдению и умозаключениям, что имеет отношение к внелогическим реалиям. Она представляет собой свидетельство, принимаемое на веру. Утверждается наличие трех источников шабда-праманы. Первый - Веды, несотворенное Слово, своего рода Священное писание индусов. Второй - традиция

смрити, включающая древние священные тексты (дхармашастры, итихасы, пураны). Третий - духовный опыт "совершенных", "компетентных", "бесстрастных".

К шабда-прамане как источнику истинного знания обращаются тогда, когда наблюдения и рефлексия оказываются беспомощными. Объекты шабда-праманы сверхчувственны, логически невыводимы, а наиболее достоверный способ постижения их - "внутреннее знание", изменяющее все сознание индивида и ведущее его к состоянию полной "устраненности". Отрешенность, достигаемая посредством психофизической тренировки йоги, должна привести к высшей цели знания, каковой в брахмани-стской философии с ее ярко выраженной ориентацией на спасение является освобождение от сансары, достижение единения с Брахманом. Восхождение к "истинному знанию" начинается с осознания индивидом своей внутренней структуры. Затем следует медитация, завершающаяся полным разрушением всех привязанностей и тем самым достижением состояния "устраненности": человек освобождается от всего "телесного", как олень сбрасывает рога или птица отлетает от падающего в воду дерева, он обретает свою истинную самость. Знающий отличается "беспечальностью", "лучезарностью", обретенной благодаря стабильности, успокоенности сознания.

В ньяя-вайшешике, обращавшей особое внимание на проблемы познания, разработано учение о пятичленном силлогизме (тезис, основание, пример, применение и вывод), "вершину" которой составила теория логических ошибок [1]. Именно потому, что в ньяя-вайшешике логика обрела статус протонаучной дисциплины, основывающейся на "реалистической" онтологии, она вступила в острое противоречие с буддийской логикой. Первым из буддийских мыслителей, выступившим против логики ньяя-вайшешики, был Нагарджуна (ок. IV в.), положивший начало продлившейся целое тысячелетие полемике по проблемам познания между двумя основными подходами индийской религиозно-философской традиции, так называемым реалистическим и идеалистическим.

1 См.: Щербатский Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 79.

Индийская реалистическая онтология признавала реальность внешнего мира и отсюда возможность его познания индивидом. Прямо противоположна онтологическая установка буддизма, отрицающая реальность существования как бытия, так и небытия. "Будда учил, - утверждает Нагарджуна, - избегать [крайностей теорий] возникновения и уничтожения. Поэтому нирвана логически не связана ни с бытием, ни с небытием. Если бы нирвана была двоякой - и бытием и небытием, то и освобождение было бы и бытием и небытием. Но это логически невозможно... Прекращение всех восприятий и прекращение всех умо-миро-проявлений - вот благо" [2]. Отсюда и отказ Будды рассуждать или отвечать на какие-либо метафизические вопросы - этому предпочитается молчание. Парадокс, однако, заключается в том, что, несмотря на все вышесказанное, именно буддисты проявили себя как наиболее искусные мастера в области логики, приемы которой были применены ими в полемике со своими идейными противниками в Индии, а затем и в других регионах распространения буддизма.

2 Цит. по: Андросов В. П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны// Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988. С. 58.

Глава 3

Китайская философия

- Происхождение мироздания и его устройство
- Учение о человеке
- Знание и рациональность

1. Происхождение мироздания и его устройство

Согласно западному космогоническому пониманию, Начало мира - это порядок, навязанный извне, порожденный трансцендентной силой, представленной Творцом или Первопричиной. Понимание Начала мира, присущее китайской философской традиции, принципиально отлично от западного. "Тьма вещей", или, как здесь говорят, "10 тысяч вещей", вырастают из хаоса как бы сами по себе: "Все вещи живут, а корней не видно. Появляются, а ворот не видно" или "Все рождается само по себе, и нет "я", рождающего другое" ("Чжуан-цзы").

Существование для китайцев - это циклический процесс, круг без начала и конца: "Колесо крутится не прерываясь; вода течет не останавливаясь, начинаясь и кончаясь с тьмой вещей" [1]. Дао принято понимать не как трансцендентное Начало, но как высший принцип, закон, лежащий в основании саморазвивающегося универсума. Китайскую онтологию (если ее можно назвать таковой) было бы точнее рассматривать как онтологию событий, а не субстанций.

1 Цит. по: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 38.

Представление о мировом процессе, характерное для китайской духовной традиции, зафиксировано в "И цзин" ("Книге перемен"), наиболее авторитетном произведении канонической литературы, возникшем как текст вокруг древней гадательной практики и оказавшем воздействие на всю китайскую культуру. Гадательная практика на стеблях тысячелистника, на панцире черепахи или лопатчатых костях крупного рогатого скота была постепенно преобразована в нумерологическую систему математикоподобных операций с числами и геометрическими фигурами с целью "разделить по родам свойств всю тьму вещей".

Центральную роль в системе, представленной в "И цзин", занимают восемь триграмм (ба гуа) - сочетания из трех черточек, по-видимому выражающие три мировые силы: Небо - Земля - Человек. Восемь триграмм включают в себя: ян - активная мужская сила, инь - пассивная женская сила и пять находящихся во взаимодействии элементов: вода, огонь, металл, дерево, земля. Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют универсальную иерархию классификационных схем, в наглядных символах охватывающую любые аспекты действительности.

В классических текстах более позднего времени наряду с наиболее распространенными натурфилософскими воззрениями имели хождение и идеи теистического порядка, утверждавшие наличие трансцендентной силы, творящей мир и им управляющей. Такая сила могла приписываться иногда дао, но чаще - Небу - Тянь. Так, согласно представителям школы моистов, основателем которой был Мо-цзы (479-400 до н.э.), Небо "зарождает и возвращает все сущее" [2]. Не исключалось и понимание Неба, близкое к материалистическому. Показательны в этом смысле взгляды Ван Чуна (27 - ок. 97), который утверждал, что "небо является телесной субстанцией" [3].

2 Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 195.

3 Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 279.

Отмечая разнообразие воззрений на мироустройство, присущее китайской духовной традиции, нельзя не признать тем не менее, что доминирующую роль в ней занимала официальная конфуцианская доктрина, сложившаяся в эпоху Хань и продолжавшая оставаться господствующей на протяжении двухтысячелетнего периода истории китайской империи. Согласно этой доктрине, признавалось существование дао как великого Единого Первоначала, предшествующего Небу. Дао тождественно дэ (благодати), благодаря чему проявляются потенции мира. Последний насыщен первочастицами ци в их двух энергетических ипостасях - ян и инь, в результате взаимодействия которых возникает многообразие мира. Небо обладает пятью элементами (у син) .вода, огонь, дерево, металл, земля. Земля - центр пяти элементов, порядок которых определен Небом. Небо же "рождает народ" [4], который по природе своей может быть добрым или злым. "Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба... Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение - завершить [становление] природы народа" [5]. Официальная доктрина конфуцианства синтезировала положения, заимствованные из различных древнекитайских школ, тем самым как бы примирив их между собой и обеспечив некоторое идеологическое единство, столь необходимое для поддержания стабильности империи.

4 Там же. С. 123.

5 Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 123.

2. Учение о человеке

Пытаясь определить китайскую философскую традицию в целом, многие склонны характеризовать ее как преимущественно антропоморфно ориентированную. Действительно, ни онтология, ни теория познания не занимают в размышлениях китайских мыслителей столь значительного места, как тема человека.

Человек - одна из "10 тысяч вещей", но в то же время именно он является наиболее ценной из всей мирской "тьмы вещей". В чем отличие человека от всех иных существ? Он - существо, обладающее пятью природными задатками. К таковым относятся: человеколюбие, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность. "Жэнь - "человеколюбие" - то же, что бужэнь - "не быть жестокосердным". Это значит быть сдобольным и любить людей. И - "справедливость" - то же, что и - "долженствующее". Это значит "выносить решения с должным беспристрастием". Ли - благопристойность - то же, что и ли - "поступать". Это значит следовать Пути и достигать совершенства. Чжи - "мудрость" - то же, что и чжи - "знать". Это значит [иметь] собственное видение и глубокое понимание, когда не впадают в заблуждение, постигая сокровенное, проникают в истинное. Синь - "искренность" - то же, что чэн - "правдивость". Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону" [2].

2 Там же. С. 247.

Нетрудно заметить, что сущностная характеристика человека составлена практически из этических принципов, регулирующих взаимоотношения отдельного человека с другими

членами сообщества. Складывается впечатление, что для китайских философов человек представлял интерес исключительно как существо социальное. Их особенно волновали вопросы о добре и зле, предопределении и свободе воли, судьбе и удаче. Согласно преданию, Конфуций (551-479 до н.э.) утверждал сущностное единство всех людей, усматривая его во врожденной склонности каждого человека к добру. О том же, но в более развернутом виде говорил Мэн-цзы (IV- III века до н.э.), доказывавший, что именно изначальная доброта делает "однородными" простолюдина и совершенномудрого. Прямо противоположной точки зрения придерживался главный оппонент Мэн-цзы - Сюнь-цзы (ок. 313-238 до н.э.), настаивавший на том, что "человеческая природа зла; то, что она добра, - искусственное приобретение".

Довольно типичным для конфуцианства является представление о существовании небесного "замысла" в отношении всего сущего, и в первую очередь человека. "Человек, как только он родится, получает великий удел. Это - сущность (субстанция) [человека]. [Она включает также] еще и переменный удел" [3]. Под великим уделом подразумевается то, что предопределено Небом и над чем человек, естественно, не властен. Переменный же удел связан с тем, что зависит от человека, от его личных усилий.

3 Там же. С. 117.

При этом немалую роль играет правитель, воплощающий волю Неба, а потому практически всесильный. Именно от него зависит, будет ли проявлено заложенное в природе человека доброе начало. Натура человека сравнивается с произрастанием риса. Как не всякое рисовое зернышко созревает, так и не в каждом человеке проявляются заложенные в нем потенции. В обоих случаях требуются действия, усилия. Небо вложило в человека потенциальное добро, но для того, чтобы то проявилось, ему следует действовать в соответствии с правилами должного воспитания, преподанного правителем.

Правитель - основа государства, а почтение к нему является фундаментом должного порядка. Это почтение зиждется на распределении функций между Небом, Землей и Человеком. Небо дарует жизнь, Земля - питает ее, Человек же управляет всем посредством правил и музыки, то есть соответствующего ритуала. Правитель выступает олицетворением единства всех троих: "Принося жертвы, служит Небу; лично вспахивая землю в ритуале первовспашки, служит Земле; заботясь о людях, их воспитании, просвещении, правилах, служит Человеку. Служа всем троим, правитель является олицетворением отца и матери для своих подданных, и тогда не нужно ни насилия, ни наказаний: люди следуют за ним, как дети за родителями" [1]. Нетрудно догадаться, что подобная интерпретация роли правителя представляла собой идеологическое обоснование императорского режима.

1 Цит. по: Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989. С. 217.

Китайской духовной традиции свойственна не только "нормативная", "коллективистская" модель человека, но и "индивидуалистическая", наиболее полно представленная даосизмом. Согласно даосскому учению, человек обладает как бы двумя натурами. Одна - естественная, порождаемая и определяемая Дао, то есть Единым (а потому истинная), другая - искусственная, порождаемая и определяемая страстями, свойственными человеческому "я" (оттого ложная). Исходя из этого, идеальным человеком считается тот,

в котором истинная натура возобладает над ложной. Совершенномуудрому не пристало стремиться "к внешнему украшению, каковым являются милосердие и долг-справедливость", заботиться "о показаниях глаз и ушей", ибо он "внутри себя совершенствует искусство Дао", "странствует в гармонии тела и души" [2].

2 Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 51.

Сторонники даосизма проявляют полное безразличие к внешнему одобрению своего поведения, к тому, что думают о них другие, насколько их поведение соответствует принятым в обществе правилам, нормативам. Последние они склонны не только игнорировать, но даже вызывающе презирать: "Презри Поднебесную, и с духа спадут оковы; пренебреги вещами, и сердце освободится от сомнений; уравний жизнь и смерть, и воля обретет бесстрашие; уподобься ходу изменений и превращений, и взор твой обретет ясность" [3].

3 Там же. С. 60.

Нетрудно заметить созвучность даосизма со многими положениями буддизма. Закономерно поэтому, что, когда позже им пришлось встретиться на китайской земле, от этой встречи родилось "общее дитя" - чань (по-японски дзен), школа буддизма, идеал которой состоит в том, чтобы выявить изначальную природу, быть свободным, как рыба в воде, как птица на небе, уподобиться ветру, который дует туда, куда захочет, не ища опоры, пристанища.

3. Знание и рациональность

Китайская модель рефлексии определялась мировидением, которое рассматривало универсум как саморегулируемую динамичную систему с внутренне присущим ей порядком. Порядок - ли присущ миру, содержащему собственные организующие, упорядочивающие принципы. А раз так, задача состоит не в том, чтобы вскрыть линейную причинную связь, а осознать взаимозависимость всей "тьмы вещей". Отсюда и своеобразие китайской модели мышления, мыслительной стратегии.

Характерному для китайской философии ассоциативному мышлению соответствует особая методология - символизация пространственно-числовых структур, именуемая "учением о символах и числах" или коротко называемая некоторыми синологами нумерологией. Аналогом китайской нумерологии в Европе считают пифагорейско-платоническую аритмологию, для которой также центральными были категории символа (или образа) и числа. Однако если в Европе аристотелевско-стоическая логика возобладала над пифагорейско-платонической нумерологией, то в Китае, напротив, конфуцианско-даосская нумерология победила зачаточную логическую методологию - протологику моистов, школы имен, отчасти легистов и Сюнь-цзы.

Нумерология представляет собой формализованную систему, состоящую из математических и математикоподобных объектов, связанных между собой символически, ассоциативно, эстетически. Остов нумерологии - три вида графической символизации: геометрические формы - символы (триграммы и гексаграммы), цифры - числа и иероглифы, включающие инь-ян и у син (пять элементов).

Несмотря на крайнюю формализованность, нумерология тем не менее вполне антропо- и социоцентрична. Исследователи обращают внимание на то, что специфика главных нумерологических классификаций определена человеческим фактором. Исходные для нее числа 2, 3 и 5 ("От рождения вещам присущи двоичность, троичность, пятеричность"): "двоица образов" инь и ян - женское и мужское начало; "три материала" - "Небо, Земля, Человек" - система, концентрирующаяся на человеке; пять элементов - "вода, огонь, дерево, металл, земля" - по своему изначальному смыслу суть основные категории предметов хозяйственно-трудовой деятельности человека [1].

1 См.: Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 34.

Символы и числа соотносятся китайцами с вполне реальными пневмой (ци) и вещами-объектами (ю): "Рождаются вещи, а затем возникают символы; вслед за символами возникает размножение; вслед за размножением возникают числа". Фактически вся космологическая система подвергается тотальной числовой оформленности.

Нумерология, имеющая дело с символами и числами, могла стать опосредующим звеном для перехода от эмпирики к логике. Однако эта потенциальная возможность не была реализована. Одно из возможных тому объяснений - отсутствие в классической китайской философии развитых форм идеализма, что влекло за собой и отсутствие представления о понятийной сфере как особой реальности, для которой действительны только собственные - логические - законы.

Доминирующая культурная установка рассматривает всю "тьму вещей" как постоянно взаимодействующее разнообразие, ориентированное на поддержание гармонического единства. Идея единства символизирована, в частности, принципом хэ. "Единство-хэ подобно приготовлению блюда. Имея воду, огонь, уксус, соленые овощи, соль и сливы, приступают к приготовлению рыбы. Закипятив воду на дровах и смешав все составные части, повар добавляет по вкусу то, чего не хватает, и убавляет лишнее, добиваясь единства-хэ" [2]. Единство, таким образом, достигается посредством гармонизации, сбалансированности наличествующих элементов многообразия. Отсюда и особенность деятельной, а также увязываемой с ней умственной установки: стремиться к гармонии, опираясь на традицию предков, отличавшихся умением не нарушать мировой гармонии.

2 Цит. по: Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993. С. 37.

Указанная особенность проявляется в специфике терминов, используемых в китайском языке для обозначения познавательной деятельности. Три из них наиболее значимы: сюэ (изучение), сы (размышление, рефлексия), чжи (знать, предвидеть, реализовать). Первый означает "изучение", но не в привычном для европейца смысле: обретение знания посредством размышления, а в традиционно конфуцианской трактовке знания как усвоения традиции, осведомленности о ней. Как говорил Конфуций: "Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее" [1]. Термин сы означает размышление, рефлексивность в определенном смысле слова - исключительно по поводу усвоения традиции и ее применения в настоящей жизни. Наконец, чжи также соотносится только с традицией, означая знание, позволяющее следовать мудрости предков. Словом, все три термина предполагают ориентацию не на познание ранее неизвестного, не на новацию, а

на верность, приверженность сложившемуся миропорядку. Красноречивее всего говорит об этом сам Великий Учитель (то есть Конфуций): "Тот, кто повторяет старое, узнает новое", "Слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему; наблюдаю многое и держу все в памяти - это и есть [способ] постижения знаний" [2].

1 Древнекитайская философия. Т. 1. С. 153.

2 Там же. С. 144, 154.

Если в западной традиции философия ассоциируется с постоянным скепсисом, неустанностью поиска истины, то для китайской - типично осуждение сомнений, утверждение их бесплодности, а потому вредности. Конфуций наставляет: "Больше слушать, не придавая значения тому, что вызывает сомнения" или "Мудрый не испытывает сомнений" [3]. Словом, можно сказать, что, в отличие от западноевропейской установки: "Сомневаться и размышлять", китайская утверждает: "Учиться и только учиться"; как говорил Конфуций, "учиться и время от времени повторять изученное" [4]. Целью познания оказывается постижение того, что является правильным, то есть порядка. Правильно мыслить же означает способность классифицировать. Короче говоря, с точки зрения представителей традиционной китайской мысли, сосчитать и облечь в геометрическую структуру, то есть составить таблицу, разложить по клеткам, классифицировать, даже без намека на логическое упорядочение - значит добиться достаточной, а порой и окончательной познавательной оформленности.

3 Там же. С. 144, 158.

4 Там же. С. 140.

Глава 4

Арабо-мусульманская философия

- Происхождение мироздания и его устройство
- Учение о человеке
- Знание и рациональность

1. Происхождение мироздания и его устройство

Рассуждения по поводу Начала мусульманские философы постоянно связывали с основным мусульманским догматом - таухид, утверждающим единобожие, зафиксированное в коранической формуле "Нет бога, кроме Аллаха" (более точно было бы перевести это как "Нет бога, кроме Бога").

Религиозные философы в лице мутазилитов утверждали, что Бог не имеет "ни тела, ни духа, ни формы, ни плоти, ни крови, ни субстанции, ни акциденции, Он лишен цвета, вкуса, запаха, тепла, холода, влажности, сухости, высоты, широты или глубины... Он неделим, неопределяем местом или временем... Он всегда был и есть Первый до всех вещей... Он... единственное вечное Бытие" [5]. Негативная теология мутазилитов вступала в противоречие с явно обозначенными и даже перечисленными в тексте Писания божественными атрибутами. Мутазилитское приписывание Богу лишь единовременного акта придания не-сущему существования превращало Бога в

абстракцию, непричастную к происходящему в мире. Естественно поэтому, что богословами-традиционалистами мутазилиты объявлялись еретиками.

5 Цит. по: Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy. N.Y.L., 1983. P. 57.

Арабские философы - ал-Кинди (ок. 800 - ок. 870), ал-Фараби (870 - 950), Ибн Сина (латинизированное Авиценна) (980 - 1037), Ибн Рушд (латинизированное Аверроэс) (1126-1198) - разрабатывают проблему Начала, опираясь на опыт античных философов. Ал-Кинди наряду с чисто философскими терминами использует для обозначения Начала теологический - Бог. Он называет его Первым принципом, Вечным, иногда истинным Единым. Это Единое (или Одно) не может иметь причины иной, чем в себе самом. Оно неизменно, нерушимо, находится в состоянии постоянного совершенства. Оно выше всего существующего, не имеет себе аналогов. Оно свободно от множественности и не соотносимо ни с чем иным. Оно не имеет формы или материи.

Ал-Фараби, второй (после Аристотеля) учитель, как его называли арабы, определял Начало как Первое Сущее, которое "вечно, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чем ином, чтобы обеспечить себе существование... Первопричина едина в своем существовании" [1]. Первопричина, согласно ал-Фараби, "совершенна, необходима, самодостаточна, вечна, беспричинна, нематериальна, ни с чем не связана и ничему не противоречит, не подлежит определению. Первое Бытие эманурует [порождает] все, начиная с первого интеллекта". В том же духе рассуждал и великий Авиценна.

1 Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 203, 207.

В Коране зафиксирован мифологический вариант творения, практически повторяющий библейскую версию. Теизм, предполагающий трансцендентность Бога, сотворившего мир и непрестанно его направляющего, выражается в мусульманской теологии жестким разделением Бога и мира. Некоторые из мутакаллимов предложили атомистический вариант онтологического основания мусульманской схоластики. В отличие от античных атомистов мутакаллимы считали, что мельчайшие неделимые частицы не пребывают "извечно во Вселенной", но "Бог непрерывно творит эти субстанции, когда он хочет".

Предметы не обладают постоянными свойствами, последние всякий раз создаются Богом. Они, однако, тотчас же исчезают, ибо не могут длиться два момента. А Бог в каждый новый момент создает акциденцию того же вида. "Так продолжается все время, пока Богу угодно, чтобы сохранялся этот вид акциденции". Общий вывод мутакаллимов следующий: "Не существует такого тела, которое производило бы какое-либо действие... действующим началом является Бог".

Теизму мусульманской схоластики противостоял мистический пантеизм суфиев, наиболее полно представленный Ибн Араби (1165-1240), который разработал концепцию "вахдат ал-вуджуд" ("единство бытия") - важнейшее направление суфийской мысли.

Единство бытия проявляется на трех уровнях: Абсолюта, Имен, мира явлений. Из этих трех уровней первый тот, что содержит существование само по себе, это абсолютное бытие без ограничений и условий. Ибн Араби именует его Абсолютом, Богом, Истиной.

Это - единственная сущностная реальность, абсолютное совершенство, в котором "утаены" все существующие реальности.

Если Бог есть все, то что же такое мир, в котором мы живем? Он - "тень Божья". Возникновение последней - плод божественного стремления проявить себя и таким образом "увидеть собственную сущность". Желание это обусловлено "печалью одиночества", страданием по поводу того, что никто не знает Его, не называет Его имени. Однако Бог проявляет себя не полностью, постоянно "утаивая" что-то. Он прячется за покрывалом темноты, которое есть природные духи, ибо мир сделан из грубой и тонкой материи.

Творение есть переход из состояния потенциальности в состояние проявленности, то есть процесс реализации необходимости, каковой является божественное бытие в мире бесконечных возможностей. Различаются два уровня богоявления: первый, когда божественное бытие раскрывается в именах Бога, и второй - когда оно раскрывается в конкретных формах бытия чувственного мира. Каждое имя раскрывает одну из граней Единого. В этой определенности выражается ограниченность каждого имени, принадлежность его к разряду множественности.

Божественные имена не только теологические категории, фиксирующие божественные атрибуты, но и философские универсалии, они существуют в уме как умопостигаемые и ведаемые. Божественные имена - богоявление в "мире скрытого", тогда как мир явлений есть проявление божественного бытия в "мире свидетельств". Вахдат ал-вуджуд означает одновременно трансцендентность Бога по отношению к миру явлений и имманентность (принадлежность) ему. Представления, согласно которым подобие мира божественному бытию отвергается, Ибн Араби характеризует как "невежество".

Мистический пантеизм суфизма противостоял прежде всего теизму мусульманской теологии, но он был также отличен и от онтологии арабоязычных перипатетиков (последователей Аристотеля), развивавшейся в духе натуралистического пантеизма.

Начиная с ал-Фараби, восточные перипатетики развивают неоплатоническое учение об эманации (истечении, порождении), весьма напоминающее то, что сформулировано Проклом. От Первопричины исходит бытие Второго, которое также является субстанцией абсолютно нетелесной и которое не находится в материи (это первый интеллект). Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину. Поскольку оно постигает нечто из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Третьего. Третье также не находится в материи; оно является интеллектом благодаря своей субстанции. Из него вытекает бытие сферы неподвижных звезд. Этот процесс истечения одного бытия, или интеллекта, из другого продолжается вплоть до десятого интеллекта, соответствуя сферам Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Меркурия и Луны. Бытие сферы Луны предшествует вытекающему из него одиннадцатому бытию, последнему из тех видов бытия, которые для своего существования не нуждаются в материи как основе, то есть являются интеллектами и умопостигаемыми объектами. Далее следует иерархия подлунных бытий, являющихся либо естественными, либо производными. К таковым относятся огонь, воздух, вода, земля, минералы, растения, животные и, наконец, человек. Человек завершает космическую иерархию.

Идеи ал-Фараби получили дальнейшее развитие и систематизацию у Ибн Сины.

2. Учение о человеке

Жесткая нормативность "социальной" модели добродетельного человека в мусульманской культуре зиждется на представлениях о зависимости всего сущего от Аллаха. Фаталистическая идея была закреплена и положена мусульманскими теологами в основу этической системы ислама. Однако уже при первых халифах в среде мусульман возникли споры вокруг догмата о предопределении. Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение кадаритами (от арабского "кадар" - судьба, рок), отстаивавшими свободу воли человека и его ответственность за свои действия перед Аллахом. Сторонниками учения о свободе воли выступали и богословы из числа мутазилитов. По существу, полемика между приверженцами абсолютного фатализма и поборниками хотя бы умеренной свободы воли наблюдалась на протяжении всей истории мусульманства, став особенно актуальной в XIX-XX веках.

При всей несхожести ислама с буддизмом или даосизмом выработанная во всех трех "индивидуалистическая" модель имеет общие черты. Совершенство, скажем, буддийского бодхисаттвы и суфийского ал-инсан ал-камил (совершенного человека) определяется не сравнением их достоинств с достоинствами других людей, а соотносением с Абсолютом, высшей степенью близости к Будде или Аллаху, ибо критерий идеальности, находящийся вне или по крайней мере значительно выше нормативов (даже если они освящены религией), не от мира сего, он обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом "я". Выбор такого рода критерия становится возможным в силу переноса акцента с биологически-социальной сущности человека на его сверхприродное, божественное начало.

Согласно суфийской интерпретации, в человеке нераздельно слито Божье и тварное. В системе "вахдат ал-вуджуд" человек - микрокосм, своего рода мера всего дольного мира - макрокосма. Более того, человек - это опосредующее звено между Богом и миром, которое обеспечивает единство космического бытия и бытия земного. Человек подобен драгоценному камню в кольце-печатке: он не что иное, как знак, метка, которую Господь ставит на свои сокровища, а потому он называется приемником Бога, творения которого хранит, как хранят клад за печатью.

Сердце человека подобно зеркалу, в котором отражается лик Божий, чтобы узреть в нем Господа, его следует "отполировать", дабы отражение соответствовало Отраженному. Для этого недостаточно следовать лишь предписанным обществом нормам поведения. Закон - ориентир в мире явленного бытия, для вступившего же на путь, ведущий в храм истинного бытия, роль маяков выполняют святые наставники.

Высший в иерархии суфийских наставников - ал-инсан ал-камил. Последний в своей метафизической функции решает проблему единого и множественного, общего и частного, сущности и явления, в религиозной же функции он - посредник между Богом и человеком.

Допущение метафизического и религиозного толкования ал-инсан ал-камил позволяло формировать принцип нравственного совершенствования в зависимости от интеллектуального уровня последователя данного учения. Для большинства суфиев, людей простых, обычно неграмотных, ориентиром в этом процессе был наставник-

святой. Его жизнь, поведение служили им наглядным примером, воспринимались как образец, которому следовало подражать. И они подражали, часто слепо и безрассудно, становясь нередко орудием в руках людей лживых и властных, умевших подчинить своей воле слабых и неискушенных.

Вместе с тем метафизическая трактовка ал-инсан ал-кабил содержала в себе немалые гуманистические потенции. Предполагалось, что эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, на пути обретения своего истинного "я": "Цель и смысл пути - в самом себе безмерное найти" (ал-Фарид).

Представления мусульманских философов о том, что есть человек в принципе и каковы характеристики совершенного или добродетельного человека, в частности, складывались в оппозиции религиозному догматизму и под значительным воздействием античных философов. Самой яркой фигурой в области философской антропологии на мусульманском Востоке был ал-Фараби.

Лейтмотивом его "Трактата о взглядах жителей добродетельного города" является тема общественной природы человека. "...Лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, - пишет арабский философ, - человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе" [1]. Добродетельный город, то есть идеальное общество, призван обеспечить благоприятные условия для свободного выбора, который позволит людям стать счастливыми. Напротив, невежественный, или "заблудший" город, - тот, "который полагает, что счастье будет после этой жизни", "жители которого никогда не знали счастья, и им в голову никогда не приходило к нему стремиться" [2].

1 Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 303.

2 Там же. С. 325, 322.

Ал-Фараби сравнивал добродетельный город со здоровым телом, в котором все органы выполняют предназначенные им функции и действуют в слаженном взаимодействии. Он утверждал, что общество должно соблюдать определенную иерархию. На вершине - глава, превосходящий всех остальных граждан по своим способностям и добродетельности. Далее следуют люди, приближающиеся к этому главе по своим качествам, каждый из них согласно собственному положению и способностям осуществляет те действия, которые требуются для достижения преследуемой главой цели. Ниже их следуют люди, действующие в соответствии с целями первых. За ними идут те, кто действует в соответствии с целями этих последних. Так располагаются по порядку различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует согласно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения. Главой добродетельного города может быть человек, во-первых, по своей природе готовый управлять, а во-вторых, обладающий волей к реализации заложенных в нем способностей.

Ал-Фараби утверждает, что человек становится человеком тогда, когда обретает природную форму, способную и готовую стать разумом в действии. Первоначально он обладает страдательным разумом, сравнимым с материей. На следующей ступени

страдательный разум переходит в разум в действии, причем через посредство приобретенного разума. Если страдательный разум является материей для приобретенного разума, последний является как бы материей для разума деятельного. "То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, - писал ал-Фараби, - к деятельному разуму, переливается Им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем - к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от Него в его способность воображения - пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий... Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом" [1]. Именно такому человеку, именуемому имамом, и подобает быть главой добродетельного города.

1 Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 316.

Во взглядах ал-Фараби на человека и общество прослеживается несомненное влияние Аристотеля (скажем, когда он рассуждает о человеческой душе и присущих ей силах-способностях), Платона (в частности, его концепции идеального правления в "Государстве"), неоплатонизма (при изложении процесса эманации, истечения различных уровней бытия). В то же время налицо и стремление адаптировать идеи греческих мыслителей к условиям мусульманского общества, согласовать их с исламскими установками на нераздельность духовной и светской власти, на идеал теократической монархии.

3. Знание и рациональность

Тексты Корана и сунны дают основания утверждать, что знание рассматривается в исламе в качестве одной из наиболее важных духовных ценностей. Согласно сунне, Мухаммед наставлял: "Поиск знания есть религиозный долг каждого мусульманина". Вопрос, однако, заключается в том, что понимается под словом "знание".

Мусульманская традиция теологической рациональности проявилась наиболее последовательно и ярко у ал-Газали (ок. 1058- 1111). Последний полагал, что вера заложена в душах от рождения. Люди же делятся на тех, кто "отстранился и забыл", и тех, кто "долго размышлял и вспомнил". Словом, речь не идет ни о каком ином знании, кроме знания веровательного, в полном согласии с приписываемым Пророку речением: "Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему".

Признавая значимость разума в познании истины, ал-Газали тем не менее подчеркивал наличие более высокого и достоверного источника знания - мистической интуиции. В целом можно сказать, что он предпринял попытку критики и в то же время некоторого синтеза всех известных его современникам подходов к познанию, примирив теологию с суфизмом, возведя последний в ранг "божественной науки".

В суфизме разуму отводится позитивная роль лишь в ограниченной области познания, так как заключения его выводятся на основании показаний органов чувств, свидетельства которых чрезвычайно обманчивы. У поэта-суфия Руми (1207-1273) есть притча о слоне,

помещенном в темной комнате. Люди, желая понять, что за объект находится перед ними, ощупывали его руками. Тронув хобот, один сказал, что это водосточная труба, другой, потрогав ухо, сказал, что это большое опахало, третий, наткнувшись на ноги, предположил, что это колонны, четвертый, пощупав спину, пришел к выводу, что перед ним большой трон. Притча завершается констатацией того, что свидетельства наших органов чувств поверхностны, неистинны.

Сердце, а не разум является главным органом познания. Призывая отказаться от трезвости рассудочных суждений и впасть в "замешательство", суфии тем самым освобождают человека от установок, навязываемых ему извне, они уповают на силу инстинкта, раскованного, бессознательного, на свободную стихию воображения. Воображение, впрочем, служит интеллекту: выполняет посредническую роль, абстрагируя образы, возникающие при чувственном восприятии, прежде чем передать их разуму. С помощью разума, интуиции, воображения человек приближается к истине. В принципе его познавательные способности неисчерпаемы, и он обязан постоянно их совершенствовать.

Идея обретения знания путем самосовершенствования содержит в себе сильный гуманистический заряд. Мысль о том, что, как писал Ибн Араби в своем сочинении "Геммы мудрости", "всякий познает о Боге лишь то, что дано его собственной сущностью", весьма четко и емко выражает специфику суфийской концепции знания, высвечивая ее принципиальное отличие от мусульманской схоластики: безличной истине противопоставляется истина личная, корпоративности - индивидуализм, традиционализму - антитрадиционализм, теологической запрограммированности - спонтанность интуитивного озарения. Если агностицизм исламской теологии подразумевает бессмысленность усилий, направленных на постижение истины и необходимость подчинения букве священных текстов, предписаний, диктуемых богословием, то суфизм содержит в себе нечто иное: признание непознаваемости Абсолюта означает бессмысленность принятия на веру каких-либо догм, требует постоянного поиска, утверждая тем самым бесконечность процесса познания. "Тоска по скрытому знанию" - такова закодированная суфийская формула постоянства в поиске истины. Такая установка суфизма превращала его в потенциального союзника философии, она позволила Ибн Сине назвать суфиев "братьями во истине", несмотря на присущий мистикам скепсис по отношению к философскому методу познания - рационализму, а также разнонаправленность мистического и философского познания. Для суфия знание открывает связь человека с Богом, оно всегда единично, индивидуально, направлено внутрь. Знание же, которое ищет философ, нацелено на выход в сферу общности, общезначимости, обращено на постижение окружающего мира.

Наиболее последовательно рационалистической позиции придерживался Ибн Рушд - последний из плеяды великих мусульманских перипатетиков. Аверроэс видел в разуме "не что иное, как постижение сущего по его причинам", которое позволяет обрести "истинное знание" - "знание вещи такой, как она есть".

Ибн Рушд отводил философии более высокое по сравнению с теологией место. Он различал людей в соответствии с их познавательными способностями. К первой группе он относил простых смертных, "толпу", тех, "кто вовсе не способен к толкованию" священных текстов. Ко второй группе относятся те, кто способен к диалектическому (вероятностному) толкованию. К третьей же группе - те, кто способен к аподиктическому (доказательному) толкованию. Словом, существует толпа, теологи и философы, причем последние принадлежат "к лучшему разряду людей", именно их Аллах выделил среди

прочих. Однако знание, доступное философам, "не подлежит разглашению", так как человека, не способного к уразумению аподиктических толкований, это "ввергает в неверие". "Правильные толкования... нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики". Они - удел избранных.

Философия провозглашается Ибн Рушдом "спутницей и молочной сестрой" вероучения, она указывает "избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии". Предпринятые Аверроэсом усилия опровергнуть критиков философии и защитить последнюю были столь решительны и убедительны, что влияние его воззрений вышло далеко за пределы мусульманского мира, войдя в историю мировой философии как особое направление мысли - аверроизм. Тем не менее после трех поистине золотых веков взлета философствования и процветания естественных наук произошло "угасание" рационалистических тенденций на мусульманском Востоке. Теология здесь одержала над философией фактическую победу.

ЧАСТЬ III

Философская мысль в России в XI-XIX веках

- Философская культура средневековой Руси
- Философская мысль в России в XVIII веке
- Философская мысль в России в XIX веке

Становление философской традиции - это всегда целая историческая эпоха. Философия как своеобразная, автономная сфера духовной активности человека обретает свое "лицо" в мире национальной культуры, достигшей определенного рубежа зрелости. Оригинальные философские идеи и учения не появляются "вдруг". Любопытнее, проявляющееся в самых различных областях культурного творчества народа, пройдя испытание историческим временем, находит выражение в опыте собственно философского дискурса (рассуждения), в постепенно складывающейся традиции философской культуры. Когда историки философии говорят о "древнегреческой философии", "немецкой философии", "английской философии" и т.п., то речь идет именно о том, что философия стала органической частью той или иной национальной культуры, что в общем русле культурной традиции существует вполне сформировавшаяся философская культура, включающая в себя разнообразные формы восприятия, изучения и передачи философского опыта. Какими бы уникальными чертами ни обладал "национальный" опыт философствования, отражая особенности культурно-исторического бытия народа, он уже изначально универсален, обращен к вопросам и проблемам, в подлинном смысле общечеловеческим. Иными словами, философия может иметь свою, неповторимую судьбу в различных национальных традициях, но при этом она остается философией, избирая и проходя собственный философский путь постижения истины.

Дискуссии о том, когда зарождается философская мысль России, идут уже давно и, надо полагать, будут продолжаться и в дальнейшем. Определить более или менее точную "дату рождения" философской традиции, в особенности древней, крайне сложно. Но можно вполне определенно утверждать, что исторической вехой, сделавшей возможным само возникновение подобной традиции, стало принятие Русью христианства. Усвоение византийского и южнославянского духовного опыта, становление письменности, новые формы культурного творчества - все это звенья единого культурного процесса, в ходе

которого складывалась и философская культура Древней Руси. Памятники древнерусской мысли свидетельствуют о том, что на этом этапе ее пути практически совпадают с "путями русского богословия" (выражение Г. В. Флоровского). Так же как и в средневековой Европе, в Киевской, а затем и в Московской Руси философские идеи находили свое выражение прежде всего в богословских сочинениях. Именно благодаря православному богословию Русь восприняла философскую традицию античности.

При всех драматических переломах отечественной истории связь с европейской философской традицией никогда не прерывалась. Восприятие европейской философии становится особенно интенсивным в послепетровской России. В XVIII-XIX веках русская философская мысль включается в общеевропейский философский диалог и в то же время начинает играть все более существенную и самостоятельную роль в мире русской культуры. Изучение философии в духовных академиях и университетах, публикации и обсуждения философских сочинений, возникновение философских кружков, а затем и философских направлений, исключительно глубокое осмысление философских тем в русской литературе, философское содержание общественной мысли - все это приносит свои плоды, за два столетия (в истории культуры срок совсем небольшой) русская философия в полной мере обретает творческую зрелость. В начале XX столетия в России представлены практически все основные философские направления того времени, причем в большинстве случаев в оригинальном творческом варианте, и можно сказать, что в целом достигается синхронизация философских процессов в Европе и России. Достижения в философской области были самым непосредственным образом связаны с достижениями в других сферах отечественной культуры, прежде всего в искусстве и науке. При всех противоречиях "ренессанс" в русской культурной жизни начала прошлого века - это реальность, а не идеологический фантом. И не случайно русские мыслители в последние десятилетия существования "петербургской" России смогли в своем философском творчестве предложить решения проблем, сохранивших значимость для философской мысли на протяжении всего XX столетия. Философский процесс в России, в его эволюционном развитии, был прерван в послереволюционный период. Есть все основания полагать, что тем самым философский потенциал русской культуры не был реализован в полной мере. Однако и в последующие десятилетия сделано было многое: и теми русскими философами, чей жизненный путь завершился вдали от родины, и теми, кто сохранил верность философскому Логосу, оставаясь в России.

Глава 1

Философская культура средневековой Руси

Принятие христианства имело судьбоносное значение как для древнерусской культуры в целом, так и для древнерусской мысли. Конечно, существовало и играло существенную роль языческое наследие. Богослов, философ и знаток византийской традиции Г. В. Флоровский писал даже о двух культурах: дневной (христианской) и ночной (языческой). Но как ни велика была роль языческих обычаев и представлений в жизни народа, в его психологии, к формированию философского сознания все это прямого отношения не имело. В своем стремлении к истине философия принадлежит именно к "дневной" сфере культурной жизни. И своеобразие древнерусской мысли определялось в первую очередь особенностями той интеллектуальной традиции, которая была воспринята вместе с принятием христианства. Усвоение духовного опыта Византии, переживавшей в X веке культурный расцвет ("...В X веке Византия была, строго говоря, единственной страной подлинно культурной во всем "европейском" мире" [1]), стало настоящей школой для древнерусской мысли.

1 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 (Париж, 1937). С. 2.

Приобщение Руси к миру восточно-христианской культуры открыло для нее и философское наследие античности. Воспринимался не только опыт христианской критики "языческой" философии как "внешней мудрости", свидетельствующей, по утверждению одного из самых почитаемых в Древней Руси отцов церкви - Иоанна Златоуста, лишь о "духовной немощи" древних философов, но и постепенно достигалось понимание основополагающих принципов древнегреческого философствования. Такое понимание становилось возможным в первую очередь благодаря влиянию идей ведущих представителей каппадокийской школы в раннехристианском богословии (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский - IV в.). Критика античной философии сочеталась у каппадокийцев с признанием ее духовного и культурного значения. Григорий Богослов (Назианзин) писал, что "всякий имеющий ум признает... благом не только ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, принимается за одно спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которую многие из христиан по худому разумению гнушаются как... удаляющею от Бога" [2].

2 Григорий Богослов. Творения: В 6 т. М., 1849. Т. 3. С. 63.

На философские взгляды каппадокийцев существенное влияние оказал платонизм. И можно сказать, что платонизм как определенный тип философского умозрения, не раз вполне отчетливо проявлявшийся в истории русской философии, сыграл немаловажную роль уже на самом раннем ее этапе. Достаточно рано в Древней Руси становятся известны идеи и великого древнегреческого философа Аристотеля, прежде всего благодаря знакомству с трудами крупнейшего представителя поздней патристики (творений отцов церкви) Иоанна Дамаскина (VIII век). Через христианство Русь вступает в культурное общение не только с Византией. Еще до крещения устанавливаются связи с южнославянским миром, и прежде всего с Болгарией, обладавшей в то время уже развитой культурной традицией. Духовное наследие Кирилла и Мефодия, выдающихся славянских просветителей, многое определило в стиле и содержании древнерусской мысли. В результате южнославянского влияния также происходило усвоение богословского опыта патристики, причем существенно то, что религиозно-философские взгляды Кирилла и Мефодия были во многом близки именно каппадокийской школе богословия.

С XI века основным идейным центром православия на Руси становится Киево-Печерский монастырь. Во взглядах и деятельности подвижников Печерского монастыря, и прежде всего самого известного среди них - Феодосия Печерского (ок. 1036-1074), можно обнаружить черты, характерные для русской религиозности на протяжении последующих столетий. Феодосий был поборником мистико-аскетической традиции греческого богословия, суровым критиком неправославных вероучений. В защите православия, в следовании его заветам состоит долг княжеской власти, считал Феодосий, одним из первых на Руси сформулировавший концепцию "богоугодного властелина". Позднее, в сочинениях инок Печерского монастыря Нестора Летописца (XI - нач. XII века), в первую очередь в его редакции "Повести временных лет", эта концепция, уходящая своими корнями в византийскую традицию, обосновывается уже на

историческом материале, раскрывается в оценках фактов русской и мировой истории. Присутствует в "Повести" и идея единства Руси на основе религиозной правды.

Одним из наиболее ранних памятников отечественной богословской мысли является "Слово о законе и благодати" первого русского митрополита Илариона (становится митрополитом в 1051 году). Критикуя религиозный национализм, киевский митрополит обосновывал универсальное, вселенское значение божественной благодати как духовного дара, обретение которого возможно для человека независимо от его национальной принадлежности. Благодать для Илариона предполагает духовную свободу личности, принимающей этот дар и стремящейся к истине. Благодать "живит" ум, а ум познает истину, писал религиозный мыслитель. Согласно его христианской историософии, центральным событием мировой истории является смена эпохи закона, установленного Богом, эрой благодати (Новый Завет). Но и духовная свобода, связанная с христианством, и истина, обретенная через благодать, требуют немалых усилий для их утверждения и защиты. Для этого, по Илариону, необходимы как нравственно-интеллектуальные усилия, предполагающие "благие помыслы и остроумие", так и государственно-политические: надо, чтобы "благочестие" "сопряжено было с властью". В сочинении митрополита Илариона уже вполне ясно выражен идеал Святой Руси, имевший огромное значение для русского религиозного сознания.

В XII веке к теме власти, ее религиозного смысла обращается один из крупнейших русских политических деятелей - князь Владимир Мономах (1053-1125). Центральную роль в знаменитом "Поучении" киевского князя играет идея правды. Правда, по Мономаху, - это то, что составляет основу законности власти и в этом смысле есть закон, правосудие. Но нравственный смысл этого понятия в "Поучении" гораздо шире: правда требует от властителя стать на защиту слабых ("не вдавайте сильным погубити человека") и даже не допускать смертной казни. Власть не выводит того, кто ею наделен, из моральной сферы, а, напротив, лишь усиливает его нравственную ответственность, необходимость жить по правде. Автор "Поучения", опираясь на авторитет отцов церкви и, в частности, цитируя Василия Великого, писал о соблазне гордыни, уводящем человека от правды: "Более всего не имейте гордости в сердце и уме" [1]. Высоко оценивал русский князь знания, интеллектуальный труд: "Не забывайте того хорошего, что вы умеете, а чего не умеете, тому учитесь, - как отец мой, дома сидя, научился пяти языкам, отсюда ведь честь от других стран" [2]. То, что Мономах явно не был сторонником обожествления земной власти, связано с его пониманием человека как уникальной, неповторимой личности ("Если весь мир собрать вместе, никто не окажется в один образ, но каждый со своим образом, по мудрости Божьей"). Оценивая концепцию власти Владимира Мономаха, его нравственные и религиозно-антропологические идеи, можно сделать вывод, что уже на раннем этапе русской мысли мы встречаемся с вполне последовательным неприятием того типа идеологии, которая санкционирует высшее право одних манипулировать судьбами других людей и народов.

1 Златоуструй. Древняя Русь X-XIII веков. М., 1990. С. 166.

2 Там же. С. 167.

Еще одним крупным церковным и культурным деятелем Древней Руси был Климент Смолятич (ум. после 1164), ставший вторым, после Илариона, русским митрополитом Киева. Климент был знатоком сочинений не только византийских, но и античных

авторов. Изучал он Платона и Аристотеля, по его словам, "славных мужей эллинского мира". Ссылаясь на авторитет святых отцов, Климент Смолятич обосновывал в своих сочинениях "полезность" философии для понимания смысла Священного Писания. В "Послании Фоме" он утверждал: "Христос сказал святым ученикам и апостолам: "Вам дано знать тайны царствия, а для прочих притчи". Не в том ли... моя философия... что описанные у евангелиста чудеса Христовы хочу разуметь

иносказательно и духовно?" [3] "Уму" человеческому не дано постигнуть премудрость Божию - в этом митрополит был убежден. Но он был убежден также и в том, что философское искание истины необходимо. Русский иерарх не мог бы сказать, подобно раннему христианскому теологу Тертуллиану: "После Христа мы не нуждаемся в любознательности, после Евангелия мы не имеем нужды в исследовании". Настаивая на "полезности" символическо-философского толкования Священного Писания, Климент в своем "Послании" опирался в первую очередь на труды Григория Богослова, крупнейшего представителя каппадокийской школы.

3 Там же. С. 184.

Кирилл Туровский (ок. ИЗО - не позднее 1182), епископ Туровский, современник Климента, был авторитетной фигурой в русской церкви (уже современники называли его "вторым Златоустом"). В сочинениях Кирилла ("Притча о человеческой душе и теле", "Повесть о белоризце-человеке и о монашестве" и других) получают развитие темы, традиционные для русской религиозной мысли, начиная с митрополита Илариона и Феодосия Печерского. Как и Климент Смолятич, он допускал аллегорическое истолкование Священного Писания и пользовался этим приемом достаточно широко. В его религиозной антропологии решающим критерием в оценке всех действий человека служил критерий сотериологический (связанный со спасением). Подлинный смысл и значение может иметь только то, что способствует достижению спасения - единственно существенной цели человеческого бытия. Поэтому Кирилл отдавал вполне в духе православной традиции предпочтение "ангельскому житию", монашескому пути. Только подвиг смиренномудрия, который должен осуществить инок в своем служении, позволяет ему пройти единственно верным, "узким путем", ведущим к спасению. Смиренномудрие - важнейшая христианская добродетель и одно из центральных понятий патристики. Разъяснению духовного содержания смиренномудрия были в значительной степени посвящены "Поучения" аввы Дорофея (VI-VII века), популярнейшего на Руси патристического автора. Смиренномудрие предполагает такое духовное состояние, при котором христианский подвижник, стяжая благодать Святого Духа суровым подвигом нравственной аскезы, не только не замыкается от мира, но глубочайшим образом переживает как греховность мира, так и свою нравственную ответственность (в буквальном смысле - "за грехи мира") и собственное человеческое несовершенство. Когда религиозные мыслители Древней Руси - в данном случае Кирилл Туровский - признавали единственно верным жизненным выбором для христианина монашеское служение, то такую позицию никоим образом нельзя сводить к мироотрицанию. "Нет места чистого в нем, все скверна", - писал Кирилл о "мирском" человеке. Но ради этого грешного человека принял страдания и крестную смерть Христос, и о спасении души человеческой молит Бога каждый христианский подвижник. Как и для Климента Смолятича, человек для Кирилла Туровского - центральная фигура мироздания, "венец творения". Он наделен свободой воли и сам должен прийти к "правде", возвещенной Христом. Русский религиозный мыслитель, опираясь на традицию патристики, развивал учение о "стройном разуме" как возможном для человека духовно-нравственном

состоянии, когда достигается реальная гармония между верой и разумом. Идея "стройного разума" имела своим истоком смиренномудрие как один из фундаментальных принципов православного учения о спасении.

Оригинальным памятником древнерусской мысли является "Моление" Даниила Заточника (XII век). В "Молении" высоко оценивается ум человека, ведущий его к мудрости, которая для автора неотделима от нравственности: "Вострубим, яко во златокованные трубы, в разум ума своего и начнем бити в серебряные органы возвитие мудрости своеа, и ударим в бубны ума своего, поюще в боговдохновенныя свирели, да восплачются в нас душеполезные помыслы" [1]. Пронизывающий все произведение пафос апологии мудрости имеет не только моральный, но и, несомненно, эстетический характер: мудрое начало создает нравственную гармонию в душе человека, делает прекрасным его духовный облик. В сочинениях русских мыслителей рано осознается и достаточно определенно формулируется идеал единства истины, добра и красоты. Яркий пример этого - "Моление" Даниила Заточника. Придавая особое значение мудрости и образованию как одному из основных ее источников, автор пишет о себе: "Аз бо не во Афинах ростох, не от философ научихся, но бых падая аки пчела по розным цветом и оттуда избирая сладость словесную и совокупляя мудрость, яко в мех воды морские" [2]. "Моление" свидетельствует, что многотрудные усилия автора в самообразовании не были напрасны - уровень его знаний и общей культуры очень высок. "Не в Афинах выросший" мыслитель прекрасно знал византийскую и античную традиции.

1 Памятники литературы Древней Руси. XVII век. М., 1980. С. 388.

2 Там же. С. 398.

Как и его предшественники, Даниил Заточник - кем бы он ни был в социальной действительности (существуют разные версии на этот счет) - в духовном плане был прежде всего христианином. Тем не менее определенная тенденция налицо. Это касается в первую очередь понимания мудрости. Мудрость, о которой идет речь в "Молении", предполагает религиозно-нравственное основание, и все же - на личностном и общественном уровнях - это именно человеческая мудрость: мудрость мыслителя, мудрость обычного человека, мудрость правителя. Христианский идеал смиренномудрия не ставится под сомнение, но словно отступает на второй план. В "Молении" Даниила Заточника русская мысль едва ли не впервые оказывается захваченной чувством величия человеческого разума, безграничностью его возможностей. Человек "вдруг" предстает как центральная фигура мироздания не только в своем отношении к Богу (венец творения, сотворенный по образу Божию), но и сам по себе, как субъект познающий и творческий. В XII- XIII веках подобные мотивы можно обнаружить не только в "Молении" Даниила Заточника, но и, например, в "Толковой Палее" ("палея" в переводе с греческого означает "древность"), сочинении анонимного автора.

Существенную роль в формировании философской культуры Древней Руси играла переводная литература. Одним из наиболее ранних трудов такого рода был сборник "Евагрия философа разуми", содержащий выдержки из сочинений Евагрия Понтийского (IV в.). Проповедник и монах Евагрий излагал идеи многих античных мыслителей: от пифагорейцев до Секста Эмпирика. Весьма определенные представления об античной мысли русские книжники могли почерпнуть, читая популярнейший сборник "Пчела". Сборник содержал выдержки из творений отцов церкви, а также отрывки из сочинений крупнейших античных авторов, знакомил с идеями Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля, Софокла, Плутарха, Эпикура и многих других. В XIII-XIV веках широкую

популярность на Руси приобретает "Диоптра", сочинение византийского автора Филиппа Пустынника (Философа), крупного знатока античной мысли и оригинального богослова.

Оценивая начальный и уже поэтому важнейший этап русской религиозно-философской мысли, надо признать, что это был период творческого усвоения культурного и интеллектуального наследия, полученного Русью вместе с принятием христианства. Русские религиозные мыслители, опираясь на традицию, обращаются к темам, которые и в дальнейшем будут ведущими в русской философии. Уже в древнейших памятниках отечественной мысли центральное место занимают проблемы антропологические, историософские и этические.

В средневековой культуре Московской Руси философские идеи были столь же тесно связаны с традицией православного богословия. Серьезное влияние на русскую религиозную мысль XV-XVIII веков оказал исихазм. Иси-хазм (от греч. - покой, отрешенность), возникший на Афоне в XIII-XIV веках (крупнейшие представители - Григорий Синаит, Григорий Палама), имел своим истоком нравственно-аскетическое учение христианских подвижников IV-VII веков (Макария Египетского, Евагрия, Иоанна Лествичника и других) о стяжании благодати через "очищение сердца", постоянное волевое усилие в отвержении греховных помыслов, практически непрерывную молитвенную практику. В афонском исихазме (прежде всего у Паламы) этот опыт мистическо-нравственной аскезы соединяется с опытом обоснования православной онтологии: учением о различии божественной сущности и божественных "энергий" (самовыявлений), творчески действующих в тварном мире. Очень рано на Руси стала известна раннехристианская аскетическая литература, ставшая основой исихазма XIV века. Труды же Григория Синаита и Григория Паламы пользовались большим авторитетом в Московской Руси. В XV-XVI веках традиция исихазма проявилась в воззрениях заволжских старцев-нестяжателей в их полемике с иосифлянами.

Духовный лидер нестяжателей Нил Сорский (ок. 1433-1508) бывал на Афоне и глубоко воспринял идеи Григория Паламы и его последователей. Вернувшись на родину, он основывает скит на реке Соре. Идеал монашеского жития, по Нилу: отшельничество, физический труд для собственного пропитания и никакого стяжательства, никакой значительной хозяйственной деятельности. В духовном же плане на первом месте должна стоять религиозная практика "внутреннего делания". Последняя означала постоянную "внутреннюю молитву" и "трезвение сердца". Преподобный Нил описывал в своих сочинениях, как путем строжайшей духовной дисциплины, отсекая любые "помыслы", монах-отшельник идет к спасению и как малейшая уступка даже простому "интересу" ведет к "борьбе помыслов", связыванию ("сочетанию") души, ее "пленению" страстями и, наконец, к гибели. В его богословской позиции интересно соединение безусловной традиционности ("Свяжи себя законом божественных писаний и последуй тем") с признанием необходимости критической трезвости, ибо "писания многа, но не все божественна". Религиозный философ и историк культуры Г. П. Федотов писал по этому поводу: "Далекий от презрения к человеческому разуму, преподобный Нил, не ставя его выше Священного писания, делает его орудием исследования Писания".

Ведущим оппонентом нестяжателей и непосредственно Нила Сорского был Иосиф Волоцкий (ок. 1439-1515) - идеолог формирующейся в XV-XVI веках самодержавной московской государственности. В своей последовательной апологии власти московских государей (Ивана III и Василия III), обосновывая сакральный (священный) смысл царской власти, Иосиф в то же время не был сторонником обожествления самих ее носителей: "Царь Божий слуга есть" и царям "подобает преклоняться и служить телесно,

а не душевные и воздати им царскую честь, а не божественную". Такую традиционную для христианства концепцию монархической власти он формулирует в своем знаменитом "Просветителе" (впоследствии настольная книга Ивана Грозного). В своих богословских взглядах Иосиф Волоцкий следовал патристической традиции и, вероятно, мог бы вслед за Иоанном Дамаскиным, особо им чтимым, заявить: "Я не скажу ничего от себя". В "Просветителе" он определяет два способа познания истины: естественный и духовный. Человеческий разум, зависящий от "помыслов" и страстей, не может естественным путем прийти к познанию высшей, божественной истины. Это оказывается возможным только для тех, кто избрал духовный путь, недоступный "естественному" человеку.

С иосифлянством как идеологией русской православной государственности связана и возникшая в XV-XVI веках на Руси историософская концепция "Москвы - третьего Рима". После падения Византии (1453) в русском церковном сознании крепнет представление о том, что историческая роль "православного царства" отныне принадлежит русскому государству. Сама идея "христианского царства" - традиционная для христианской историософии, как восточной (Византия), так и западной. В Византии возникает идея

"странствующего царства", согласно которой центральное место в христианском мире занимает православный Константинополь, сменивший в этой роли Рим. Исторически вполне закономерно, что в период кризиса Византийской империи, а затем и ее падения на Руси возникает взгляд на Московское царство как наследующее историческую миссию Византии. В XV-XVI веках подобная установка достаточно широко представлена в древнерусской литературе: "Повесть о новгородском белом клобуке", цикл сказаний о Мономаховом венце и другие. Наиболее последовательно идея Москвы - третьего Рима была сформулирована старцем Елеазарова монастыря Филофеем в его посланиях Василию III. Русское царство, по Филофею, есть единственное православное царство в мире и соответственно хранитель православных святынь. Оно уже до конца веков, до второго пришествия Христа должно быть оплотом подлинно вселенского христианства. (Необходимо учитывать, что в тот исторический период были сильны эсхатологические настроения и близость "конца времен" переживалась очень остро. Так что Руси предстояло стать оплотом христианства уже буквально на последнем историческом рубеже.) Обращаясь к великому князю, Филофей писал, что "вся христианския царства снидошас в твое едино, яко два Рима падоша, а третьей стоит, а четвертому не быти" [1]. Эта знаменитая формула - еще одно историческое выражение древнерусского идеала Святой Руси, теперь уже непосредственно связанного с верой в реальность подлинно православной государственности.

1 Памятники литературы Древней Руси. Конец XV - первая половина XVI века. М., 1984. С. 440.

Оба лидера, непримиримые идейные противники - Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, - были, в конце концов, канонизированы церковью. Иосифлянство сыграло значительную роль в процессе государственного строительства Руси. Не иссякла и традиция духовного подвижничества, "умного делания", поддержанная и развитая в XV веке нестяжателями. Уже в XIX веке она обретет новые силы в русском старчестве, и прежде всего в духовном подвиге Серафима Саровского и подвижников Оптиной пустыни.

Судьба распорядилась так, что в религиозные русские споры XVI века оказался вовлечен греческий мыслитель Максим Грек, до принятия пострига Михаил Триволис (ок.

1470-1556). Ему, прибывшему в Москву в качестве переводчика с греческого и не знавшему первоначально даже русского языка, предстояло, многое претерпев, стать одной из ярких фигур в истории русской религиозно-философской мысли, а после смерти - русским святым. Максим Грек высоко оценивал значение философии: "Философия без умаления есть вещь весьма почитаемая и поистине божественная" [1]. Вслед за отцами церкви он различал философию "внутреннюю" ("священную") и "внешнюю" ("светскую"). Последняя может быть как полезна, так и вредна в зависимости от того, определяется ли она подлинной, "горнейшей" премудростью. Максим Грек традиционно выделял в человеке три начала: плотское, душевное и духовное. Ум - "кормчий души", и он должен играть роль главенствующую по отношению к душе и телу. Но ум сам нуждается в просвещении, которое неотделимо от нравственного совершенствования. Нравственные усилия позволяют "мысль от плоти обуздати". Такой результат связан не только с моральным, но и с познавательным опытом: чтобы постичь истину, надо жить в ней. Необходимо просвещение не только ума, но и сердца. Если сердце "суетно", то никакое постижение истины (а следовательно, и спасение) невозможно. Сердце в данном случае - традиционный символ цельности духовной жизни. У Максима Грека, как это принято в христианской традиции, достичь чистоты сердца и ума позволяет любовь, которая "превыше всего", любовь к Богу и ближнему. Влияние исихазма заметно в отношении Максима к "молчанию" как состоянию духовной сосредоточенности, позволяющей отойти от суетности и приблизиться к истине. В истории философии он высоко ценил Сократа, Платона ("внешних философов верховного") и Аристотеля (хотя и критиковал учение последнего, видя в нем идейный источник католической схоластики), из христианских мыслителей выделял Августина и Иоанна Дамаскина. В своих воззрениях на государственную власть Максим Грек был сторонником гармонического единства ("богоизбранного супружества") власти светской и духовной. Его идеал - просвещенный властитель, глубоко осознающий свою ответственность перед Богом и народом, признающий религиозно-нравственный авторитет церкви.

1 Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983. С. 176.

Значительную роль играли философские идеи в творчестве известного оппонента Ивана Грозного князя Андрея Курбского (ок. 1528-1583). В его комментариях к сочинениям Иоанна Дамаскина обнаруживаются и знания учений древних философов, и самостоятельные философские размышления. Опираясь на идеи Аристотеля, Курбский развивал учение о естественной природе человека: "Человек самовластен по естеству и волю имеет по естеству природную". В философии он видел прежде всего знание о сущности вещей и "этику", учение о человеке. В истории русской мысли особое место занимают сочинения Курбского, посвященные вопросам логики: "Сказ о логике", "Толкования на дщицу кафегорий" и другие.

XVII век стал в истории Руси эпохой "смутного времени", церковного раскола. Но в истории формирования русской философской культуры это был важный период. Высокий богословско-философский уровень проявился в спорах грекофилов, отстаивавших традицию византийской православной культуры (Епифаний Славинецкий, инок Чудова монастыря, Евфимий, Карион Истомино и другие), и латинофилов, в большей степени ориентированных на духовный опыт Запада (Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев и другие). Значительным вкладом в отечественную философскую культуру стали труды хорвата Юрия Крижанича, выдвинувшего и пропагандировавшего идею

славянского единства, в особенности его "Политика", где содержалась оригинальная концепция философского знания. В XVII веке формируется духовно-академическая традиция изучения философии. В начале века была создана Киево-Могилянская академия, а в 1687 году в Москве - Славяно-греко-латинская. Первые руководители Славяно-греко-латинской академии греки Иоанникий и Софроний Лихуды были авторами первых русских философских учебников: "Логики", "Риторики", "Психологии" и других, которые содержали обширный материал из области древней и новой европейской философии. Процесс освоения мирового философского опыта приобретал все более систематический характер. Новый этап истории отечественной философии будет связан уже с эпохой петровских преобразований, с новыми формами светской русской культуры. Однако было бы явным преувеличением считать, что традиция древнерусской духовности навсегда осталась в прошлом. И в новой самодержавной России своеобразные черты этой традиции будут жить в церковном сознании, в творчестве деятелей отечественной культуры и русских мыслителей последующих веков.

Глава 2

Философская мысль в России в XVIII веке

В Европе, пережившей в XVI веке глубокий религиозный кризис, завершившийся Реформацией и жесточайшими религиозными войнами, крепнул и набирал силу "дух капитализма", получая, по известной характеристике немецкого социолога М. Вебера, мировоззренческое оправдание в религиозно-этической программе протестантизма. Происходило, с одной стороны, как бы растворение религиозных принципов и ценностей в сфере вполне обыденной, мирской жизнедеятельности, а с другой - в качестве антитезы христианскому мировоззрению формировалась идеология, основанная на антропоцентристском гуманизме и обретающем все более радикальные черты просветительском рационализме. Культ разума, преклонение перед наукой, раскрывающей буквально с каждым годом свои поистине фантастические возможности, проповедь свободомыслия и даже "воинствующего атеизма" - все это в сознании образованных слоев европейского общества XVIII века сочеталось с весьма интенсивным и глубоким увлечением мистицизмом, модой на оккультизм в его древних и новейших формах.

Приближаясь к западной цивилизации, петровская Россия должна была воспринять и весь идеологический мир Европы: стремительно и часто хаотически меняющийся, чреватый духовными и социальными потрясениями, во многих отношениях уже достаточно чуждый духовному миру европейского средневековья и тем более Московской Руси. Конечно, и для России XVIII столетие стало веком секуляризации. И даже в большей степени, чем для Запада, где соответствующие тенденции начинались гораздо раньше - в эпоху Возрождения. Под непосредственным влиянием западной идеологии происходило в XVIII веке формирование светской российской философии. Впрочем, как уже отмечалось, серьезное влияние западноевропейской традиции имело место и в предшествующие столетия. Ведь не о Петре I, а об Иване III сказал Н. М. Карамзин: "Раздрал завесу между Европою и нами". В XVII веке - столетии смуты и раскола - культурные связи с Западом носили постоянный характер. Особое значение западное культурное влияние приобрело в середине века, после присоединения Украины. Киев в тот период был средоточием православной богословской и философской мысли. Среди видных ученых, преподавателей Киево-Могилянской академии, были ее основатель, крупнейший украинский просветитель и церковный деятель Петр Могила, Захарий Копыстенский, Тарасий Земка и другие. Не случайно выдающийся украинский

мыслитель XVIII века Г. С. Сковорода, которого нередко называют первым русским философом, учился в Киево-Могилянской академии. И не только он, но и знаменитый православный старец Паисий Величковский. Преподавал в Киевской академии и Феофан Прокопович - известнейший церковный деятель эпохи петровских реформ.

В творчестве Григория Саввича Сковороды (1722-1794) трудно обнаружить какие-либо серьезные связи с происходившими в России грандиозными социальными преобразованиями. В его трудах продолжалась традиция отечественной мысли XVII века, задолго до реформы Петра I испытавшей влияние различных направлений западноевропейской философии. Сын простого казака, Сковорода учился в Киевской академии, много путешествовал (побывал в Польше, Венгрии, Австрии, Италии, Германии), овладел несколькими языками (в том числе греческим и древнееврейским), знал как древнюю, так и новоевропейскую философию. Большая часть жизни философа прошла в странничестве. Странствуя, он пишет свои философские и поэтические произведения. Широко известна эпитафия на могиле мыслителя-странника, написанная им самим: "Мир ловил меня, но не поймал".

В. В. Зеньковский в своей "Истории русской философии" писал о религиозном чувстве отчуждения от мира как важнейшем в мироощущении Сковороды. Речь шла о мистическом переживании двойственности мирового бытия и об отчуждении именно от того, что воспринималось религиозным мыслителем как внешняя, "суетная", небытийственная сторона жизни. Этим "миром" Сковорода и не желал быть "пойманным". В то же время ему было присуще переживание реальности иного, высшего уровня бытия, к познанию которого, по его убеждению, человек может и должен стремиться: "Если хочешь что-либо узнать в истине, усмотри сначала во плоти, то есть в наружности, и увидишь в ней следы Божии, обличающие безвестную и тайную премудрость". К познанию "следов Божиих" в мире можно прийти, только храня верность древнему философскому завету: познай самого себя. "Не измерив себя прежде всего, - писал мыслитель, - какую пользу извлечешь из знания меры в прочих существах?" В обосновании исключительного значения философского размышления Сковорода не останавливался и перед отождествлением процесса самопознания с богопознанием: "Познать себя и уразуметь Бога - один труд". Антропоцентризм религиозной философии украинского мыслителя в первую очередь сближает его с идейным миром новоевропейской философии.

В антропологии Сковороды присутствуют мотивы, характерные для средневековой отечественной мысли. Это, в частности, относится к его учению о сердце как средоточии духовного и телесного бытия человека. Влияние платонизма проявляется в обосновании им роли эроса в эстетических переживаниях человека и в том, что сама любовь предполагает определенное "сродство" с ее предметом - изначальную, метафизическую предрасположенность сердца. В учении о "таящемся в человеке Духе Божием", о том, что каждый человек в своем земном существовании есть лишь "сон и тень истинного человека", Сковорода близок к построениям европейских мистиков, в частности к И. Экхарту (кон. XIII - нач. XIV века) с его учением о "сокровенной глубине" в Боге и человеке. Присутствуют у мыслителя и мистико-пантеистические мотивы: "Бог всю тварь пронизывает и содержит... Бог есть основание и вечный план нашей плоти... Тайная пружина всему..." и т.п. Антропоцентризм метафизики Сковороды самым непосредственным образом связан с пантеизмом. В данном случае можно сказать, что его философский путь во многом совпадал с развитием европейской мысли XVI-XVII веков. Совпадение антропоцентристских и пантеистических установок мы можем наблюдать и в

натурфилософском пантеизме (Дж. Бруно, Ф. Патрици, Дж. Кардано и другие), и в мистическом пантеизме Я. Бёме, С. Франка, Ангелуса Силезиуса. Конечно, Сковороде ближе вторая, мистическая традиция, хотя элементы пантеизма натуралистического типа в его мировоззрении также присутствуют вполне отчетливо.

Н. О. Лосский в книге "История русской философии" определил Сковороду как преимущественно христианского моралиста. Этические идеи действительно занимали существенное место в учении мыслителя. Но они определяются общим характером его метафизического мировосприятия. "О, Отче мой! Трудно вырвать сердце из клейкой стихийности мира!" - восклицает он уже в конце жизни. Тенденция мироотрицания в немонашеском мистицизме нередко проявлялась с исключительным драматизмом. Нечто подобное пережил и Сковорода. В его понимании этическая задача человека состоит в том, чтобы осознать и обрести мистическое начало в себе и в этом смысле стать наконец самим собой. Но превращению эмпирического субъекта в "истинного человека" препятствует воля, влекущая личность в мир борьбы и страданий. "Всяк обоживший свою волю враг есть Божией воле, не может войти в Царствие Божие", - провозглашает Сковорода. Мотив "безвольности" в самых разнообразных вариантах характерен для мистических традиций как Запада, так и Востока. Присутствует он и в творчестве Сковороды: отчасти как результат определенных идейных влияний, но в гораздо большей мере как отражение личного духовного опыта, опыта постоянной и мучительно борьбы с "клейкой стихийностью мира", с "эмпирическим человеком" в себе самом. В конце жизни Сковорода, как и многие мистики до него, склонялся к тому, чтобы признать эмпирическую действительность уже непосредственным воплощением зла. Уходя в мистических прозрениях из этого мира в "мир первородный", человек тем самым оказывается и "по ту сторону добра и зла". Зеньковский считал, что "в лице Сковороды мы стоим перед бесспорным фактом внутрицерковной секуляризации мысли". В целом с этим выводом можно согласиться. Причем религиозно-философское творчество украинского мыслителя связано с тем процессом секуляризации отечественной духовной культуры, который начался задолго до петровских преобразований.

Однако судить по взглядам Сковороды о процессах, происходивших в XVIII веке в церковном сознании, достаточно сложно. Он никогда не был церковным деятелем, и его идеи не могли оказать сколько-нибудь существенного влияния на жизнь церкви. Другое дело Феофан Прокопович (1681-1736) - один из сподвижников Петра I и ведущий церковный иерарх того времени. Он был человеком широко образованным: учился в Киево-Могилянской академии и за рубежом (в Риме). Некоторое время преподавал в Киево-Могилянской академии. В 1718 году он становится епископом, а в 1721-м - вице-президентом Синода. В общественной деятельности Феофан Прокопович всегда выступал как сторонник и идеолог петровских реформ, в том числе и церковной. Им разработан "Духовный регламент" - своего рода идеологический манифест, обосновывающий политику абсолютистского государства в отношении церкви. В "Регламенте" и в политическом трактате "Правда воли монаршей" он отстаивал идею неограниченности царской власти, ее священный, абсолютный характер. Постоянно критикуя католицизм за его претензии на политическую власть (папоцезаризм), он, по существу, впадал в противоположную крайность, наделяя монархическую государственность священными атрибутами (цезаре-папизм). Деятели церкви, причем отнюдь не враги петровских реформ, выступали против именно этой идеологии (Стефан Яворский и другие).

Просвещенный западник и сторонник едва ли не тоталитарного государства, суровый борец с католицизмом и разнообразными ересями, увлеченный протестантизмом и

вносящий дух Реформации в русское богословие и церковную жизнь - таким был этот церковный иерарх. В целом для русской религиозно-философской мысли характерно утверждение исключительного значения религиозно-нравственного творчества человека в личном и историческом опыте. В антропологических воззрениях Феофана Прокоповича религиозно-творческая роль личности сведена практически к нулю - дела человеческие не имеют "совершительной силы", воля и душа фатально поражены грехом, спасение достигается только верою. Подобные взгляды, как отмечали уже современники Феофана Прокоповича, близки к учению М. Лютера об "оправдании верой" и Ж. Кальвина о "предопределении". И конечно, не о чем ином, как о секуляризации, происходившей в церковном сознании, свидетельствуют строки из письма Феофана Прокоповича: "Лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свещницы, кадильницы и тому подобные забавы". Трудно поверить, что это писал не какой-нибудь французский просветитель или "воинствующий" атеист, а иерарх православной церкви.

Но то же XVIII столетие, вошедшее в историю русской культуры как век секуляризации, дает примеры и совсем иного рода. Традиция православной духовности получает дальнейшее развитие, в частности, в жизни и трудах Тихона Задонского и Паисия Величковского. Тихон Задонский (1724-1783) родился в бедной семье псаломщика в Новгородской губернии. Окончив духовную семинарию, Тихон спустя несколько лет еще совсем молодым человеком (34 года) становится ее ректором. Через три года он был уже епископом в Воронеже, но по прошествии некоторого времени оставил это место и ушел в Задонский монастырь, где до конца дней вел аскетическую жизнь монаха. В главном сочинении "Сокровище духовное, от мира собираемое" Тихон ведет речь о том же, о чем до него писали многие православные подвижники: о двойственности земного бытия человека, в котором дается "сокровище духовное", но где содержится и "сокровенный яд" соблазнов "этого" мира; о различии между "внешним любомудрием" и подлинной христианской философией; об огромном вреде невежества, которое преодолевается "правильным", "прилежным рассуждением" и знанием; о том, что самый изощренный и многознающий ум может не привести к истине ("разум без просвещения Божия - слеп"). Духовная позиция Тихона Задонского менее всего была позицией мироотрицания или пренебрежения к культуре, которая буквально на его глазах становилась все более светской. Религиозный мыслитель продолжал традицию "умного делания", опыта духовного преображения человека, принимающего решения и действующего в реальном, историческом мире.

Старец Паисий Величковский (1722-1794) был весьма образованным человеком. Он учился в Киевской академии, но, оставшись неудовлетворенным недостаточно православным, на его взгляд, характером обучения, покидает ее. Странствия приводят Паисия на Афон. Здесь он продолжает образование, овладевает греческим и другими языками, становится прекрасным переводчиком. Переводческой деятельностью он занимается до конца дней, живя в монастыре в Карпатах. Среди его многочисленных учеников были и те, кто в дальнейшем приняли участие в возрождении Оптиной пустыни. В жизни и мировоззрении Паисия Величковского продолжается традиция русского исихазма. Несомненно значение его культурно-просветительской деятельности, и прежде всего перевода и издания им "Добротолюбия" (5-томного сборника творений отцов церкви о жизни христианских подвижников).

Рассматривая в целом русскую религиозную мысль XVIII века, следует отметить, что это было явление сложное и многоплановое, поэтому ни о какой однозначно схематической характеристике его не может быть и речи. Безусловно, что на любом уровне - даже в монашеской келье, отшельническом ските или в стенах духовных академий - она не была

изолирована от социальных и культурных процессов, происходивших в России. Богословский и философский опыт и в эту эпоху сохраняют взаимосвязь, которую мы обнаруживаем в творчестве таких религиозных мыслителей, как Г. С. Сковорода, Тихон Задонский, Паисий Величковский, в сочинениях крупных церковных иерархов: Феофана Прокоповича, Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского (префекта, а затем ректора Славяно-греко-латинской академии, преподававшего там философию), московского митрополита Платона (Левшина) и других.

Было бы не совсем точно утверждать, что светская философская мысль в петровской России формировалась под непосредственным влиянием философии западноевропейской. Она развивалась (во всяком случае первоначально) прежде всего под очень сильным воздействием наиболее влиятельных в Европе идеологических образцов, часто весьма и весьма вторичных по отношению к тому, что действительно уже составляло европейскую философскую традицию Нового времени. Отмечая, например, в целом поверхностный характер так называемого русского вольтеррианства, не стоит забывать, что и у себя на "родине", в Европе, вольтеррианство высших слоев было течением ничуть не менее поверхностным, хотя, как и всякая влиятельная идеология, отражало и фиксировало происходившие в обществе и культуре глубинные процессы. Вполне объяснимо и то огромное впечатление, которое признанный европейский "властитель дум" произвел на российское образованное общество, которое в отличие от европейцев, успешно прошедших школу вольнодумства уже в эпоху Возрождения, только начинало овладевать азами "нового мышления".

Популярность Вольтера в России на протяжении XVIII века была действительно очень велика. Французского интеллектуала читали при дворе, его чтит сама императрица Екатерина II ("мой учитель"), им зачитывались столица и глухая российская провинция. Покоряли новизна и блеск стиля, предельная (по тем временам) раскрепощенность мировоззрения. Об отрицательных аспектах этого увлечения в свое время весьма сурово, но точно сказал В. О. Ключевский: "Потеряв своего Бога, заурядный русский вольтеррианец не просто уходил из его храма как человек, ставший в нем лишним, а, подобно взбунтовавшемуся дворовому, норовил перед уходом набуянить, все перебить, исковеркать и перепачкать... Философский смех освобождал нашего вольтеррианца от законов божеских и человеческих, эмансипировал его дух и плоть, делал его недоступным ни для каких страхов, кроме полицейского..." [1] Правда, "официальная" мода на Вольтера в конце века (после Французской революции) была прекращена. Екатерина II без особого труда уловила связь между идеями "учителя" и крушением французской монархии. Но дух вольтеррианства многое определил в последующем российском нигилизме и радикализме.

1 Ключевский В. О. Исторические портреты. М., 1991. С. 370, 371.

Однако у этого влияния были и иные последствия. Вольтеровская ирония и сатирический взгляд на общественные пороки немало дали русской мысли. А история новой русской литературы, которая, как известно, начинается с сатиры, была бы, вероятно, вообще иной, если бы не вольтеррианство. Философский сарказм Вольтера очень быстро "отомстил" доморожденным российским поклонникам европейской интеллектуальной моды. Русская литература откликнулась на идеологическую ситуацию гениальной сатирой Д. И. Фонвизина, одним из главных объектов которой становится тип новоявленного российского западника, чьи воззрения с детской откровенностью

высказывает незабвенный Иванушка из "Бригадира", утверждая, что хотя "тело его родилось в России", но "душа принадлежит французской короне". В этом русском литературном опыте осмеяния "пошлого" сознания можно услышать и отзвуки беспощадного смеха Вольтера.

В 1755 году открылся Московский университет. Первые университетские профессора философии - Николай Никитич Поповский (ок. 1730-1760), Дмитрий Сергеевич Аничков (1733-1788), Антон Алексеевич Барсов (1730-1791) и другие - были прежде всего просветителями и пропагандистами идей новоевропейской философии. Вольтерианский дух царил и на университетских кафедрах, но отнюдь не безгранично: русские философы-профессионалы очень рано обнаружили тяготение и к английскому эмпиризму, и к немецкой рационалистической философии (постепенно все большим влиянием начинает пользоваться философия Х. Вольфа). Существенную роль играла переводческая деятельность профессоров Московского университета: Н. Н. Поповский перевел "Мысли о воспитании" Дж. Локка, "Опыт о человеке" А. Попа, немало переводов было сделано А. А. Барсовым и другими. На рубеже XVIII- XIX веков в России появляются первые переводы сочинений И. Канта. Но идеи этого философа становятся известными в российском образованном обществе гораздо раньше. Этому в немалой степени способствовали немецкие последователи Канта, читавшие лекции в Московском университете (И. Мельман, И. М. Шаден и другие). О том, что никакой изоляции в отношении западной философии не существовало и в стенах духовных академий, свидетельствует тот факт, что первый рукописный перевод "Критики чистого разума" Канта появился и получил распространение в Московской духовной академии.

Определенные философские взгляды и концепции нашли отражение в творчестве деятелей культуры Петровской эпохи, в частности у А. Д. Кантемира и В. Н. Татищева, входивших в состав "ученой дружины" Петра I. Антиох Дмитриевич Кантемир (1708-1744) - дипломат и поэт-сатирик, переводчик сочинений Ш. Монтескье и Б. Фонтенеля - был автором своеобразного натурфилософского трактата "Письма о природе и человеке". Нельзя сказать, что произведение это отличалось существенной оригинальностью, но оно несомненно свидетельствовало об основательном знакомстве автора с натурфилософскими представлениями своего времени. Василий Никитич Татищев (1686-1750) - один из первых русских историков, автор "Истории Российской с самых древнейших времен" - известен также своими сочинениями философского характера: "Разговор о пользе наук и училищ", "Духовная моему сыну" и другими. В этих работах он выступал прежде всего как просветитель, сторонник светской культуры и образования. В "Разговоре" содержится обоснование полезности и нужности философии. Татищев - достаточно последовательный сторонник идей естественного права. Даже действия церкви могут рассматриваться как "злоупотребления", если они противоречат тому, что "человеку законом божественным определено". Государство поэтому вправе вмешиваться в дела церкви и ограничивать ее влияние. Российский историк не был ни атеистом, ни противником церкви. Но в его мировоззрении существенное место занимала вера в "естественный" порядок вещей как порядок социально-природный, к которому относятся основанные опять же на естественном праве государственные и бытовые формы. Значение сакральных (священных) ценностей прямо не отрицалось, но явно отступало на второй план, куда-то на периферию автономной и полноценной (естественной) социальной жизни.

Характерно, что и другой известный русский историк, князь Михаил Михайлович Щербатов (1733-1790), мыслитель определенно консервативных убеждений, тем не менее опирался в своих оценках причин "повреждения нравов" (в памфлете "О повреждении

нравов в России") на те же идеи естественного права. В его работах "Разговор о бессмертии души", "Рассмотрение жизни человеческой", "О пользе наук" отчетливо заметно влияние концепции "естественной религии". Консерватор Щербатов не был противником просвещения, радовался тому, что в обществе уменьшились "суеверия" и желал для России еще и "нравственного просвещения". Философия и нужна, по его убеждению, прежде всего для "исправления нравов". Щербатов был знатоком европейской философии, и его философский диалог "Разговор о бессмертии души" имел своим прообразом платоновские диалоги, в первую очередь "Федон".

В процессе секуляризации духовной жизни России XVIII века свою роль сыграла идеология масонства. Будучи, как пишет Зеньковский в "Истории русской философии", "явлением внецерковной религиозности, свободной от всякого церковного авторитета", масонство "с одной стороны... уводило от вольтерианства, с другой стороны - от церкви". В российском масонстве преобладал морализаторский пафос. Для формирования в России специфической гуманистической идеологии влияние морализма подобного типа было весьма существенным. В значительной степени именно через масонские каналы, питаемые духом "свободной" религиозности "вольных каменщиков", в высших слоях российского общества получили распространение разнообразные оккультные течения. Как уже говорилось, культ разума и просвещения уживался в Европе, а теперь и в России, с расцветом наукообразного мистицизма, с культом "сокровенного знания". Масоном был видный русский просветитель-гуманист Николай Иванович Новиков (1744-1818). Деятельность этого известного издателя и публициста имела немалое общественное значение. Предваряя знаменитую критику А. Н. Радищева, Новиков на страницах журнала протестовал против бесправного положения крепостных. Талантливый моралист, он активно пропагандировал идеалы естественного равенства людей, филантропии, примата нравственного начала над рациональным. Сблизившись в 70-е годы с масонами, Новиков в своих изданиях (журнал "Утренний свет" и другие) все больше внимания стал уделять проблемам мистического знания, единства веры и разума, свободы духовных (мистических) исканий и т.п.

Трагическая фигура Александра Николаевича Радищева (1749-1802) занимает особое место в русской истории. Автор знаменитого "Путешествия из Петербурга в Москву" для многих поколений стал символом борьбы за равноправие, человеческое достоинство, духовную и социальную свободу. Радищев учился в Германии, и в его творчестве видны следы влияния таких немецких философов, как И. Г. Гердер и Г. В. Лейбниц. Он проявлял интерес к французским сенсуалистам (прежде всего к К. А. Гельвецию) и английской эмпирической философии (Дж. Локк, Дж. Пристли). Радищев был убежден в реальности и материальности (телесности) мира. Он писал, что "бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе" [1]. Согласно его гносеологическим воззрениям, "основанием всего естественного познания" является опыт. Чувственный опыт, будучи главным источником познания, находится в единстве с "опытом разумным": "Все силы нашего познания не различны в существовании своем - это сила познания едина и неразделима". В мире, в котором ничего нет "опричь телесности", свое место занимает и человек, существо столь же телесное, как и вся природа. "Мы не унижаем человека, - утверждал мыслитель, - находя сходственности в его сложении с другими тварями, показывая, что он в сущности следует одинаковым с ними законам. И как иначе то быть может? Не веществен ли он?" [2] Принципиальным отличием человека от прочих живых существ является наличие у него разума, благодаря которому тот "имеет силу о вещах сведому". Но еще более важное отличие заключается в способности человека к моральным оценкам и действиям. "Человек - единственное существо на земле, ведающее худое, злое", "особое свойство человека - беспредельная

возможность как совершенствоваться, так и развращаться". Как моралист Радищев не принимал идею "разумного эгоизма", считая, что отнюдь не себялюбие является источником нравственного чувства: "Человек есть существо сочувствующее".

1 Радищев А. Н. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952. С. 315.

2 Там же. С. 298.

Будучи приверженцем концепции естественного права и представления о естественной природе человека ("в человеке никогда не иссякают права природы"), Радищев в то же время не разделял намеченное Ж. Ж. Руссо противопоставление общества и природы, культурного и природного (естественного) начал в человеке. Для него, так же как и для других русских просветителей-гуманистов XVIII века, общественное бытие человека столь же естественно, как и природное. Между ними, по сути, нет никакой принципиальной границы: "Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правление, обстоятельства суть воспитатели народов" [3]. Критикуя социальные пороки российской действительности, Радищев отстаивал идеал нормально-естественного жизнеустройства, видя в царящей в обществе несправедливости в буквальном смысле социальное заболевание. Такого рода "болезни" он находил не только в России. Так, оценивая положение дел в рабовладельческих США, мыслитель писал, что "сто гордых граждан утопают в роскоши, а тысячи не имеют надежного пропитания, ни собственного от зноя и мраза укрова" [4]. В трактате "О человеке, о его смертности и бессмертии" Радищев, рассматривая проблемы метафизические, остается в целом верен своему натуралистическому гуманизму, признавая неразрывность связи природного и духовного начал в человеке, единство тела и души.

3 Там же. С. 404.

4 Там же. С. 139-140.

Од

новременно он не без сочувствия воспроизводит аргументы мыслителей, признававших бессмертие (И. Г. Гердера, М. Мендельсона и других). Позиция Радищева - это позиция не атеиста, а скорее агностика, что вполне отвечало общему характеру его мировоззрения, уже достаточно секуляризованного, ориентированного на "естественность" миропорядка, но в то же время чуждого богоборчеству и нигилизму. Михаил Васильевич Ломоносов (1711-1765) был не только ученым, но и оригинальным, глубоким мыслителем. Он учился в Германии у Х. Вольфа, авторитет которого в то время и в Европе, и в России был исключительно высок. Ломоносов знал и ценил философское творчество Лейбница и Декарта ("Декарту мы особенно благодарны за то, что он ободрил ученых людей против Аристотеля и прочих философов - в их праве спорить - и тем открыл дорогу к свободному философствованию"). Вполне естественно, что ученый-естествоиспытатель особое значение придавал опытному познанию: "Один опыт я ставлю выше, чем тысячу мыслей, рожденных только воображением". В то же время в своих гносеологических воззрениях Ломоносов стремился избежать крайностей сенсуализма, подчеркивая решающую роль рационального познания: "Те, кто, собираясь извлечь из опыта истины, не берут с собой ничего, кроме собственных чувств, по большей части должны остаться ни с чем, ибо они или не замечают лучшего и необходимейшего, или не умеют воспользоваться тем, что видят или постигают при

помощи остальных чувств" [1]. Ученый не был склонен к мистицизму в понимании природы, утверждая, что "приписывать физическое свойство тел какой-то чудодейственной силе мы не можем". Ему казалось возможным и необходимым достижение гармонии между верой и разумом, наукой и религией. "Неверно рассуждает математик, - утверждал он, - если захочет циркулем измерить Божью волю, но не прав и богослов, если он думает, что на Псалтире можно научиться астрономии или химии". Само научное познание для Ломоносова как истинного ученого являлось своеобразным служением, долгом: "Испытание природы трудно, однако приятно, полезно, свято".

1 Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. М., 1950. С. 93.

Один из основоположников новой светской российской культуры, Ломоносов был убежден, что научное и культурное творчество требуют высокого нравственного и даже религиозного вдохновения.

В XVIII столетии светская философия в России делала первые шаги. Для нее это был период становления и школы. В российском образованном обществе новые философские идеи воспринимались с большим энтузиазмом. "Наша эпоха удостоена звания философской, - говорил президент Российской академии наук С. Г. Домашнев в 1777 году, - потому что философский дух стал духом времени, священным началом законов и нравов". Энтузиазм в восприятии философских идей был так велик, что нередко приводил к идеологической увлеченности, имеющей мало общего с подлинно философским поиском истины, всегда связанным с традицией, но в то же время самостоятельным и свободным. В целом успешно преодолевая такого рода идеологизированность и сопутствующие ей черты эклектики и эпигонства, русская философская мысль уже в XVIII столетии добивается существенного прогресса.

Глава 3

Философская мысль в России в XIX веке

- Шеллингианство
- Славянофильство

- Западничество
- Позитивизм, антропологизм, материализм
- Философия консерватизма
- Философские идеи в русской литературе: Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой
- Духовно-академическая философия
- Метафизика всеединства В. С. Соловьева
- Зарождение русского космизма

Первые десятилетия XIX века в России характеризуются столь же интенсивным интересом к европейской философии. В центре внимания теперь уже крупнейшие представители немецкой классической философии И. Кант, Г. Гегель и Ф. Шеллинг. В 1823 году в Москве возникает философский кружок "Общество любомудров", созданный очень молодыми людьми (председателю В. Ф. Одоевскому было 20 лет, секретарю Д. В. Веневитинову - 18, будущему славянофилу И. В. Киреевскому - 17). Кружок

просуществовал немногим более двух лет. Тем не менее событие это знаменательно: среди "любомудров" оказались те, кто впоследствии играл существенную роль в общественной и культурной жизни России (кроме названных - С. П. Шевырев, М. П. Погодин). Эстетическое же восприятие и переживание философских идей в значительной мере определило своеобразие русского романтизма. "Философия есть истинная поэзия, а истинные поэты были всегда глубокими мыслителями, были философами", - провозглашал гениальный юноша Дмитрий Владимирович Веневитинов (1805-1827), выражая символ веры далеко не только участников "Общества любомудров". Другой романтик Одоевский вспоминал: "Моя юность протекла в ту эпоху, когда метафизика была такою же общою атмосферою, как ныне политические науки" [1].

1 Одоевский В. Ф. Соч.: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 307.

1. Шеллигианство

Если говорить о философских истоках российского романтизма более определенно, то в первую очередь следует назвать имя Шеллинга. "...Ни Канту, ни Фихте, а именно Шеллингу суждено было стать властителем русских дум философских и вплоть до конца века значительным образом влиять на развитие русского философствования. Шеллинг значил для России больше, чем для Германии" [2].

2 Гулыга А. В. Шеллинг. М., 1982. С. 289.

Первым известным русским шеллингианцем был Данило Михайлович Велланский (1774-1847), медик по образованию. Ему довелось во время обучения в Германии слушать лекции молодого Шеллинга. Возвратившись в Россию и приступив к преподавательской деятельности, Велланский активно пропагандировал натурфилософские идеи Шеллинга. В своих трудах ("Опытная, наблюдательная и умозрительная физика", "Философическое определение природы и человека") он развивал, в частности, идею синтеза опыта и умозрения, понимание природы как целостного, живого единства, учение о мировой душе и Абсолюте как "сущности всеобщей жизни". Последователем Шеллинга считал себя и профессор Московского университета Михаил Григорьевич Павлов (1793-1840), также естественник по образованию. Павлов следовал принципам шеллингианства в своей натурфилософии (представленной в сочинениях "Натуральная история" и "Философия трансцендентальная и натуральная", журнал "Атеней", 1830) и романтической эстетике. Авторитет Велланского и Павлова сыграл немалую роль в становлении мировоззрения участников "Общества любомудров".

Один из руководителей этого кружка князь Владимир Федорович Одоевский (1803/1804-1869), писатель, крупнейший представитель русского романтизма, также испытал глубокое влияние философских идей Шеллинга. "Русские ночи" (1844), главная книга Одоевского, содержит исключительно высокую оценку творчества немецкого философа: "В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV, он открыл человеку неизвестную часть его мира... его душу" [3].

3 Юдоевский В. Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 41.

Одоевский лично знал русских шеллингианцев - Велланского и Павлова. Уже в 1820-х годах, переживая увлечение философией искусства Шеллинга, он написал ряд статей, посвященных проблемам эстетики. Но увлечение Шеллингом в духовной биографии Одоевского далеко не единственное. В 30-е годы он находился под сильным влиянием идей новоевропейских мистиков Л. К. Сен-Мартена, И. Арндта, Дж. Пордеджа, Ф. К. Баадера и других. В дальнейшем Одоевский изучал патристику, проявляя, в частности, особый интерес к мистической традиции исихазма. Результатом многолетних размышлений о судьбах культуры и смысле истории, о прошлом и будущем Запада и России стали "Русские ночи". В этой работе, как уже отмечалось, можно обнаружить влияние идей Шеллинга. Так, критика западной цивилизации, содержащаяся в ней, в определенной мере восходит именно к тезису Шеллинга о кризисе западной рационалистической традиции (мысль эта прозвучала в курсе лекций "Философия мифологии", в том самом курсе, который Одоевский слушал в 1842 году, находясь в Берлине, тогда же состоялось и их личное знакомство). То, что прежде всего не принимал русский романтик в современной ему европейской жизни, можно выразить одним постоянно используемым им понятием - "односторонность". "Односторонность есть яд нынешних обществ и тайная причина всех жалоб, смут и недоумений", - утверждал Одоевский в "Русских ночах" [1]. Эта универсальная односторонность, считал мыслитель, есть следствие рационалистического схематизма, неспособного предложить сколько-нибудь полное и целостное понимание природы, истории и человека. По Одоевскому, только познание символическое может приблизить познающего к постижению "таинственных стихий, образующих и связующих жизнь духовную и жизнь вещественную". Для этого, пишет он, "естествоиспытатель вопрошает произведения вещественного мира, эти символы вещественной жизни, историк - живые символы, внесенные в летописи народов, поэт - живые символы души своей" [2]. Мысли Одоевского о символическом характере познания близки общей традиции европейского романтизма, в частности теории символа Шеллинга (в его философии искусства) и учению Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера об особой роли в познании герменевтики как искусства понимания и интерпретации. Человек, по Одоевскому, в буквальном смысле живет в мире символов, причем это относится не только к культурно-исторической жизни, но и к природной: "В природе все есть метафора одно другого". Сущностно символичен и сам человек. В человеке, утверждал мыслитель-романтик, "слиты три стихии - верующая, познающая и эстетическая". Эти начала могут и должны образовывать гармоническое единство не только в человеческой душе, но и в общественной жизни. Именно подобной цельности не обнаруживал Одоевский в современной цивилизации. Напротив, он видел там торжество "односторонности", причем в наиболее худшем варианте - односторонности материальной. Считая, что США олицетворяют вполне возможное будущее человечества, Одоевский с тревогой писал о том, что на этом "передовом" рубеже происходит уже "полное погружение в вещественные выгоды и полное забвение других, так называемых бесполезных порывов души" [3]. В то же время он никогда не был противником научного и технического прогресса. Уже на склоне лет писатель утверждал: "То, что называют судьбами мира, зависит в эту минуту от того рычажка, который изобретается каким-то голодным оборвышем на каком-то чердаке в Европе или в Америке и которым решается вопрос об управлении аэростатами" [4]. Бесспорным фактом для него было и то, что "с каждым открытием науки одним из страданий человеческих делается меньше" [5]. Однако в целом, несмотря на постоянный рост цивилизационных благ и мощь технического прогресса, современная цивилизация, по убеждению Одоевского, из-за "одностороннего погружения в материальную природу" может предоставить человеку лишь иллюзию полноты жизни. Но за бегство от бытия в "мир грез" цивилизации человеку рано или

поздно приходится расплачиваться. Неизбежно наступает пробуждение, которое приносит с собой "невыносимую тоску", "тоску и происходящую от нее раздражительность" [6].

1 Одоевский В. Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 65.

2 Там же. С. 31-32.

3 Там же. С. 67.

4 Русский архив. 1874. Кн. 2. С. 48.

5 Одоевский В. Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 329.

6 Одоевский В. Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 66.

Отстаивая свои общественные и философские взгляды, Одоевский нередко вступал в полемику как с российскими западниками, так и со славянофилами. В письме лидеру славянофилов Хомякову (1845) он так характеризовал собственную позицию: "Странная моя судьба, для вас я западный прогрессист, для Петербурга - отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине" [2]. Действительно, В. Ф. Одоевский, писатель-романтик и своеобразный мыслитель, не может быть безоговорочно отнесен ни к одному из двух важнейших направлений русской мысли первой половины XIX века - славянофильству или западничеству. В то же время он никогда не стоял в стороне от этого спора и, следуя своим самостоятельным ("узким") путем, был также его непосредственным участником. Poleмика славянофилов и западников - это не только идейное противоборство. Этот спор-диалог многое определил в характере русской мысли и национальной культурной традиции.

2 См.: Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1970. Т. 15. С. 344.

2. Славянофильство

Славянофильство - неотъемлемая органическая часть русской общественной мысли и культуры XIX века. Постоянный и резкий критик славянофилов В. Г. Белинский писал: "...Явление славянофильства есть факт, замечательный до известной степени, как протест против безусловной подражательности и как свидетельство потребности русского общества в самостоятельном развитии" [3]. Члены славянофильского кружка не создали законченных философских или социально-политических систем. А. С. Хомяков, братья К. С. и И. С. Аксаковы, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин - в первую очередь культурные и общественные деятели, и славянофильство имеет мало общего с философскими школами и направлениями западного образца. В то же время есть все основания говорить о вполне определенных и последовательных метафизических позициях ведущих славянофилов. В первую очередь это относится к Хомякову и Киреевскому.

3 Белинский В. Г. Поли. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 264.

Алексей Степанович Хомяков (1804-1860) родился в Москве в старинной дворянской семье. В 1822 году выдержал при Московском университете экзамен на степень кандидата математических наук. Круг духовных интересов и деятельности Хомякова был исключительно широк: религиозный философ и богослов, историк, экономист,

разрабатывавший проекты освобождения крестьян, автор ряда технических изобретений, полиглот-лингвист, поэт и драматург, врач, живописец. Зимой 1838/39 года он ознакомил друзей с работой "О старом и новом". Эта статья-речь вместе с последовавшим на нее откликом Киреевского ознаменовала возникновение славянофильства как оригинального течения русской общественной мысли. В данной работе Хомяковым была очерчена постоянная тема славянофильских дискуссий: "Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию?.. Много ли она утратила своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?" [4]

4 Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 459.

Гносеологические и онтологические взгляды Хомякова тесно связаны с его богословскими идеями, и в первую очередь с экклезиологией (учением о церкви). Под церковью славянофил понимал прежде всего духовную связь, рожденную даром благодати и "соборно" объединяющую множество верующих "в любви и истине". В истории подлинный идеал церковной жизни сохраняет, по убеждению Хомякова, только православие, гармонически сочетая единство и свободу и тем самым реализуя центральную идею церкви - идею соборности. Напротив, в католицизме и протестантизме принцип соборности исторически нарушен. В первом случае - во имя единства, во втором - во имя свободы. Но и в католицизме, и в протестантизме, как доказывал Хомяков, измена соборному началу привела только к торжеству рационализма, враждебного "духу церкви".

Религиозная онтология Хомякова последовательно теоцентрична, и ее основу составляет идея "волящего разума" (божественного) как первоначала всего сущего: "И мир явлений возникает из свободной воли". Собственно, его онтология - это в первую очередь опыт философского воспроизведения интеллектуальной традиции патристики, претендующей скорее на верность духу образца, чем на оригинальность. Существенное значение имеет утверждаемая Хомяковым неразрывная связь воли и разума (как божественного, так и человеческого), что принципиально отличает метафизическую позицию лидера славянофилов от разнообразных вариантов иррационалистического волюнтаризма (А. Шопенгауэр, Э. Гартман и другие). В своей гносеологии Хомяков, отвергая рационализм, обосновывает необходимость цельного знания ("живознания"), источником которого также выступает соборность: "совокупность мышлений, связанных любовью". Религиозно-нравственное начало, таким образом, играет определяющую роль и в познавательной деятельности, оказываясь как предпосылкой, так и конечной целью познавательного процесса. Как утверждал Хомяков, все этапы и формы познания, то есть "вся лестница получает свою характеристику от высшей ступени - веры".

Славянофильская историософия представлена в основном в "Семирамиде" Хомякова. В этой так и незавершенной работе (опубликована уже после смерти автора) была сделана попытка целостного изложения всемирной истории, определения ее смысла. Критически оценивая итоги истолкования исторического развития в немецком рационализме (прежде всего у Гегеля), Хомяков в то же время полагал бессмысленным возвращение к опыту традиционно нефилософской историографии. Альтернативой гегелевской модели исторического развития и разнообразным вариантам европоцентристских историографических схем в "Семирамиде" становится образ исторической жизни, принципиально лишенной постоянного культурного, географического и этнического центра. Связь же в "истории" Хомякова поддерживается взаимодействием двух полярных

духовных начал: "иранского" и "кушитского", действующих отчасти в реальных, отчасти в символических культурно-этнических ареалах. Придавая древнему миру мифологические очертания, славянофил в определенной мере был близок к Ф. Шеллингу. Н. А. Бердяев справедливо отметил в свое время: "...Мифология и есть древняя история... история религии и... есть содержание первобытной истории, - эту мысль Хомяков разделяет с Шеллингом" [1]. Самые различные этносы становятся участниками всемирной истории, развивая свои культуры под знаком либо "иранства" как символа свободы духа, либо "кушитства", которое символизирует преобладание вещественной необходимости, то есть не отрицание духа, но "отрицание его свободы в проявлении". Фактически, по Хомякову, это два основных типа человеческого мировосприятия, два возможных для человека, в его историческом существовании, варианта метафизической позиции. Существенно, что деление человечества на "иранство" и "кушитство" в "Семирамиде" вообще относительно, а не абсолютно. Христианство же в историософии Хомякова не столько высший тип "иранского" сознания, сколько уже его преодоление. Неоднократно в книге признается и культурно-историческое значение достижений народов, представляющих "кушитский" тип. Идея абсолютизации каких-либо национально-религиозных форм исторической жизни вообще отвергается в "Семирамиде": "История уже не знает чистых племен. История не знает также чистых религий" [2].

1 Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 156.

2 Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 300.

Сталкивая в своей историософии "свободу духа" ("иранство") и "вещественный", фетишистский взгляд, обозначенный символическим именем "кушитства", Хомяков на почве древней истории и мифологии продолжал ключевой для славянофилов спор с рационализмом, лишившим, по их мнению, западный мир внутреннего духовно-нравственного содержания и утвердившим на его месте "внешнеюридический" формализм общественной и религиозной жизни. Ответственность за подпадание западной культуры под власть рационализма он (как и все славянофилы) возлагал прежде всего на католицизм. Но, критикуя Запад, Хомяков не был склонен к идеализации ни прошлого России (в отличие, например, от К. С. Аксакова), ни тем более ее настоящего. В русской истории он выделял периоды относительного "духовного благоденствия" (царствование Федора Иоанновича, Алексея Михайловича, Елизаветы Петровны). Выбор был связан с отсутствием в эти периоды "великих напряжений, громких деяний, блеска и шума в мире". Речь шла о нормальных, в понимании Хомякова, условиях для органического, естественного развития "духа жизни народа", а не о канувших в Лету "великих эпохах". Будущее России, о котором мечтал Хомяков, должно было стать преодолением "разрывов" русской истории. Он надеялся на "воскресение Древней Руси", хранившей, по его убеждению, религиозный идеал соборности, но воскресение - "в просвещенных и стройных размерах", на основе нового исторического опыта государственного и культурного строительства последних столетий.

Иван Васильевич Киреевский (1806-1856), так же как и Хомяков, был склонен связывать отрицательный опыт западного развития прежде всего с рационализмом. Оценивая попытки преодоления рационализма (Б. Паскаль, Ф. Шеллинг), он считал, что их неудача была предопределена: философия зависит от "характера господствующей веры" и на католическо-протестантском Западе (обе эти конфессии, согласно славянофилу, глубоко рационалистичны) критика рационализма приводит либо к обскурантизму и "невежеству", либо, как это случилось с Шеллингом, к попыткам создать новую,

"идеальную" религию. Киреевский ориентировался на православный теизм, и будущая "новая", христианская философия виделась ему в формах православного, "истинного" осуществления принципа гармонии веры и разума, в корне отличного от его католической модификации. В то же время Киреевский отнюдь не считал бессмысленным опыт европейского философского рационализма: "Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины" [2].

2 Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 266.

В религиозной антропологии Киреевского главенствующее место занимает идея цельности духовной жизни. Именно "цельное мышление" позволяет личности и обществу ("Все, что есть существенного в душе человека, - утверждал мыслитель, - вырастает в нем только общественно") избежать ложного выбора между невежеством, которое ведет к "уклонению разума и сердца от истинных убеждений", и "отделенным логическим мышлением", способным отвлечь человека от всего в мире, кроме его собственной "физической личности". Вторая опасность для современного человека, если он не достигнет цельности сознания, особенно актуальна, полагал Киреевский, ибо культ телесности и культ материального производства, получая оправдание в рационалистической философии, ведет к духовному порабощению человека. Он считал, что принципиально изменить ситуацию может только перемена "основных убеждений", "изменение духа и направления философии". Как и Хомяков в учении о соборности, Киреевский связывал возможность рождения нового философского мышления не с построением философских систем, а с общим поворотом в общественном сознании, "воспитанием общества". Как часть этого процесса, осуществляемого общими ("соборными"), а не индивидуальными интеллектуальными усилиями, и должна была войти в общественную жизнь новая, преодолевающая рационализм философия.

3. Западничество

Российское западничество XIX века никогда не было единым и однородным идейным течением. Среди общественных и культурных деятелей, считавших, что единственный приемлемый и возможный для России вариант развития - это путь западноевропейской цивилизации, были люди самых разных убеждений: либералы, радикалы, консерваторы. На протяжении жизни взгляды многих из них существенно менялись. Так, ведущие славянофилы Киреевский и К. С. Аксаков в молодые годы разделяли западнические идеалы (Аксаков был участником "западнического" кружка Н. В. Станкевича, куда входили будущий радикал М. А. Бакунин, либералы К. Д. Кавелин и Т. Н. Грановский, консерватор М. Н. Катков и другие). Многие идеи позднего Герцена явно не вписываются в традиционный комплекс западнических представлений. Сложной была и духовная эволюция Чаадаева, безусловно одного из наиболее ярких русских мыслителей.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794-1856), получив домашнее образование, поступил в 1809 году в Московский университет, а в 1812 году прервал учебу ради военной службы. Уйдя в отставку (1821), он много занимался самообразованием, обратился к религии и философии. Живя за границей (1823- 1826), Чаадаев познакомился с Шеллингом, с которым в дальнейшем переписывался. В 1836 году в журнале "Телескоп" было опубликовано "Философическое письмо" Чаадаева. Содержащаяся в письме резкая

критика российского прошлого и настоящего вызвала в обществе шоковый эффект. Суровой была реакция властей: журнал закрыли, автора объявили сумасшедшим. Более года он находился под полицейским и врачебным присмотром. Затем наблюдение было снято, и Чаадаев вернулся к интеллектуальной жизни московского общества. Он поддерживал отношения с людьми самых разных взглядов и убеждений: И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, А. И. Герценом, Т. Н. Грановским, В. Ф. Одоевским и другими.

Чаадаев, несомненно, осознавал себя христианским мыслителем и стремился к созданию именно христианской метафизики. Столь характерная для русской мысли обращенность к теме истории обретает в его творчестве новые черты. Он писал, что историческая сторона христианства заключает в себе всю "философию христианства". В "историческом христианстве" находит, по Чаадаеву, выражение сама суть религии, которая является не только "нравственной системой", но действующей универсально божественной силой. Можно сказать, что для Чаадаева культурно-исторический процесс имел сакральный (священный) характер. Остро переживая его, он основывал свою историософию на идее провиденциализма. Для него несомненно существование божественной воли, ведущей человечество к его "конечным целям". Оценивая провиденциалистский (связанный с подчеркиванием роли божественного провидения) характер историософии Чаадаева, необходимо учитывать, что в своих работах он постоянно подчеркивал мистический характер действия "божественной воли", писал о "тайне Промысла", о "таинственном единстве" христианства и истории и т.д. Тем не менее рационалистический элемент присутствует в его мировоззрении и играет достаточно существенную роль, соседствуя, как это не раз случалось в истории мысли, с мистицизмом. Апология исторической церкви и Промысла Божия оказывается средством, открывающим путь к признанию исключительной, едва ли не абсолютной ценности культурно-исторического опыта человечества. А точнее, западноевропейских народов.

В своем европоцентризме Чаадаев не был оригинален. Европоцентризм в той или иной степени был характерен для европейской и исторической мысли его времени. Нет ничего специфического в признании им огромного духовного значения европейской традиции. Ведь и для славянофила Хомякова Европа была "страной святых чудес". Но если для славянофилов высочайшая ценность культурного творчества народов Запада отнюдь не означала, что у прочего человечества не было и нет ничего равноценного и что будущий прогресс возможен лишь при движении по единой исторической магистрали, уже избранной европейцами, то для Чаадаева дело в значительной степени обстояло именно так. У него не было стремления к идеализации всей западноевропейской истории и тем более европейской современности. Но его безусловно вдохновляла величественная историческая картина многовекового культурного творчества народов Запада. "...Разумеется, в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, - совсем нет, - писал Чаадаев. - Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей в ряде веков" [1]. Существует глубокая связь между историософией Чаадаева и его антропологией. Будучи в своей метафизике решительным противником всякого индивидуализма и субъективизма, он соответствующим образом подходит и к проблеме человеческой свободы. "Все силы ума, все средства познания покоятся на покорности человека"; "все благо, которое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе"; если бы человек смог "полностью упразднить свою свободу", то "в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию" - подобные утверждения достаточно определенно характеризуют позицию мыслителя. Надо заметить, что такой

последовательный антиперсонализм - для русской мысли явление необычное. Так, чаадаевское "чувство мировой воли" имеет немного общего с идеей соборности Хомякова. Свобода в историософии и антропологии последнего играет существенную роль. Чаадаев, так же как и славянофилы, остро чувствовал опасность эгоистического индивидуализма и предупреждал, что, "то и дело вовлекаясь в произвольные действия, мы всякий раз потрясаем все мироздание". Но, отвергая индивидуализм, он, по существу, отрицал и свободу, считая, в отличие от славянофилов с их идеей соборности, что иной путь понимания исторического бытия человека в принципе невозможен. Зеньковский писал об "отзвуке трансцендентализма" в философии Чаадаева, имея в виду, в первую очередь, влияние идей Шеллинга и Гегеля. Но еще в большей степени ее своеобразие связано с традицией европейского мистицизма. Отсюда берет начало постоянный для его творчества мотив высшего метафизического единства всего сущего, учение о "духовной сущности вселенной" и "высшем сознании", "зародыш" которого составлял сущность человеческой природы. Соответственно в слиянии "нашего существа с существом всемирным" он видел историческую и метафизическую задачу человечества, "последнюю грань" усилий человека как разумного существа. Таким образом, своеобразный мистический пантеизм в мировоззрении Чаадаева непосредственным образом связан с провиденциализмом его историософии.

Первой значительной вехой в формировании западничества как течения общественной мысли можно считать возникновение в 1831 году в Московском университете философского кружка, лидером которого стал Н. В. Станкевич. В кружок входили В. Г. Белинский, М. А. Бакунин, В. П. Боткин, М. Н. Катков, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин и другие.

Мировоззрение Николая Владимировича Станкевича (1813-1840) сформировалось под влиянием известного русского шеллингианца профессора М. Г. Павлова. Можно сказать, что в своей духовной эволюции Станкевич прошел путь от Шеллинга к Гегелю. Для овладения гегелевской философией он в последние годы жизни посещает в Германии лекции гегельянца К. Вердера. Не принимая, как и многие русские мыслители, отвлеченный логицизм гегельянства (именно это неприятие нашло выражение в его признании Бакунину, что философия Гегеля "обдаёт меня холодом"), Станкевич в то же время признавал истинность гегелевского историзма и лежащий в основе последнего принцип тождества бытия и мышления. "Действительность, в смысле непосредственного, внешнего бытия - есть случайность, - писал он, - действительность в ее истине есть разум, дух". Виссарион Григорьевич Белинский (1811- 1848) в молодости пережил страстное увлечение немецкой философией: эстетикой романтизма, идеями Шеллинга, Фихте, а несколько позднее - Гегеля. Существенное влияние в этом отношении на него оказали Станкевич и Бакунин. О том, насколько эмоциональным было восприятие молодым Белинским гегелевского учения, свидетельствует, например, такое его признание: "Я гляжу на действительность, столь презираемую мною прежде, и трепещу таинственным восторгом, сознавая ее разумность". Однако верным гегельянцем критик был сравнительно недолго. Уже в начале 1840-х годов он резко критикует рационалистическую обусловленность гегелевской концепции прогресса, утверждая, что "судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира". В абсолютном идеализме Гегеля для него теперь, по его словам, "так много кастратского, т. е. созерцательного или философского, противоположного и враждебного живой действительности" [1]. На смену восторженному восприятию "разумности" исторического развития приходит не менее страстная апология прав и свобод личности. "Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе,

основанном на правде и доблести" [2]. "Фанатический" персонализм Белинского, таким образом, был неразрывно связан с его увлечением социалистическими идеалами. Идеал общественного строя, основанного "на правде и доблести", должен был быть воплощен в реальность прежде всего во имя суверенных прав личности, ее свободы от любых форм социального и политического гнета. Дальнейшая эволюция взглядов Белинского сопровождалась усилением критического отношения к столь увлекавшему его в молодые годы философскому идеализму. "Метафизику к черту: это слово означает сверхнатуральное, следовательно, нелепость..." В 1845 году Белинский пишет Герцену, что "в словах бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут" [3]. Двумя годами позже в своем знаменитом письме Гоголю он подвергает резкой критике религию и церковь. Эти настроения позднего Белинского вполне симптоматичны: в российском западничестве все в большей степени начинает доминировать идеология политического радикализма.

1 Белинский В. Г. Поли. собр. соч. М., 1956. Т. 12. С. 38.

2 Там же. С. 51.

3 Там же. С. 250.

Михаил Александрович Бакунин (1814- 1876) был одним из наиболее ярких представителей российских западников-радикалов. Его философское образование (под влиянием Станкевича) начиналось с Канта, Фихте и Гегеля. Определенное воздействие на молодого Бакунина оказали сочинения европейских мистиков (в частности, Сен-Мартена). Но наиболее значительную роль в его духовной эволюции сыграло гегельянство. В 1840 году в "Отечественных записках" вышла статья Бакунина "О философии", представляющая собой опыт изложения основ гегелевской философии. Тогда же, слушая лекции по философии в Берлинском университете, он сближается с левыми гегельянцами (А. Руге и другими). В опубликованной в 1842 году в Германии статье "Реакция в Германии" Бакунин писал о гегелевской диалектике абсолютного духа как о процессе революционного разрушения и творчества. Впрочем, уже в этот период его отношение к философии становится все более критическим. "Долой, - заявлял Бакунин, - логическое и теоретическое фантазирование о конечном и бесконечном; такие вещи можно схватить только живым делом". Таким "живым делом" для него стала революционная деятельность. Исключительный по своему напряжению пафос революционного утопизма пронизывает все последующее творчество Бакунина. "Страсть к разрушению есть в то же время творческая страсть", - утверждал он. И это одно из многих его утверждений подобного рода. "Светлое будущее", ради которого Бакунин-революционер был готов жертвовать своей и чужой жизнью, предстает в его описании в виде некой грандиозной утопии, не лишенной религиозных черт: "Мы накануне великого всемирного исторического переворота... он будет носить не политический, а принципиальный, религиозный характер..." В 1873 году в работе "Государственность и анархия" русский революционер пишет о гегельянстве как о "веренице сомнамбулических представлений и опытов" [1]. В своей радикальной критике всяческой метафизики поздний Бакунин не ограничивался лишь неприятием философского идеализма. В метафизичности он упрекал Л. Фейербаха, философов-позитивистов и даже таких материалистов, как Бюхнер и Маркс, считая, что и они также "не умеют освободиться от преобладания метафизической абстрактной мысли" [2]. Собственное понимание сути природных и социальных процессов было им выражено вполне определенно: "Мы, революционеры-анархисты... в противоположность всем метафизикам, позитивистам и всем... поклонникам богини науки... утверждаем, что жизнь естественная и общественная всегда предшествует мысли, которая есть только одна из функций ее... что она развивается из своей собственной глубины, рядом

различных фактов, а не рядом абстрактных рефлексий, и что последние... указывают только, как верстовые столбы, на ее направление и на различные фазисы ее самостоятельного и самородного развития" [3].

1 Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 432.

2 Там же. С. 433.

3 Там же. С. 436-437.

Сформулированное таким образом интеллектуальное кредо, конечно, трудно считать оригинальным: общая материалистическая установка, решительное подчеркивание абсолютного примата жизни над абстрактной рефлексией, которой отводится лишь роль "верстового столба". Но надо заметить, что Бакунин ни к какой особой философской оригинальности и глубине и не стремился. В этом отношении он был вполне последователен. Жизнь (революционная борьба) и революционная (анархическая) идеология были для него действительно "первичней" любых самых глубоких и основательных научных и философских постулатов.

Александр Иванович Герцен (1812-1870), как и большинство российских западников-радикалов, прошел в своем духовном развитии через период глубокого увлечения гегельянством. В молодости он испытал также влияние Шеллинга, романтиков, французских просветителей (в особенности Вольтера) и социалистов (Сен-Симона). Влияние Гегеля, однако, наиболее отчетливо прослеживается в его работах философского характера. Так, в цикле статей "Дилетантизм в науке" (1842- 1843) Герцен обосновывал и интерпретировал гегелевскую диалектику как инструмент познания и революционного преобразования мира ("алгебры революции"). Будущее развитие человечества, по убеждению автора, должно привести к революционному "снятию" антагонистических противоречий в обществе. На смену оторванным от реальной жизни научным и философским теориям придет научно-философское знание, неразрывно связанное с действительностью. Более того, итогом развития окажется слияние духа и материи. Центральной творческой силой "всемирного реалистического биения пульса жизни", "вечного движения" выступает, по Герцену, человек как "всеобщий разум" этого универсального процесса.

Эти идеи получили развитие в основном сочинении Герцена философского характера - "Письмах об изучении природы" (1845- 1846). Высоко оценивая диалектический метод Гегеля, он в то же время критиковал философский идеализм и утверждал, что "логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как aberrация звезд на небе, повторяет движение земной планеты" [1]. В этой работе Герцен вполне в духе гегельянства обосновывал последовательный историоцентризм ("ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического бытия"), а в понимании смысла истории придерживался принципов исторического детерминизма. Однако в дальнейшем его оптимистическая вера в неизбежность и разумность природного и социального прогресса оказалась существенным образом поколебленной.

1 Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 3. С. 129.

Оценки европейской действительности, данные поздним Герценом, были в целом пессимистическими. В первую очередь это относится к его анализу процесса формирования нового типа массового сознания, исключительно потребительского,

основанного на глубочайшем и вполне материалистическом индивидуализме (эгоизме). Такой процесс, по Герцену, ведет к тотальной массофикации общественной жизни и соответственно к ее своеобразной энтропии ("поворот всей европейской жизни в пользу тишины и кристаллизации"), к утрате всякого индивидуального и личностного своеобразия. "Личности стирались, - утверждал Герцен в "Концах и началах" (1863), - родовой типизм сглаживал все резко индивидуальное, беспокойное... Люди, как товар, становились чем-то гуртовым, оптовым, дюжинным, дешевле, плоше врозь, но многочисленнее и сильнее в массе. Индивидуальности терялись, как брызги водопада, в общем потоке..." [2] Разочарование в европейском прогрессе, по признанию Герцена, привело его "на край нравственной гибели", от которой спасла лишь "вера в Россию". Он не стал славянофилом и не отказался от надежд на возможность установления социалистических отношений в России. Перспективы развития социализма поздний Герцен связывал прежде всего с крестьянской общиной. Эти его идеи стали одним из источников народнической идеологии.

2 Там же. Т. 16. С. 184.

"Либерализм русский... был всегда слабейшим течением в русской интеллигенции", - утверждал историк и философ Г. П. Федотов в 1932 году в книге "И есть и будет". О "слабости" российского либерализма вообще написано немало. Возникнув и развиваясь в русле западной идеологии, это течение общественной мысли постоянно и с какой-то поразительной легкостью уступало лидерство направлениям гораздо более радикальным и революционным. Тем не менее либеральная традиция в России существовала. Среди деятелей отечественной культуры прошлого века были и те, кого по праву можно назвать именно либеральными мыслителями. К их числу относится известный русский правовед и историк К. Д. Кавелин.

Константин Дмитриевич Кавелин (1818-1885), увлекавшийся в юности гегельянством и с почтением относившийся к славянофилам (в особенности к Хомякову), под влиянием Белинского, а позднее Герцена и Грановского становится убежденным западником. Сторонник реформ, последовательный либерал в 1860-е годы, в период усиления революционного движения он порвал с леворадикальным лагерем, категорически отвергая тактику революционного террора. Столь же решительно Кавелин осуждал и репрессивные меры властей. К трудам философского характера относятся прежде всего две его работы: "Задачи психологии" (1872) и "Задачи этики" (1884-1886). "Очень осторожный мыслитель", по характеристике Зеньковского, Кавелин был склонен к философскому релятивизму и скептицизму ("в мире нет безусловных начал и принципов - все в нем условно и относительно"). Он всегда стремился избегать крайностей как "отвлеченного" идеализма ("метафизические миражи"), так и последовательного материализма. "Знание возникает из человека, существует лишь в нем и для него, - утверждал Кавелин. - Пытаться объяснить, а тем более выводить психическую жизнь из физической и наоборот - значит попадать в заколдованный круг" [1]. При всей своей философской "осторожности" он не смог избежать субъективизма: внутренний, психический опыт личности имел для него, безусловно, "первичное" значение. "Мир внешних реальностей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира" [2]. Мыслитель-либерал и в понимании истории решающую роль отводил личностному началу. Соответственно и смысл русской истории он видел в становлении и укреплении "начала личности", что должно было в конечном счете привести к подлинному сближению России с Западом. Исторический прогресс был для него немыслим вне нравственного развития человечества. "Нравственное развитие и деятельность, - писал

Кавелин, - составляют такую же настоящую практическую потребность людей, как и все другие стороны развития и деятельности" [3].

1 Кавелин К. Д. Собр. соч.: В 4 т. Спб., 1899. Т. 3. С. 407.

2 Там же. С. 935.

3 Там же. С. 982.

В духе либерализма интерпретировал гегелевское наследие юрист и историк Борис Николаевич Чичерин (1828-1904). Будучи одним из видных представителей "государственной школы" в русской историографии и сторонником конституционной монархии, он был убежден, что именно в последней может быть достигнуто гармоническое единство прочной государственности и общественной жизни, основанной на либеральной идее суверенных прав и свобод личности. Основные философские идеи Чичерина содержатся в его трудах "Наука и религия" (1879), "Мистицизм в науке" (1880), "Основания логики и метафизики" (1894) и других. Пережив в молодости глубокое увлечение гегелевской философией, он и в дальнейшем руководствовался прежде всего ее фундаментальными принципами. В трактовке русского мыслителя подлинно философский подход к действительности "состоит в сочетании противоположностей", основными из которых являются мир материальный и "мир мыслящих субъектов". Деятельность последних в истории определяет универсально-онтологический характер прогресса, поскольку в конечном счете эта деятельность коренится в абсолютном духе, который направляет диалектический процесс развития мира и человечества. При этом человеческая свобода сохраняет свое значение, так как человек изначально причастен Абсолюту, будучи одновременно конечным и бесконечным существом. "Абсолютность" и "бесконечность" человека определяется в первую очередь его разумом как реальной формой абсолютного духа. "Верховной наукой", постигающей смысл происходящего в мире, оказывается, согласно Чичерину, история, а точнее - метафизика истории. В историческом процессе философ-метафизик обнаруживает логику развития идей, которая и выражает суть данного процесса. Поэтому особое значение среди исторических дисциплин имеет история человеческой мысли, история философии.

4. Позитивизм, антропологизм, материализм

Огромное влияние позитивистских, антропологических и материалистических идей на русскую интеллигенцию XIX века было не столько философским, сколько идеологическим. В сущности, это был очередной и закономерный этап развития западнической идеологии, своего рода русский "список" вполне уже секуляризованного и материалистически ориентированного западного сознания. Увлечение новыми вариантами европейской идеологии могло иметь и нередко имело поверхностный характер, оказывалось идеологической модой так же, как в свое время "русское вольтерьянство". Но материалистические и позитивистские идеи достаточно рано находят на российской почве искренних и последовательных сторонников. Не было недостатка и в тех, кто проявлял глубокий интерес к философскому обоснованию этих течений.

На формирование философских взглядов Петра Лавровича Лаврова (1823-1900), одного из лидеров народничества, оказали влияние идеи Л. Фейербаха, О. Конта, Г. Спенсера, а позднее и К. Маркса. В его философских сочинениях ("Механическая теория мира", 1859; "Практическая философия Гегеля", 1859; "Очерки вопросов практической

философии", 1860; "Три беседы о современном значении философии", 1861) царит дух "позитивной философии": обосновывается решающее значение научного знания, решительно критикуются различные формы метафизики. Критиковал Лавров и вульгарный материализм немецких естествоиспытателей (Л. Бюхнера, К. Фохта и других), видя в нем не столько вульгаризацию материалистической философии, сколько одно из ее наиболее последовательных исторических проявлений. Материализм с его учением о единой, независимой от сознания субстанции был для Лаврова своеобразным вариантом метафизической веры. По убеждению мыслителя, предметом философии должен быть прежде всего "цельный человек", и потому философский опыт не может быть ничем иным, как "философским антропологизмом". Только через человека, через осмысление его исторического и индивидуального опыта можно прийти к подлинно научному, философскому пониманию внешней действительности, в объективном существовании которой Лавров нисколько не сомневался. "...Мы имеем реальную причину полагать, - писал он, - что внешность существует независимо от нашей мысли, что, напротив, наше сознание есть продукт внешних процессов, что внешность существовала задолго до начала процесса нашего сознания и будет существовать долго после его прекращения" [1]. В то же время, во избежание метафизических иллюзий, он основывает гносеологию на "принципе скептицизма" ("Процесс сознания не дает возможности решить, есть ли он сам результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт"). Единственное исключение в данном вопросе Лавров делал только для одной области - этики. "Отсутствие скептического принципа в построении практической философии, - утверждал он, - придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий". В социологической концепции истории Лаврова ("Исторические письма", 1870) подлинными историческими деятелями оказываются "развитые, критически мыслящие личности" - прогрессивные и, в сущности, всегда революционно настроенные представители образованного слоя общества. Эти личности определяют критерии прогресса, цели и идеалы общественного развития. Такой подход приводит к признанию решающей роли субъективного начала в истории. По Лаврову, в социологии и философии истории действует именно субъективный метод: общественные изменения своеобразны, неповторимы, они результат усилий личности, и объективные научные методы здесь неприменимы. Русский социалист-революционер, обосновывая исключительную роль "критически мыслящих личностей" (по сути - интеллигенции) в истории, создавал, конечно, не теорию элиты. Лавров, мечтая о социалистических преобразованиях в России, возлагал, как и другие вожди народничества, надежды на крестьянскую общину, на "проникновение принципов коллективного труда и коллективной собственности в народные массы", верил в постепенное приобщение народа к активной общественной и политической жизни, в "народную инициативу".

1 Лавров П. Л. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 479.

Лавров, безусловно, не был эпигоном европейского позитивизма и материализма. Его философские и социологические взгляды достаточно самостоятельны и оригинальны. Это же можно сказать и о творчестве другого крупного теоретика народничества Николая Константиновича Михайловского (1842- 1904), также развивавшего "субъективный метод" в социологии. Гораздо более ортодоксальными последователями основоположников западного позитивизма в России в то время были Г. Н. Вырубов, Е. В. Де-Роберти, В. В. Лесевич. Определенным влиянием позитивистские идеи пользовались в научных кругах. Интерес к философии позитивизма проявляли, в частности, такие крупные ученые, как И. М. Сеченов и Н. И. Пирогов.

Николай Гаврилович Чернышевский (1828-1889) - признанный лидер радикальной российской интеллигенции 60-х годов - также испытал влияние позитивистской философии. "Единственной философской системой, верной научному духу", называл Чернышевский учение одного из основоположников позитивизма - О. Конта. В то же время многое в учении французского мыслителя он не принимал и оценивал весьма критически (в частности, контовскую концепцию трех стадий интеллектуальной эволюции человечества). Идеализм во всех его разновидностях был для Чернышевского постоянным объектом критики - непримиримой и радикальной. Именно такой подход он особенно ценил у Л. Фейербаха. В фейербаховской критике гегелевской философии Чернышевский видел образец решительного преодоления "метафизической трансцендентальности", хотя и признавал заслуги представителей немецкого классического идеализма в сфере диалектики, в определении "общих форм, по которым двигался процесс развития" [1]. К основным философским трудам Чернышевского относятся: "Эстетические отношения искусства к действительности" (1855); "Антропологический принцип в философии" (1860); "Характер человеческого знания" (1885).

В. И. Ленин писал, что от сочинений Чернышевского "веет духом классовой борьбы". И действительно, даже среди российских радикалов Чернышевский выделялся последовательностью, с которой он стремился подчинить все сферы теоретической и практической деятельности решению революционных задач. Никакой "чистой науки" для него не существовало. Понять историю философии можно, только руководствуясь принципом партийности: "Политические теории, да и всякие вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ" [2]. Можно сказать, что и материализм интересовал Чернышевского не столько как философская система, сколько как мировоззрение и идеология, основанные на данных естествознания. На природу, заявлял он, необходимо смотреть "так, как велят смотреть химия, физиология и другие естественные науки. В природе нечего искать идей; в ней есть разнородная материя с разнородными качествами; они сталкиваются - начинается жизнь природы" [3]. С присущими ему простотой и уверенностью формулировал Чернышевский суть материалистической гносеологии: "Ощущение по самой натуре своей непременно предполагает существование двух элементов мысли, связанных в одну мысль: во-первых, тут есть внешний предмет, производящий ощущение, во-вторых, существо, чувствующее, что в нем происходит ощущение; чувствуя свое ощущение, оно чувствует известное свое состояние; а когда чувствуется состояние какого-нибудь предмета, то, разумеется, чувствуется и самый предмет" [4].

1 Чернышевский Н. Г. Поли. собр. соч. М., 1950. Т. 5. С. 363.

2 Там же. С. 363.

3 Там же. М., 1949. Т. 2. С. 154.

4 Там же. Т. 7. С. 280.

Моральная философия И. Бентама, родоначальника этики утилитаризма, была хорошо известна в России в XIX веке и не раз подвергалась критике. Так, Одоевский сатирически проиллюстрировал идеи Бентама в антиутопии "Город без имени". Чернышевский в своей теории "разумного эгоизма" дал своеобразную, "революционную" интерпретацию основного принципа бентамовской этики: достижение пользы, выгоды, удовольствия и

счастья. У Чернышевского концепция "разумного эгоизма" оказывается своего рода рационалистическим фундаментом моральной доктрины, утверждающей принцип самопожертвования как норму бытия для "разумной

личности". "Новые люди" в его знаменитом романе "Что делать?" осознают, что их счастье неразрывно связано с общественным благополучием. Такого понимания оказывается достаточно, чтобы и самую большую жертву воспринимать как удовольствие. "Не таков человек, чтобы приносить жертвы, - утверждает один из "новых людей". - Да их и не бывает, никто и не приносит, это фальшивое понятие: жертва - сапоги всмятку". Сугубый прагматизм такого рода аргументации парадоксальным образом сочетается с тем исключительным значением, которое придается (причем не только в этике, но и во всей системе взглядов Чернышевского) роли идеальных мотивов человеческой деятельности. Это "противоречие" не случайно: российский революционер решал отнюдь не задачу научного обоснования этики. Его обращение к моральной сфере было связано прежде всего с задачей выработки определенного нравственного кодекса идеологии революционного типа.

В своей эстетике Чернышевский оставался верен тем же общим принципам. "Искусство для искусства", - утверждал он, - мысль такая же странная в наше время, как "богатство для богатства", "наука для науки" и т.д. Все человеческие дела должны служить на пользу человеку... искусство также должно служить на какую-нибудь существенную пользу, а не на бесплодное удовольствие" [1]. В свое время В.С. Соловьев, безусловно не разделяя материалистической направленности эстетики Чернышевского, высоко оценил его понимание "прекрасного как полноты жизни" и его критическое отношение к теории "чистого искусства". Соловьев писал о магистерской диссертации Чернышевского "Эстетические отношения искусства к действительности" как о "первом шаге к положительной эстетике". Общим для таких столь разных мыслителей, как Чернышевский и Соловьев, было признание ими обоими не только субъективного, но и объективного значения красоты. Надо заметить, что неприятие субъективизма в сфере эстетики вообще - характерная черта русской мысли.

1 Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 271.

Дмитрий Иванович Писарев (1840-1868) - талантливый публицист - был еще более радикальным, чем Чернышевский, критиком концепции "чистого искусства". "Чистое искусство есть чужеродное растение, которое постоянно питается соками человеческой роскоши", - писал он в статье "Разрушение эстетики" (1865). Отрицал Писарев, однако, не только эстетизм, как тип мировоззрения, но и в значительной степени ценность художественного творчества и культуры в целом. Так, считая, что в русской литературе не было и нет "замечательных поэтов", он объявил поэтическое творчество В. А. Жуковского и А. С. Пушкина "пародией" на подлинную поэзию ("Реалисты", 1864, "Пушкин и Белинский", 1865). Такие эстетические оценки неудивительны, если учесть, что в общемировоззренческом плане Писарев был поклонником вульгарных материалистов К. Фохта и Я. Молешотта и непримиримым борцом с "узколобым мистицизмом" (в частности, Платона: статья "Идеализм Платона", 1861). Испытал он, как практически все "шестидесятники", и влияние позитивизма. О. Конта Писарев характеризовал как "одного из величайших мыслителей нашего века". В ранней юности он был религиозен, с увлечением читал гоголевские "Выбранные места из переписки с друзьями". Впоследствии критик выступал против любых форм религиозных исканий на российской почве, полагая, что "ни одна философия в мире не привьется к русскому уму

так прочно и так легко, как современный, здоровый и свежий материализм" [2]. Мы находим у него характерную для российской революционной идеологии концепцию "критически мыслящих личностей", призванных просвещать народные массы и готовить их к революции. Материалист и нигилист Писарев презирал моральный идеализм, называя стремление к идеалу "стремлением к призраку". В то же время, совершенно в духе учения Чернышевского о "разумном эгоизме", он заявлял, что "расчетливый эгоизм совпадает с результатами самого сознательного человеколюбия". В творчестве и мировоззрении Писарева немало противоречий. Жизнь его оборвалась очень рано, и можно не сомневаться, что духовная эволюция этого безусловно одаренного человека еще далеко не была завершена.

2 Писарев Д. И. Соч.: В 4 т. М., 1955. Т. 1. С. 118.

5. Философия консерватизма

Консерватизм в русской общественной мысли второй половины XIX века представлен в различных вариантах и никогда не исчерпывался лишь официальным "охранительством". Консерватором считал себя славянофил Ю. Ф. Самарин, который был одним из организаторов реформ 1861 года; консерваторами были столь разные культурные и общественные деятели, как Ф. М. Достоевский, М. Н. Катков, К. П. Победоносцев, И. С. Аксаков. Их, как и многих других российских консерваторов, нельзя механически причислить к некоему единому идеологическому лагерю. В современной политологии использование таких понятий, как "либерал-консерватизм", "либертарный консерватизм", давно уже стало привычным. В России еще в XIX веке были те, кто указывал на сложную идейную диалектику внутри классической оппозиции "либерализм - консерватизм". "Что либерал, по существу дела, должен быть в большинстве случаев консерватором, а не прогрессистом и ни в каком случае не революционером, - писал консерватор Н. Н. Страхов, - это едва ли многие знают и ясно понимают". Традиционная максима консерватизма: "что можно не менять, менять не надо" - не только не исключает, но, напротив, предполагает признание необходимости реформирования общества. Консерватор может быть самым последовательным сторонником реформ, но всегда - реформ осторожных, не нарушающих, как утверждается в статье "Консерватизм" в "Британской энциклопедии", "механическим вмешательством" исторически сложившихся форм социальной и культурной жизни. Нет ничего парадоксального в том, что, скажем, консервативно мыслящие представители позднего славянофильства И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин, считавшие любое ограничение самодержавия и введение конституционного строя в России крайне опасным, "механическим" преобразованием, в то же время были горячими сторонниками реформ, проводимых в царствование Александра II, и последовательно выступали за осуществление в общественной жизни основных гражданских свобод: слова, печати, совести и т.д.

К числу наиболее ярких представителей российского консерватизма принадлежат Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев. Их философские и общественные воззрения не исчерпывались политическим консерватизмом, хотя последний был им, безусловно, присущ (что, заметим, отнюдь не помешало тому же Данилевскому высоко оценивать значение реформ 1861 года). В данном случае мы имеем дело со своеобразной "консервативной" философией истории и культуры.

Николай Яковлевич Данилевский (1822- 1885) - ученый-естествоиспытатель, философ, социолог. Он был автором фундаментального научно-критического исследования

эволюционной теории Дарвина ("Дарвинизм", 1885-1889. Т. 1-2). Однако самым известным сочинением ученого стала его работа "Россия и Европа" (1871), в которой была изложена концепция культурно-исторического процесса. Книга оказала определенное влияние на Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, Н. Н. Страхова, К. Н. Бестужева-Рюмина.

Данилевский подверг критике европоцентризм, доминировавший в историографии XIX века, и, в частности, общепринятую схему деления мировой истории на периоды древней, средней и новой истории. Русский мыслитель считал подобное деление имеющим лишь условное значение и совершенно неоправданно "привязывающим" к этапам европейской истории явления совсем иного рода. Сам принцип рассмотрения истории с точки зрения "степени развития" различных форм социальной и культурной жизни он полагал вполне правомерным. Но лишь тогда, когда этот принцип помогает, а не препятствует решению главной задачи культурно-исторического исследования: определению и изучению исторического многообразия "типов развития". "Главное... - писал Данилевский, - должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития" [1]. Понятие "культурно-исторические типы" - центральное в учении Данилевского. Согласно его определению, самобытный культурно-исторический тип образует всякое племя или семейство народов, характеризуемых отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, если они вообще по своим духовным задаткам способны к историческому развитию и вышли уже из младенчества.

1 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 86.

Данилевский выделял в качестве основных культурно-исторических типов, уже реализовавших себя в истории, египетский, китайский, ассирийско-вавилонно-финикийский, халдейский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, арабийский и германо-романский (европейский). Уже в ближайшем будущем, считал Данилевский, огромную роль в истории предстоит играть новой культурно-исторической общности - России и славянскому миру. При этом он отнюдь не утверждал, что историческая миссия России должна осуществиться с какой-то фатальной необходимостью. Напротив, русско-славянский тип может как развиваться и достичь необычайно высоких результатов, так в равной мере и не реализовать себя, превратившись в простой "этнографический материал". Данилевский вообще не был склонен к фатализму, причем как в его детерминистско-материалистической, так и в религиозной версии. Будучи человеком глубоко религиозным, он не ставил под сомнение роль провидения, но и не пытался связать ее непосредственно с исторической деятельностью различных этносов. Он настаивал на том, что "государство и народ суть явления преходящие, существующие только во времени, и, следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности..." [2]. Рассматривая понятие общечеловеческого прогресса как слишком отвлеченное, Данилевский практически исключал возможность непосредственной преемственности в культурно-историческом развитии. "Начала цивилизации не передаются от одного культурно-исторического типа другому". Речь шла именно о началах, составляющих основу своеобразия определенной культурной традиции и остающихся, по Данилевскому, всегда чуждыми иному типу культуры. Различные же формы воздействия одного культурного типа на другой не только возможны, но и фактически неизбежны. Намеченная Данилевским циклическая модель исторического

процесса предвосхитила последующие весьма разнообразные опыты подобного рода как на Западе (О. Шпенглер, А. Тойнби), так и на Востоке (наиболее яркий представитель культурологического циклизма - китайский мыслитель Лян Шумин).

2 Там же. С. 34.

Константин Николаевич Леонтьев (1831-1891) испытал существенное влияние идей Данилевского. Леонтьев сам себя называл идейным консерватором. К тем ценностям, в которые он верил и считал, что они нуждаются в консервативной защите, следует отнести прежде всего византийско-православное христианство, прочную монархическую государственность и "цветущую сложность" культурной жизни в ее самобытных национальных формах. В целом принимая предложенную Данилевским циклическую модель исторического процесса, Леонтьев гораздо в большей степени был склонен подчеркивать естественно-органический характер исторического развития. Он писал о "триедином универсальном процессе", имеющем место и в природе, и в обществе. Все этнические, государственные и культурные образования проходят в своем развитии три стадии: первоначальной, "младенческой" простоты, "цветущей сложности" зрелого возраста и, наконец, "вторичной простоты", характеризующейся всеобщим упрощением и уравнием, завершающимися неизбежной смертью исторического организма ("космический закон разложения").

С XVIII века Европа, по Леонтьеву, как раз и вступает в эту последнюю стадию. В эпоху Просвещения и Французской революции на Западе утверждается идеология равенства и начинается "эгалитарный" (то есть уравнительный) процесс, который "везде разрушитель". Леонтьев с тревогой думал и о будущем России, считая, что после Крымской войны и реформы 1861 года эгалитарная буржуазность начала утверждаться и в российском обществе. В отличие от Данилевского он с большим сомнением относился к идее объединения славянства, опасаясь, что более тесный союз с западными славянами, уже зараженными духом "эгалитаризма", может принести России больше вреда, чем пользы.

Г. В. Флоровский писал о Леонтьеве как о "разочарованном романтике". В консервативной философии Леонтьева действительно присутствовали романтические черты. Само его неприятие буржуазности носило изначально глубоко эстетический характер. "Из человека с широко и разносторонне развитым воображением, - утверждал он, - только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности". Уже сами по себе эти слова позднего Леонтьева свидетельствуют, что в душе он остался романтиком, хотя и пережившим глубокое разочарование в "изящной безнравственности" романтического эстетизма. Восприняв всем сердцем "поэзию религии", мыслитель всегда чутко и болезненно реагировал на любые проявления пошлости и фальши в обществе и культуре, удивительным образом соединяя в своем мировоззрении суровый ригоризм приверженца строго монашеского, аскетического благочестия с почти натуралистическим преклонением перед "цветущей сложностью" природных и исторических сил.

6. Философские идеи в русской литературе: Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой

В истории мировой культуры всегда существовали глубокие связи между философским и художественным творчеством. Особенно же глубоко и органично философские идеи

представлены в самых разнообразных литературных жанрах. Древнейшие памятники философской мысли часто имеют литературно-художественную форму, в том числе нередко поэтическую. И в дальнейшем философские идеи продолжают играть существеннейшую роль в различных национальных литературных традициях. Так, например, трудно переоценить философское значение немецкой литературы (И. В. Гёте, И. Ф. Шиллер, романтики) и ее связи с немецкой классической философией. Есть все основания говорить и о философичности русской литературы. Метафизические темы присутствуют в русской поэзии XIX века (прежде всего у Ф. И. Тютчева) и, конечно, в творчестве крупнейших русских поэтов начала XX века, особенно тех из них, кто были творцами оригинальных философских концепций (Вяч. И. Иванов, А. Белый).

Русская литература всегда сохраняла органическую связь с традицией философской мысли: русский романтизм, религиозно-философские искания позднего Гоголя, творчество Достоевского и Л. Толстого. Именно творчество этих двух великих русских писателей получило наиболее глубокий отклик в последующей отечественной философии, и в первую очередь в русской религиозной метафизике XIX-XX веков.

Философское значение художественных творений Федора Михайловича Достоевского (1821-1881) признавали многие русские мыслители. Уже младший современник и друг писателя философ В. С. Соловьев призывал видеть в Достоевском провидца и пророка, "предтечу нового религиозного искусства". В XX столетии проблема метафизического содержания его сочинений - это особая и очень важная тема русской философской мысли. О Достоевском как гениальном художнике-метафизике писали Вяч. И. Иванов, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, Л. Шестов и другие. Подобная традиция прочтения творчества Достоевского отнюдь не превращала его в "философа", создателя философских учений, систем и т.п. "В историю русской философии Достоевский входит не потому, что он построил философскую систему, - писал Г. В. Флоровский, - но потому, что он широко раздвинул и углубил самый метафизический опыт... И Достоевский больше показывает, чем доказывает... С исключительной силой показана вся глубина религиозной темы и проблематики во всей жизни человека" [1]. Метафизические идеи и проблемы ("проклятые вопросы") наполняют жизнь героев Достоевского, становятся неотъемлемым элементом сюжетной ткани его произведений ("приключение идеи"), сталкиваются в "полифоническом" (М. М. Бахтин) диалоге позиций и мировоззрений. Эта диалектика идей менее всего имела отвлеченный характер. Она в художественно-символической форме отразила глубоко личный, духовный, можно сказать экзистенциальный, опыт автора, для которого поиск истинных ответов на "последние", метафизические вопросы был смыслом жизни и творчества. Именно это имел в виду Л. Шестов, когда утверждал, что "с не меньшей силой и страстью, чем Лютер и Киркегард, выразил основные идеи экзистенциальной философии Достоевский" [2]. Испытав в молодости влияние социалистических идей, пройдя через трагический опыт каторги и пережив глубокую мировоззренческую эволюцию, Достоевский как художник и мыслитель в своих романах и публицистике будет следовать тем идеям, в которых он видел суть философии христианства, христианской метафизики. Его христианское мирозерцание воспринималось далеко не однозначно: имели место как резко критические оценки (например, К. Н. Леонтьевым), так и исключительно позитивные характеристики [3]. Но одно представляется бесспорным: изображая в своих произведениях взлеты и падения человека, "подполье" его души, безграничность человеческой свободы и ее соблазны; отстаивая абсолютное значение нравственных идеалов и онтологическую реальность красоты в мире и человеке; обличая пошлость в ее европейском и российском вариантах; противопоставляя материализму современной цивилизации и разнообразным

утопическим прожекам собственную веру в путь "всесветного единения во имя Христово", Достоевский искал ответы на "вечные" вопросы прежде всего христианской мысли, выразив с поразительной художественной и философской силой присущий ей антиномизм, несводимость ни к каким рациональным схемам.

1 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 300.

2 Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 225.

3 См., напр.: Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 5-248.

Религиозно-философские искания другого крупнейшего русского писателя Льва Николаевича Толстого (1828-1910) были связаны с переживанием и осмыслением самых разнообразных философских и религиозных учений, на основе чего формировалась мировоззренческая система, отличавшаяся последовательным стремлением к определенности и ясности (в существенной мере - на уровне здравого смысла) при объяснении фундаментальных философских и религиозных проблем и соответственно своеобразным исповедально-проповедническим стилем выражения собственного "символа веры". Факт огромного влияния литературного творчества Толстого на русскую и мировую культуру совершенно бесспорен. Идеи же писателя вызывали и вызывают гораздо более неоднозначные оценки. Они также были восприняты как в России (в философском плане, например, Н. Н. Страховым, в религиозном - стали основой "толстовства" как религиозного течения), так и в мире (в частности, очень серьезный отклик проповедь Толстого нашла у крупнейших деятелей индийского национально-освободительного движения). В то же время критическое отношение к Толстому именно как к мыслителю представлено в российской интеллектуальной традиции достаточно широко. О том, что Толстой был гениальным художником, но "плохим мыслителем", писали в разные годы В. С. Соловьев, Н. К. Михайловский, Г. В. Флоровский, Г. В. Плеханов, И. А. Ильин и другие. Однако, сколь бы серьезными подчас ни были аргументы критиков толстовского учения, оно безусловно занимает свое уникальное место в истории русской мысли, отражая духовный путь великого писателя, его личный философский опыт ответа на "последние", метафизические вопросы.

Глубоким и сохранившим свое значение в последующие годы было влияние на молодого Толстого идей Ж. Ж. Руссо. Критическое отношение писателя к цивилизации, проповедь "естественности", вылившаяся у позднего Л. Толстого в прямое отрицание значения культурного творчества, в том числе и своего собственного, во многом восходят именно к идеям французского просветителя. К более поздним влияниям следует отнести моральную философию А. Шопенгауэра ("гениальнейшего из людей", по отзыву русского писателя) и восточные (прежде всего буддийские) мотивы в шопенгауэровском учении о "мире как воле и представлении". Впрочем, в дальнейшем, в 80-е годы, отношение Толстого к идеям Шопенгауэра становится критичней, что не в последнюю очередь было связано с высокой оценкой им "Критики практического разума" И. Канта (которого он характеризовал как "великого религиозного учителя"). Однако следует признать, что кантовские трансцендентализм, этика долга и в особенности понимание истории не играют сколько-нибудь существенной роли в религиозно-философской проповеди позднего Толстого, с ее специфическим антиисторизмом, неприятием государственных, общественных и культурных форм жизни как исключительно "внешних", олицетворяющих ложный исторический выбор человечества, уводящий последнее от решения своей главной и единственной задачи - задачи нравственного самосовершенствования. В. В. Зеньковский совершенно справедливо писал о

"панморализме" учения Л. Толстого [1]. Этическая доктрина писателя носила во многом синкретический, нецелостный характер. Он черпал свое морализаторское вдохновение из различных источников: Ж. Ж. Руссо, А. Шопенгауэр, И. Кант, буддизм, конфуцианство, даосизм. Но фундаментом собственного религиозно-нравственного учения этот далекий от какой бы то ни было ортодоксальности мыслитель считал христианскую, евангельскую мораль. Фактически основной смысл религиозного философствования Толстого и заключался в опыте своеобразной этизации христианства, сведения этой религии к сумме определенных этических принципов, причем принципов, допускающих рациональное и доступное не только философскому разуму, но и обычному здравому смыслу обоснование. Собственно, этой задаче посвящены все религиозно-философские сочинения позднего Толстого: "Исповедь", "В чем моя вера?", "Царство Божие внутри вас", "О жизни" и другие. Избрав подобный путь, писатель прошел его до конца. Его конфликт с церковью был неизбежен, и, конечно, он носил не только "внешний" характер: критика им основ христианской догматики, мистического богословия, отрицание "божественности" Христа. С наиболее серьезной философской критикой религиозной этики Л. Толстого в свое время выступали В. С. Соловьев ("Три разговора") и И. А. Ильин ("О сопротивлении злу силою").

1 См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 200-201.

7. Духовно-академическая философия

В XIX веке философские курсы читались в духовных академиях Москвы, Киева, Петербурга и Казани. В сочинениях профессоров этих учебных заведений традиционные принципы богословия нередко получали серьезное философское обоснование, достаточно широко использовался опыт новоевропейской философии.

Федор Александрович Голубинский (1798- 1854) - профессор Московской духовной академии, читал курсы истории философии, онтологии, гносеологии, нравственной философии, стал основателем московской школы теистической философии. Основные труды Голубинского, дающие представления о его религиозно-философских идеях, были опубликованы посмертно. Развивая прежде всего традицию платонизма в православной мысли и опираясь на святоотеческую традицию, мыслитель обращался также к немецкой философской классике, творчеству Ф. Якоби, Ф. К. Баадера и других. Традиционно устанавливая границы философского опыта по отношению к опыту богословия, он в то же время признавал стремление к безграничности познания изначальным и коренным свойством человеческого разума. Идея Единого Бесконечного Существа - центральная и в религиозной онтологии Голубинского, и в его гносеологических воззрениях. Идея Бесконечного Бытия определяет метафизическую природу человека, бесконечную устремленность его духа. Но эта же идея "освещает" конечность и ограниченность всего существующего, в том числе и человеческого познания. Подлинным ответом человеку в его устремленности к бесконечному единству становится божественное Откровение. Задача же философии как "системы познаний, приобретенных разумом" состоит в воспитании в человеке "любви к премудрости божественной и человеку предназначенной".

Федор Федорович Сидонский (1805-1873) преподавал философию в Санкт-Петербургской духовной академии. Основное философское сочинение - "Введение в науку философии" (1833). Это был первый опыт философского "введения" в истории

русской мысли. Философия определяется автором как "учебное решение вопроса о жизни вселенной, выведенное из строгого рассмотрения природы нашего ума и проведенное до определения законов, по которым должна направляться наша человеческая деятельность" [1]. Историко-философский процесс Сидонский рассматривал как постепенное и не лишенное противоречий продвижение к полноте истины. Философия обладает внутренней самостоятельностью, и ее "встреча" с истинной религией происходит свободно и естественно, поскольку "живое богословие" является "верной опорой философии".

1 Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. Спб., 1833. С. 23-24.

Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813-1889) учился в Киевской духовной академии. Доктор философии, защитил диссертацию "Обозрение системы философии Гегеля" (1850). Влияние немецкой философской классики сказывается как в философских, так и в богословских трудах Гогоцкого. Он стал автором первой российской философской энциклопедии, 4-томного "Философского лексикона". Формулируя собственную философско-богословскую позицию в русле православного теизма, Гогоцкий полагал, что христианское понимание Бога как "Безусловного Существа" и "всесовершенного разума" нашло свое выражение в истории философской мысли и в особенности в философских системах Гегеля и Шеллинга.

Василий Николаевич Карпов (1798-1867) окончил Киевскую духовную академию, впоследствии возглавлял кафедру философии в Санкт-Петербургской духовной академии. Осуществил наиболее полный для того времени перевод сочинений Платона. Был автором ряда философских сочинений: "Введения в философию", "Логики" и других. В ряде трудов ("Взгляд на движение философии в мире христианском", "Философский рационализм новейшего времени" и других) Карпов связывает появление и судьбы европейского рационализма с определенными религиозными движениями. Так, например, в немецком идеализме он усматривал непосредственное и решающее влияние протестантизма (Кант "перенес в метафизику начало протестантизма и создал философию протестантскую"). Мыслитель не отрицал значения опыта европейской философии, но полагал, что на российской духовной почве, питаемой традицией восточного православия, последовательный рационализм не имеет будущего.

Русское православное любомудрие "требует, чтобы ум и сердце не поглощались одно другим и вместе с тем не разделяли своих интересов, но, развиваясь в постоянной связи между собою, как орган веры, в просветленной... душе находили твердые основания для решения задач философии...".

Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828-1891) после смерти Голубинского возглавлял кафедру философии Московской духовной академии. Продолжая традицию теистического философствования, Кудрявцев-Платонов развивает собственную систему "трансцендентального монизма". Этот, в сущности, теистический монизм он противопоставлял историческим типам материалистического и идеалистического монизма. Обе эти философские традиции, согласно Кудрявцеву-Платонову, предлагая выбор одного из субстанциальных начал (материального или идеального), тем самым ограничивают полноту бытия. Реальное преодоление дуализма бытия возможно только с теистической позиции, признающей абсолютную действительность Высшего Существа, "объемлющего бытие" и являющегося творческой причиной субстанциальности мира. Определяя философию как "науку об абсолютном и идеях, рассматриваемых в

отношении к абсолютному, к их взаимной связи и проявлению", Кудрявцев-Платонов отводил метафизике центральную роль в своей системе философских наук. К фундаментальным философским дисциплинам он, наряду с метафизикой, относил этику, философию права и эстетику, к пропедевтическим ("основным") - логику, психологию, историю философии, к "прикладным" - философию истории, философию религии и ряд других.

Памфил Данилович Юркевич (1826- 1874) был профессором Киевской духовной академии, с 1861 года работал на кафедре философии Московского университета, читал лекции по логике, истории философии, психологии. Одним из учеников Юркевича был

В. С. Соловьев. Фундамент религиозной метафизики Юркевича составила традиция платонизма, к которой он апеллировал постоянно и которую последовательно соотносил с философским опытом, берущим свое начало в философии И. Канта. Послекантовская философия, по Юркевичу, не может предать забвению учение Платона о "метафизической и абсолютной истине", поскольку в этом случае философское открытие самого Канта оказывается лишь еще одним вариантом скептицизма, "который вообще невозможен в смысле философского принципа". "Истина Кантова учения об опыте, - утверждал Юркевич, - возможна только вследствие истины Платонова учения о разуме" [1]. Философия, по Юркевичу, есть не признающее никаких границ стремление к "целостному мирозерцанию" и в этом отношении "есть дело не человека, а человечества" [2]. Поднимаясь на "метафизическую высоту безусловной Божественной идеи", философия "встречается" с верою, "которая в истории науки есть деятель более сильный... нежели сколько воображает себе исключительная эмпирия" [3]. Для Юркевича вера - метафизическая предпосылка познания, причем как научного, так и философского, но "встреча" веры с теоретическим знанием возможна только в сфере философии. В трактовке Юркевича классическое августиновское "верю, чтобы понимать" означало признание необходимости оплодотворения веры, как существеннейшего двигателя познания, философией, необходимость философской веры. Уже этим обстоятельством определяется также необходимость и даже неизбежность религиозной философии. Это убеждение Юркевича в фундаментальном религиозном значении свободной философской мысли - отнюдь не в качестве инструмента ("служанки") безусловно было воспринято его учеником, основоположником традиции российской метафизики всеединства В. С. Соловьевым.

1 Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 520.

2 Там же. С. 68.

3 Там же.

8. Метафизика всеединства В. С. Соловьева

Владимир Сергеевич Соловьев (1853- 1900) - философ, поэт, публицист, критик. Сын историка С. М. Соловьева. Философское и поэтическое творчество Соловьева стало духовной основой последующей русской религиозной метафизики, художественного опыта русского символизма. Влияние оказывали не только идеи философа-поэта, но и сама его личность обрела в культуре "серебряного века" символические черты, жизнь и творчество воспринимались как религиозное служение ("рыцарь-монах" - определение А. А. Блока), как вызов времени и открытие новых духовных путей ("безмолвный пророк" - это уже характеристика Д. С. Мережковского).

Еще в детские годы Соловьев переживает свой первый мистический опыт - "сиянье Божества" открывается ему в храме во время литургии (автобиографическая поэма "Три свидания"). Как и многие другие "русские мальчики" того времени, юный Соловьев не избежал увлечения материалистическими и атеистическими идеями. Атеистический период продолжался несколько лет и, по свидетельству самого философа, в университет он поступил "с вполне определившимся отрицательным отношением к религии". В 1873-1874 годах он в качестве вольнослушателя посещал занятия в Московской духовной академии. К этому времени его мировоззренческая позиция определилась окончательно: им, уже бесповоротно, был избран путь религиозной метафизики.

Год окончания университета (1873) ознаменовался первой публикацией. В свет выходит написанная на студенческой скамье работа "Мифологический процесс в древнем язычестве". В объяснении внутренней логики развития мифа Соловьев ориентировался на христианские представления об истории мира и человека и на предшествующий философский опыт осмысления мифологического процесса (прежде всего - Ф. Шеллинг и А. С. Хомяков). Профессор П. Д. Юркевич высоко оценил этот ранний труд Соловьева и рекомендовал оставить последнего при историко-филологическом факультете для написания диссертации. Юркевич был одним из немногих современников Соловьева, оказавших на него серьезное влияние. К их числу следует отнести также Достоевского, знакомство с которым состоялось в 1873 году и стало началом близких дружеских отношений этих двух деятелей русской культуры.

В 1874 году Соловьев защитил в Петербурге магистерскую диссертацию "Кризис западной философии. Против позитивистов". Диссертация была посвящена в первую очередь критике популярного в то время на Западе и в России позитивизма. "Основной принцип... позитивизма состоит в том, что, кроме наблюдаемых явлений как внешних фактов, для нас ничего не существует... Поэтому он в религии должен видеть только мифологические объяснения внешних явлений, а в метафизике - их абстрактные объяснения" [1]. Критикуя "самодовольное" отрицание позитивизмом значения философского и религиозного опыта, Соловьев в то же время признавал его закономерным и в этом смысле оправданным следствием развития западной философии. Европейский рационализм, достигнув в немецкой классической философии своей высшей, но и последней стадии, по убеждению философа, сам же и спровоцировал необходимость поиска новых путей в философии. Соловьев, однако, считал материалистический и позитивистский пути тупиковыми, так же как и путь философского иррационализма (А. Шопенгауэр, Э. Гартман). Выход из кризиса молодой Соловьев видел (в существенной мере разделяя воззрения славянофилов и позднего Шеллинга) в развитии "новой" религиозной метафизики - "универсального синтеза науки, философии и религии".

1 Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 137.

После защиты диссертации Соловьев начинает преподавательскую деятельность в Московском университете и на Высших женских курсах, но уже летом 1875 года отправляется в научную командировку в Лондон для изучения в библиотеке Британского музея "индийской, гностической и средневековой философии". В духовной биографии Соловьева эта поездка сыграла важную роль и не ограничилась только научными изысканиями: в течение года молодой философ побывал в Англии, Египте, Франции, Италии; он пережил новые мистические озарения ("второе" и "третье" свидания с Подругой Вечной); мистическая настроенность не помешала ему крайне критически

оценить современный спиритизм. В зрелые годы отношение Соловьева к мистической традиции характеризуется безусловным признанием реальности и огромного значения мистического познания как "непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания - сущностью всего, или Божеством" (статья "Мистика" в Словаре Брокгауза и Эфрона), высокой оценкой творчества крупнейших мистиков прошлого: И. Экхарта, Я. Бёме, Э. Сведенборга и других. В то же время Соловьев проводил границу между "ложным" мистицизмом "еретической теософии" (прежде всего разнообразные исторические формы гностицизма), проповедующей вседозволенность и внеморальность для посвященных в "тайное", "сокровенное знание", и "правомерным мистическим богословием", утверждающим "безусловную необходимость нравственных условий для соединения человеческого духа с Богом" (статья "Мистицизм" и другие работы). Своеобразие же личного мистического опыта Соловьева в первую очередь связано с восприятием им "нераздельности и неслиянности" Бога и мира, божественного и человеческого как фундаментальнейшего принципа бытия и одновременно центрального догмата христианства. В этом контексте следует рассматривать софиологию Соловьева, его учение о Вечной Женственности, душе мира, Софии. Отпавший от Бога тварный мир, считал Соловьев, несет в себе цельность, сохраняя "от века воспринятую силу Божества". Это вечно женственное начало сотворенного мира, его душа, под влиянием божественной благодати оказывается способной к преображению, выступая уже как подлинная София, Премудрость Божья.

После возвращения в Россию (1876) Соловьев подготовил и опубликовал философские труды: "Чтения о Богочеловечестве", "Философские начала цельного знания", "Критику отвлеченных начал". Зимой и весной 1878 года едва ли не весь образованный Петербург присутствовал на цикле лекций Соловьева "Чтения о Богочеловечестве". Среди слушателей были Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, К. П. Победоносцев, Н. Н. Страхов и другие. В лекциях Соловьев обосновывал и развивал ряд основополагающих для своего учения идей: понимание человека как "причастного Божеству" "естественного посредника между Богом и материальным бытием"; признание необходимости религиозного возрождения (религия в ее современном положении в обществе - "есть вещь весьма жалкая"); центральным же моментом было утверждение реальной возможности преображения общественно-исторической жизни, а в конечном счете и всего бытия. "Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса" [1]. Соловьев имел в виду "богочеловеческий" процесс в истории, смысл которого раскрывается, по его мнению, в "богочеловеческой личности Иисуса Христа" [2].

1 Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 134.

2 Там же. С. 160.

В 1880 году Соловьев защитил докторскую диссертацию - "Критика отвлеченных начал". Она содержала принципы онтологии, теории познания и нравственной философии. Педагогическая деятельность философа в Петербурге после защиты диссертации - в университете и на Высших женских курсах - продолжалась недолго. 1881 год - один из трагических в русской истории. 28 января умирает Достоевский. 1 марта народовольцы убивают Александра II. 13 марта Соловьев, выступая на Высших женских курсах перед молодежью, категорически осуждает террор.

28 марта он в публичной лекции призывает Александра III помиловать убийц своего отца. Реакция в официальных сферах на это выступление была резко отрицательной, одним из последствий ее стало временное запрещение философу чтения публичных лекций. Вскоре его университетская карьера завершается уже окончательно. В последующие годы он выступал в качестве публициста, литературного критика, переводчика, написал фундаментальные труды по истории культуры и философии, религиозным и церковным вопросам.

В 80-е годы начинается борьба Соловьева за "воссоединение церквей", за сближение православного и католического мира. Это приводит к разрыву со многими близкими людьми, в частности с И. С. Аксаковым. Обоснованию идеи "воссоединения" были посвящены труды Соловьева "История и будущность теократии" (Загреб, 1886), "Россия и вселенская церковь" (Париж, 1889; переведена на русский язык в 1911). "Свободная вселенская теократия" мыслилась философом как идеальная форма организации общественной и государственной жизни человечества и должна была представлять собой гармоническое единство власти церковной (первосвященник), основанной "на вере и благочестии", государственной (монарх), хранящей "закон и справедливость", и пророческой, гарантирующей неоскудение духовных сил общества, его верность началам "свободы и любви". Однако поставленная Соловьевым конкретная задача соединения власти православной русской монархии с авторитетом римско-католической церкви оказалась совершенно утопической. Философ уже в 90-е годы переживает разочарование в идее теократии и в результатах собственных усилий. В последние годы жизни Соловьев "возвращается" от публицистики и религиозной деятельности к философии, создает такие произведения, как "Красота в природе" (1889), "Общий смысл искусства" (1890), "Смысл любви" (1892- 1894), "Оправдание добра" (1897), "Жизненная драма Платона" (1898), "Теоретическая философия" (1897-1899). В "Трех разговорах" (1899-1900) - последней книге Соловьева - радикальнейшей критике подвергается идея "земного рая", окончательно преодолевается всяческий, в том числе и собственный, утопизм. Руководствуясь христианской эсхатологической традицией, философ изображает возможный "постисторический" финал человеческой истории.

В своей духовной эволюции Соловьев пережил влияние мистических традиций Востока и Запада, платонизма, немецкой классической философии, воспринял идеи самых разных мыслителей: Б. Спинозы, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля, А. Шопенгауэра, славянофилов, П. Д. Юркевича, Ф. М. Достоевского и многих других. Но, как писал А. Ф. Лосев, Соловьев всегда проявлял необычайную самостоятельность и тончайший критический ум; для него было характерно "подведение изученных им философов к своему собственному мировоззрению" [1]. Философская мысль Соловьева последовательно онтологична: принцип всеединства бытия становится исходным и определяющим моментом не только онтологии, но и буквально всех сфер его метафизики - теории познания, этической системы, эстетики, историософии. Развивая онтологию всеединства, Соловьев вполне осознанно следовал онтологической традиции в истории мировой мысли, обращаясь к соответствующему опыту античной философии, к патристике, немецкой философской классике и т.д.

1 Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время, М., 2000. С. 145-146.

Единство всего - эта формула в религиозной онтологии Соловьева означает прежде всего связь Бога и мира, божественного и человеческого бытия. Уже в "Кризисе западной

философии" Соловьев, критикуя панлогизм гегельянства, писал, что "понятие не есть все... к понятию как форме требуется иное как действительность" [2].

2 Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 38.

Действительным же в онтологии всеединства признается не "то или другое бытие, не тот или другой предмет сам по себе... а то, чему это бытие принадлежит... тот субъект, к которому относятся данные предметы". В идее "субъекта бытия" ("абсолютно сущего"), не сводимого ни к каким формам бытия, Соловьев видел принципиальное отличие собственной "положительной диалектики" от диалектической традиции европейского рационализма, а также то, что отличает ее от любых типов пантеизма: Бог как абсолютный субъект бытия, являясь творцом и "вседержителем" мира, "нераздельно" связан с собственным творением, но никогда полностью не совпадает и не сливается с ним. Если в онтологии Соловьева различаются три вида бытия: явления, мир идей, абсолютное бытие, то в его гносеологии выделяются соответственно три основных вида познания: опытное, разумное и мистическое. Онтологизм философии Соловьева проявляется при определении им основной задачи познания, которая заключается в перемещении центра человеческого бытия из его природы в абсолютный трансцендентный мир, то есть внутреннее соединение с истинно сущим. В таком онтологическом "перемещении" особая роль отводилась мистическому (религиозному) опыту. Так, в "Теоретической философии" философ настаивал на том, что "факт веры есть более основной и менее опосредствованный, нежели научное знание или философское размышление" [1]. При этом он считал, что опыт веры может и должен быть представлен на "суд" всегда критического философского разума: "Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самую твердую, но безотчетную уверенность в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления" [2]. Признание исключительного значения философского (метафизического) познания всегда было характерно для Соловьева. Уже в раннем трактате "София" он писал, что одним из важнейших отличительных свойств человека как живого существа является устремленность к истине, "потребность метафизического познания", те же, "у которых эта потребность отсутствует абсолютно, могут быть рассматриваемы как существа ненормальные, монстры" [3]. Соответственно судьба философии неотделима от судьбы человечества, философия - это "дело человечества". В "Теоретической философии" Соловьев утверждал, что невозможно стать личностью вне стремления к истине (абсолютной, безусловной) и что познающий субъект, не ставший на путь философского (метафизического) восхождения к истине, есть ничто.

1 Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 774.

2 Там же. С. 761.

3 Логос. 1991. № 2. С. 174.

Проблемы нравственности рассматриваются во многих произведениях Соловьева, но наиболее систематически его нравственная философия представлена в "Оправдании добра". Изначальная вера Соловьева в абсолютное значение нравственных норм ("добро

определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания"), в единство добра, истины и красоты становится основой осмысления морали и одновременно получает свое философское обоснование ("оправдание"). Философ выделил три типа нравственных отношений (чувств): стыд, жалость и благоговение. Стыд указывает на надприродный статус человека (человек не может быть "равен" животному, он всегда "выше" или "ниже" его); жалость означает солидарность с живыми существами; благоговение - добровольное подчинение высшему, божественному началу. Все прочие нравственные качества признаются в "Оправдании добра" лишь различными формами проявления основных начал. Определяя нравственное значение любви как основополагающей заповеди христианства, Соловьев писал, что "заповедь любви не связана с какою-нибудь отдельною добродетелью, а есть завершительное выражение всех основных требований нравственности" [4].

4 Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 193.

Эстетические воззрения Соловьева были органической частью его метафизики и в существенной мере определялись идеей "богочеловеческого" преображения действительности. "Искусство должно быть "реальною силою, - писал он в работе, посвященной памяти Достоевского, - просветляющей и перерождающей весь человеческий мир" [1]. В статье "Красота в природе" (эпиграфом к которой философ поставил знаменитые строки из романа Достоевского "Идиот" "красота спасет мир") утверждается реальность эстетического начала уже в природном, космическом процессе, говорится о "сложном и великолепном теле нашей вселенной" [2]. Цель искусства, писал Соловьев в статье "Общий смысл искусства", "состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой" [3]. Уже в ранних трудах Соловьев определяет высшую, теургическую (творчески-преобразующую) задачу художника как "общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности". Такое восприятие искусства преобладало и в дальнейшем. Исходя из религиозно-метафизических предпосылок, Соловьев дал следующее определение художественного творчества: "...Всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления... в свете будущего мира есть художественное произведение" [4]. Философ в целом критически отнесся к российскому декадентству и ранним опытам русских символистов (В. Я. Брюсова и других). Его же собственная "теургическая" эстетика (наряду с "софийной" мистикой и апокалиптикой "Трех разговоров") была воспринята в кругах деятелей российского "серебряного века" с особой остротой.

1 Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 293.

2 Там же. С. 388.

3 Там же. С. 390.

4 Там же. С. 399.

9. Зарождение русского космизма

Ориентация на гуманитарное знание, на литературу и искусство, на проблемы человека является безусловной доминантой в русской философии, особенно с конца XIX века. Отсюда ее своеобразный антропоцентризм, персоноцентризм, который чаще всего предстает в виде "христоцентризма", то есть в виде религиозной философии человека. Но это была лишь одна из тенденций в развитии философии России. Другая тенденция представлена учениями, возникшими под влиянием нового естествознания и в то же

время стремившимися к построению широкого гуманистического взгляда на универсум. Речь идет прежде всего о русском космизме - философском явлении, зародившемся в XIX веке, все значение которого, однако, стало ясно только в XX столетии.

Русский космизм интересен тем, что в сочинениях ряда философов, ученых-мыслителей (Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Н. А. Умова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского) во весь рост встали проблемы единства человека с космосом, космической природы человека и космического масштаба человеческой деятельности. Причина тому - некоторые особенности в развитии русской философии XIX века, стремившейся представить человека не атомарным существом, а личностью, обладающей всем богатством индивидуальности и вместе с тем неразрывно связанной со всеобщим. Концепции космизма во многом опирались на эволюционные воззрения, которые пользовались в России большим признанием.

В русском космизме, в свою очередь, представлены две тенденции. Одна - это космизм либо с некоторой примесью фантастики, либо опирающийся на теологию. В философии "общего дела" Николая Федоровича Федорова (1829-1903) центральной стала тема постоянного расширения, под влиянием внутренних импульсов эволюции, поля деятельности человека, включающего, наконец, в сферу своей активности космическое пространство. Человек овладевает не только пространством, но и временем. Благодаря познанию, опыту и труду, полагал Федоров, люди, объединившись, смогут так регулировать природные процессы, что обретут бессмертие и возвратят к жизни, "воскресят" ушедшие поколения. Замысел философии всеединства В. С. Соловьева, как мы знаем, заключался в том, чтобы подготовить человечество к переходу на более высокую стадию эволюции, на вершине которой возникнет "Богочеловечество". Возвышенное, одухотворенное человечество должно, по мнению Соловьева, превратиться как бы в сотворца Бога и выполнить грандиозную задачу перевоплощения универсума: создание мира, освобожденного от гибели, распада, уничтожения, сохраняющего всю полноту и многообразие бытия.

Другая тенденция в русском космизме была тесно связана с прогрессом естествознания и развита естествоиспытателями. В 90-е годы XIX века ее представлял физик Николай Алексеевич Умов (1846- 1915). Он подходил к человеку и обществу с точки зрения их места в универсальном процессе роста энтропии, полагая, что история человеческой культуры - не случайное явление в жизни Вселенной, ей предназначено стать могущественным фактором в космическом противодействии хаосу, увеличению энтропии. Эти идеи были углублены и развиты Константином Эдуардовичем Циолковским (1857- 1935). Его научно-технические проекты, столь существенные в становлении космонавтики, были, собственно, техническим приложением к его "космической философии", рисующей космос заполненным различными формами жизни, от примитивных до лучезарных, бессмертных существ, способных непосредственно ассимилировать солнечную энергию. Современный человек, по мнению Циолковского, не является завершающим звеном эволюции. Разум и творчество поднимут человека в космос, где со временем изменится его физическая природа, он приблизится к высшим организмам, населяющим межзвездное пространство.

Идеи русского космизма наиболее полно воплотились в учении Владимира Ивановича Вернадского (1863-1945) о роли биосферы и особенно ноосферы в истории Земли и Вселенной. В этом учении многое соприкасается с работами французских ученых Э. Леруа и П. Тейяра де Шардена, предложивших в 20-е годы XX века термин "ноосфера" для обозначения новой оболочки Земли, возникшей над биосферой и состоящей из

духовной, мыслительной энергии, принадлежащей человечеству. Вернадский с тщательностью естествоиспытателя и глубиной мыслителя исследовал значение биосферы в формировании вещества Земли, огромные потенции ноосферы, расширяющиеся с развитием науки и общества.

Направление русского космизма привлекательно не только верой в безграничные возможности человеческого прогресса. Весьма существенно, что этот прогресс, как правило, не мыслился вне единства всего человечества и его неуклонного нравственного совершенствования.

Часть IV

Современная философия: синтез культурных традиций

- Переход от классической философии к неклассической
- От феноменологии к экзистенциализму и герменевтике
- Аналитическая философия
- Философия науки: от логического позитивизма к эпистемологическому анархизму
- Религиозная философия
- Марксистская философия (XX век)
- Философские течения конца XX - начала XXI века

Современная философия - новый этап в развитии мировой философской мысли. Нижняя граница, отделяющая современную философию от предшествующей ей - традиционной, - не является пока общепринятой, однако в необходимости ее проведения согласны практически все специалисты. Неопределенность этой границы проистекает в основном из неоднозначной трактовки понятия "современная эпоха", или просто "современность". В отечественной историографии обычно выделяется эпоха новейшего времени, начало которой, как принято считать, положил XX век, а точнее - Первая мировая война. Иногда термины "эпоха новейшего времени" и "современная эпоха" отождествляются, иногда под последней имеется в виду лишь период после окончания Второй мировой войны: период экономического, политического и идеологического противоборства двух мировых суперсистем, принявшего глобальный характер, - период "холодной войны" и "горячих точек". Однако, приняв последнюю точку зрения, придется либо констатировать, что современная эпоха завершилась в 1991 году вместе с распадом СССР и так называемой мировой системы социализма и сейчас мы уже живем в какой-то иной, постсовременной эпохе, либо искать для современности какие-то другие общие характеристики, действующие и поныне.

Поэтому представляется целесообразным принять традиционную отечественную точку зрения и отодвинуть нижнюю границу современной эпохи к началу XX века, когда капитализм в экономике достиг стадии монополизации и мировых экономических кризисов, а в политике на общемировом уровне начался неконтролируемый процесс борьбы за передел исторически сложившихся сфер влияния, в том числе и за рынки сбыта готовой продукции.

Глава I

Переход от классической философии к неклассической

Неокантианство и неогегельянство

Прагматизм

Философия жизни

Философия психоанализа

Рациовитализм (Х. Ортега-и-Гасет)

Персонализм

Современная эпоха явилась временем суровых испытаний не только для социальных систем, но и для духовно-нравственных принципов, ценностей. Эпоха проверяет "на прочность" цели и идеалы индивидов, общественных групп. Каким образом философская мысль конца XIX и XX веков, о которой дальше пойдет речь, выражала эту сложную, противоречивую, конфликтную, весьма динамичную эпоху? Какие новые идеи вышли на арену идейной борьбы и по каким основным линиям шла их эволюция?

С наступлением новой, современной эпохи формируется и новая, современная духовная культура, а вместе с ней и современная философия, противостоящая прежней, традиционной философии. Причем философия в этом отношении не представляет собой какого-то исключения. Так, в истории логико-математических и естественных наук уже давно используются понятия "традиционная наука" и "современная наука", причем последняя начинает формироваться еще во второй половине XIX века. Аналогичные процессы происходят также и в искусстве - вспомним хотя бы борьбу французских художников-импрессионистов как представителей нарождающегося "современного искусства" с представителями традиционных направлений в живописи конца XIX века. В религии в это время тоже возникают новые, нетрадиционные формы верований.

Новые веяния - в рамках современной духовной культуры - вынуждены, естественно, сосуществовать вместе со старыми и противостоять им, тоже модифицируемым и приспособляющимся к изменившимся, "современным" условиям. Поэтому современная духовная культура представляет собой некое единство, синтез двух течений: модифицированного старого и народившегося нового, иначе говоря, единство классического и неклассического.

Такое противопоставление можно найти практически во всех сферах духовной жизни. Возьмем опять в качестве примера науку, в первую очередь математику и естествознание. Здесь давно говорят о "классической науке" и "неклассической науке". Образцы классической науки - это аристотелева силлогистика, диофантова арифметика, евклидова геометрия, ньютонова физика. Им как образцы неклассической науки соответственно противопостоят: символическая логика, булева алгебра, геометрии Лобачевского и Римана, общая и специальная теории относительности.

Во второй половине XIX века постепенно подготавливается, а на рубеже XX столетия начинает осуществляться переход к новой, неклассической науке. И вовсе не случайно, что примерно в то же время и в философии происходит отход от классики и даже назревает бунт против нее. Это выражается в смене принципов, образцов, или (как часто говорят сейчас, используя древнегреческое слово) парадигм, философствования. Наиболее наглядным примером такой смены является отношение к разуму, который выступает сердцевиной философии Нового времени, а в данный период подвергается

пересмотру и отрицанию. Все это наводит на мысль о внутреннем родстве и общей социально-исторической обусловленности широкого духовного процесса переоценки ценностей, который продолжается и находит новые импульсы и в наши дни.

Дальнейшее рассмотрение современной философии будет организовано вокруг сопоставления классических и неклассических типов философии, каждый из которых объединяет в себе целый ряд различных течений. Водораздел между классической и неклассической философией в первую очередь проходит по вопросу об отношении к традиционному рационализму и его противоположности - иррациональному, крайними полюсами которых являются догматический консервативный традиционализм и "радикальный нигилизм". К классическому типу философии можно отнести такие течения, как неокантианство, феноменология, неопозитивизм, структурализм, аналитическая философия, неотоцизм, марксизм; к неклассическому - философия жизни в различных ее проявлениях, экзистенциализм, персонализм, философский мистицизм, постмодернизм.

Критика классической мысли стала составной частью глубокого духовного кризиса, поразившего Европу на рубеже веков. Ощущая на себе все ужасы Первой мировой войны, люди поняли, что научный и технический прогресс не ведет человечество к такому же прогрессу в области морали, наоборот, налицо моральный упадок, который требует какого-то осмысления, поиска причин и путей выхода из него, если таковые вообще возможны.

1. Неокантианства и неогегельянство

Антиклассическим ориентациям в XIX и XX столетиях постоянно противостояло и противостоит то несколько ослабевающее, то вновь усиливающееся, но всегда довольно мощное идейное движение, направленное на защиту и развитие традиций философской классики. Причина его влияния кроется прежде всего в самой философии, в ее органической связи с историей философской мысли. Но немалую роль играет и то, что как раз в периоды, когда одни философы резко, порою нигилистически отвергают прежние (пусть и весьма разнородные) ценности и традиции, другие философы горячо берут их под защиту, ибо находят в них и способ сохранения самой философии, и идейно-нравственную опору. Вот почему в конце XIX - начале XX века, когда сложились и получили распространение "радикальный нигилизм" Ф. Ницше, идеи о необратимом кризисе цивилизации и культуры, появились и стали развиваться философские направления, открыто объявившие своей целью сохранение классического наследия. Под лозунгом "Назад к Канту" родилось неокантианство, сформировавшееся в последней трети XIX века. Примерно в эти же годы под лозунгом "Назад к Гегелю" формируется и неогегельянство. Оба направления демонстрируют не просто возвращение к наследию философов-классиков, но и стремление к его обновлению и даже пересмотру.

Неокантианство как философское течение складывается в период, когда в немецкой и австрийской философии возникла и распространилась потребность в новом прочтении И. Канта, вызванная критическим отношением к спекулятивной метафизике и эклектике конца XIX века, преподаваемой в университетах, и острым недовольством со стороны критически мыслящих философов и ученых методологическими основаниями частных наук.

Все сторонники неокантианства используют гносеологию (теорию познания) Канта, ее априоризм, обращая особое внимание на проблемы логики и методологии познания, подчеркивая принципиальное различие между методами познания естественных наук и наук о духе (то есть гуманитарных наук). Они опираются на кантовские идеи в области морали, рассматривая их не только как обоснование категорического императива и самодовлеющего долга человека, но и как ядро, центр культуры.

В рамках неокантианства в строгом смысле слова различают физиологическое направление, марбургскую и баденскую философские школы.

Физиологическое направление в неокантианстве возникает в связи с тем, что извечный философский спор о соотношении субъекта и объекта в познании его сторонники стремятся представить в конечном счете как создание субъектом объекта познания.

Так, по мнению Германа Гельмгольца (1821-1894), немецкого физика и физиолога, профессора Берлинского университета, ощущения человека хотя и вызываются внешними причинами в наших органах чувств, но по своему содержанию они зависят как от этих внешних причин, так и от самих органов чувств, являясь своего рода символами, а не адекватным отражением мира. Человек живет в мире символов, и их знание позволяет направлять его деятельность так, чтобы она приносила желаемый успех.

Представители марбургской и баденской школы обращали внимание преимущественно на логику познания и его методологию, утверждая, что разным наукам свойственны и разные методы в познании своих объектов.

Основатель и глава марбургской школы Герман Коген (1842- 1918) считал, что мышление и бытие как предмет мышления тождественны. Осуществляя анализ знания, он рассматривал его как абсолютно самостоятельную и постоянно развивающуюся систему, в рамках которой разворачивается все многообразие отношений между познанием и действительностью, субъектом и объектом. Возможность существования объекта, по его мнению, заключается в возможно более полном его познании. Поскольку вне знания нет ничего, сравнивать знание не с чем. Действительность выступает лишь формой, в которой мыслится или существует знание, и каждое изменение знания приводит к изменению действительности, а не наоборот. Только на основе синтеза категорий, который совершается исходя из априорных (доопытных) законов мышления, можно понять причины разворачивания мышления и его движения к истине.

Ученик и последователь Когена Пауль Наторп (1854-1924) развивает основные положения работ своего учителя, усматривая, как и он, источник разворачивания процесса мышления в нем самом. Наторп разрабатывал проблемы так называемой социальной педагогики. От образования, подчеркивал он, зависит и включение человека в мировую культуру, в то новое общество, в котором человек будет выступать как самоцель исторического социокультурного процесса. С педагогическими взглядами Наторпа связаны и его идеи этического социализма, который оказал существенное влияние на германскую и австрийскую социал-демократию. Определив три главных ценностных начала в морали - честность, справедливость и любовь, - он выводил отсюда социал-демократические ценности, сводя их к свободе, справедливости и солидарности.

Еще один представитель марбургской школы Эрнст Кассирер (1874-1945) внес вклад в разработку проблем культуры, ее места и роли в жизни человечества. Опираясь на мысль

Кант о культуре как сфере разграничения в человеке природного и неприродного, Кассирер считал культуру квинтэссенцией человеческого существования и связывал ее содержание с формообразующими принципами и системами символов. Символ понимался им как форма самопознания человеческого духа, имеющая разные проявления: язык, миф, искусство, наука и т.п. Отсюда важнейшей функцией культуры становится информационно-коммуникативная, с помощью которой происходит сохранение и пере-

дача символов культуры от поколения к поколению, от этноса к этносу. Благодаря символам человек имеет дело уже не с реальностью, а с Вселенной символов, созданной его деятельностью в культуре. Он начинает существовать в собственном, порожденном его символическим творчеством идеальном мире и определяется философом как "животное, созидающее символы". Культуру образуют две составляющие - символика культурных форм и деятельностное активное начало человека. Наиболее значительный труд Кассирера - "Философия символических форм" (1923-1929).

Основатели баденской школы-Вильгельм Виндельбанд (1848-1915) и Генрих Риккерт (1863-1936) сформулировали понятия номотетических методов естествознания и идиографических методов гуманитарных (исторических) наук. Если в науках о природе на первое место выходят проблемы прояснения общего и установления законов, выявление неизменной формы реальных событий, то при познании явлений культуры важно прояснить неповторимые и уникальные акты культурного творчества, или, как считал Виндельбанд, отнести их к ценности. Отнесенность к ценности является и отнесенностью к трансцендентальному, без чего невозможно понять существо культурно-исторического процесса. По словам Риккерта, науки о природе генерализируют понятия, иначе говоря, стоят на обобщающей, свободной от ценностного отношения позиции, а науки о культуре индивидуализируют их.

Именно в неокантианской философии складывается философская традиция понимания, а не знания как такового. Понимание смысла совершаемого человеком в различных историко-культурных процессах и сферах деятельности и составляет существо новой понимающей науки. Это обусловлено тем, что в указанных процессах этически ориентированный практический разум человека, основанный на трансцендентальном должновании, доминирует над теоретическим разумом, поэтому человек всегда выражает свое отношение, утверждая или отрицая ценность исследуемого, он обязательно вносит оценку в процесс познания. Изучение систем ценностей и составляет цель философии, потому что в этом случае философствование раскрывает смысл, выступающий посредником между реальным бытием и ценностями бытия. С точки зрения Риккерта, в современном мире существует шесть разных сфер жизнедеятельности, каждой из которых соответствует своя система ценностей. Этими сферами являются: искусство, этика, эротика (блага жизни), наука, пантеизм (мистика), теизм; им соответствуют такие базовые ценности, как красота, добро, благо (счастье), истина, святость, на основе которых складываются специфические системы ценностей культуры.

Неогегельянство получило распространение почти во всех странах Западной Европы и в США в конце XIX и начале XX века. Как "обновленный идеализм" оно принимало разные формы в зависимости от теоретических предпосылок мыслителей и социокультурной обстановки в разных странах.

В Англии неогегельянство оформилось как течение абсолютного идеализма (Ф. Брэдли, Б. Бозанкет, Дж. Мак-Таггарт, Р. Коллингвуд и др.). В рамках этого течения по-новому интерпретировались диалектика Гегеля и его учение об абсолютном духе.

Фрэнсис Герберт Брэдли (1846-1924) в первой же своей работе "Предпосылки критической истории" определил свою позицию исторического релятивизма: невозможность истории как науки, так как в истории нет "вечных законов". Подобная тенденция в учении Брэдли связана с переосмыслением гегелевской диалектики. Гегелевское учение о восхождении от абстрактного к конкретному как процессе, в котором совпадают становление конкретного (реальности) и его познание, заменяется статическим совпадением "конкретного" как всеобщего (философского) понятия и реальности. Такова была исходная посылка всего абсолютного идеализма, наиболее полно развитая в основном труде Брэдли "Видимость и реальность" (1893).

В мышлении мы движемся в области частных истин, не достигая того, что включает все аспекты. В этой ситуации, считает Брэдли, спасение возможно лишь в признании действительным субъектом мышления "реальности в целом" - "абсолютной действительности", или Абсолюта.

Абсолют, в понимании Брэдли, не может быть сведен к разуму, как это делал Гегель, так как мышление не способно охватить целостность действительности. Она дана человеку лишь в "предчувствии целого", поэтому Абсолют для Брэдли - это "опыт", но не человека, а "абсолютный опыт". И как таковой, Абсолют гармоничен и непротиворечив. Противоречия, на которые наталкивается разум человека, - это лишь видимость. Противоречивость понятия является свидетельством его мнимости, недействительности, а мир, понимаемый в таких понятиях, также есть только видимость. Брэдли утверждает, что большинство понятий, в которых науки выражают свое знание о действительности (история в том числе), противоречивы по своей природе и потому недействительны, как и характеристики мира, которые они представляют: причинность, движение, развитие, противоречия, борьба и т.д.

Брэдли переосмысливает и причину движения мысли. Таковой является не противоречие, как утверждал Гегель, а "беспокойство", которое возникает в результате несовпадения фрагментарных понятий разума и "ощущения целого". Так Брэдли заменяет "темное", с его точки зрения, положение Гегеля о противоречии как источнике движения на более ясное - о "синтезе различий", их взаимодополнительности, что приводит в соответствие понятия разума и целостность истинной реальности, данную человеку в ощущении.

На этой основе Брэдли реставрирует гегелевскую концепцию государства и формулирует принцип нравственного и социального поведения человека: свободное подчинение индивида общему, Абсолюту, и государству как прообразу Абсолюта в социальной реальности. Политический консерватизм Брэдли находит теоретическое обоснование в гармоничности Абсолюта. Человек не может видеть мир иначе как в противоречиях, но "зло", "безобразное" принадлежат Абсолюту, входят в его богатство, а потому не должны вызывать протест. Как совершенное и гармоничное в целом начало Абсолют не подвержен изменениям.

Такая концепция индивида, чреватая его принижением, не могла не вызвать возражений. "Принцип индивидуальности и ценность" - так назвал одну из важнейших своих работ Бернанд Бозанкет (1848-1923). Он попытался снять конфликт между индивидом и

государством за счет перенесения черт индивидуальности на общество и государство. Для этого он провел психологическую аналогию между индивидом и обществом: как душа человека, так и общество суть своеобразные системы организаций. Государство представляет собой систему индивидов и обладает абсолютной властью над ними ради "реализации лучшей жизни", то есть ради общего блага. Бозанкет здесь, по сути, предвосхитил идеалы полицейского государства фашистского типа, призванного осуществлять постоянный контроль над умами и действиями людей, с тем чтобы их "животная ограниченность" не угрожала существованию общества. Позже Бозанкет несколько смягчил свою позицию в отношении сущности государства. Цель политики - найти и реализовать индивидуальное. Метафизическая ценность индивида определяется его соотносительностью с Абсолютом - духовной основой единства мира. Ведь Абсолют - это единственный полноценный индивид, так как человек конечен, ограничен в своем существовании и мышлении. Бозанкет представляет жизнь "конечного духа" (человека) в виде постоянного и вечного конфликта между существованием и стремлением превзойти ограниченность этого существования. Реальная возможность для индивида выйти за пределы конечности дана, по Бозанкету, в "самопревосхождении" человеческого Я, что осуществляется в культуре, прежде всего в государстве и религии, в определенной степени и в искусстве. В этом процессе противоречия и конфликты в конечном опыте человека хотя и не преодолеваются, но уменьшаются, смягчаются по мере его приближения к высшим типам опыта - общественному и религиозному, к гармонии Абсолюта.

В концепции Джона Эллиса Мак-Таггарта (1866-1925) реальность предстает как "дух" (Абсолют), состоящий из отдельных конечных "духов", обладающих ценностью. Мак-Таггарт приписывает ценность не Абсолюту как таковому, а его частям: так же как нельзя сказать "город пьян", если пьяны его жители, нельзя сказать, что мир, элементы которого обладают ценностью, сам обладает ценностью. Хотя индивидуальное Я зависит от других, от общественных связей и отношений, это не противоречит его ценности. В подобном взаимоотношении части и целого, индивида и Абсолюта, Бог выступает как часть целого, исполняющая особую функцию контроля. Его существование, полагает Мак-Таггарт, требуется для того, чтобы следить за тем порядком, который есть в "целом". Зло, с которым сталкивается индивид, сколь бы велико оно ни было, преходяще и незначительно перед величиной блага, которое есть окончательное воздаяние в Абсолюте. И чем больше зла, тем больше благо, ожидающее нас в будущем в соответствии с концепцией бессмертия, которую развивает Мак-Таггарт. Так неогегельянство занимает прочную религиозную позицию в трактовке мира и человека.

Робин Джордж Коллингвуд (1889-1943) в своих трудах ярко выразил еще одну идею неогегельянства - идею идеалистического историзма. В основу своей концепции он положил "Феноменологию духа" Гегеля, но преломленную через "закон трех стадий" О. Конта. Согласно Коллингвуду, в истории человечества, как и в жизни отдельного человека, происходит смена фаз человеческого опыта (типов культуры), в каждой из которых человек повторяет одни и те же формы духовной деятельности, но на разном уровне. Коллингвуд выделяет следующие фазы истории: 1) фазу детства, когда искусство, религия и наука окрашены силой воображения, свойственной искусству; 2) фазу отрочества, когда искусство, религия и наука находятся под воздействием благочестивого религиозного чувства; 3) фазу зрелого возраста, когда искусство, религия и наука объединены точностью мысли. Направленность исторического процесса заключается в том, чтобы восстановить утраченное единство форм духовной активности, единство "абсолютного опыта", утраченное в современном мире. В отличие от более ранних форм неогегельянства у Коллингвуда появляется нечто новое: мысль о движении

в истории от одного типа культуры к другому, о разрешении в ходе этого движения противоречий, свойственных ограниченным формам "опыта". В смене типов культуры, по Коллингвуду, осуществляется исторически развивающееся человеческое мышление или, в соответствии с терминологией абсолютного идеализма, "знание духа о самом себе".

Концепция идеалистического историзма Коллингвуда близка учению Бенедетто Кроче (1866-1952) - одного из ведущих неогегельянцев Италии. Неогегельянство было доминирующим философским течением в Италии всю первую половину XX века. Кроче утверждает, что дух - это единственная реальность, и проявляет он себя в теоретической и практической деятельности людей, то есть в формах культурной деятельности. Теоретическая деятельность духа возможна в двух формах: 1) форме интуитивного познания, направленного на единичное; 2) форме логического познания, связанного с всеобщим, универсальным. Практическая деятельность также делится на две формы: 1) экономическую деятельность, направленную на индивидуальный интерес; 2) моральную деятельность, определяемую общим благом.

Интуитивное познание с помощью фантазии и образов осуществляет познание отдельных, индивидуальных вещей и в этом своем качестве является ведущей формой познания. Реальна, считал Кроче, только "жизнь духа" в ее целостности, неповторимой индивидуальности. Поэтому интуиция - исходное событие культуры, ее "атом". Вместе с тем, будучи формой теоретического познания, интуиция должна быть выражена словом. Язык связывает интуицию и интеллект в некоторое единство, что превращает интуицию уже в некоторое протособытие культуры, в котором в свернутом виде присутствуют все остальные формы духа. Вторая ступень познания и соответственно форма духа - логическое познание, которое производит конкретные понятия. Эти понятия без интуитивного содержания пусты. Именно таковы, считает Кроче, "псевдопонятия" конкретных наук, представляющие собой отвлечение от интуитивного многообразия реальности. С их помощью можно формулировать эмпирические законы, показывающие, как один факт перетекает в другой, но невозможно познавать сущность реальности. В отличие от конкретных наук философия, по мнению Кроче, сохраняет необходимую связь с интуицией.

Экономическая деятельность как исходная форма практической деятельности людей, согласно Кроче, является основой всего социального процесса. Однако сущность экономики он стремится представить как "проявление духа": экономическая деятельность сливается с теоретической, в частности с юридической. Вторая форма практической деятельности - моральная деятельность - определяется общим благом. Кроче утверждает, что она реализуется как непосредственная связь высшего морального принципа блага и конкретного морального поступка человека. Кроче "освобождает" моральное поведение человека от опосредующих моральных норм и предписаний государства, систем морали. В такой форме он отстаивает свободу человека в условиях фашистской диктатуры в Италии. Но делает он это, переводя проблему в чисто теоретический план - в проблему философии истории. История, согласно Кроче, есть развертывание духа, а следовательно, развитие свободы, ибо свобода - атрибут духа. Кроче отвергает понятие причинно-следственной связи в истории как "псевдопонятие". Свобода - высший закон жизни духа, истории. Она безусловна, не зависит ни от каких фактических условий. А так как абсолютный дух у Кроче совпадает с индивидами, то люди свободны уже в силу того, что они живут и мыслят. Направленность истории есть круговорот, в котором периоды увеличивающейся или уменьшающейся свободы следуют друг за другом. Периоды реакции и террора - всего лишь "абстрактный момент"

диалектической конкретности истории. Более того, чем значительнее препятствия, которые встречает человек в своей жизни, тем эффективнее свобода, так как препятствия не позволяют духу деградировать.

Перечисленные концепции не исчерпывают идей и форм неогегельянства, но они наглядно демонстрируют основные направления ревизии (пересмотра) гегелевской философии в условиях сложных реалий, сложившихся в конце XIX - начале XX века.

2. Прагматизм

Прагматизм называют оригинальной и во многом самобытной американской философией, существенно отличающейся от традиционных европейских философских направлений. Безусловна и сравнительная популярность прагматизма, потому что произведения его сторонников чаще всего написаны четким и ясным языком и во многом носят своего рода "рецептурный" характер. Апологеты этого направления называют прагматизм философией делового человека.

Слово "pragma" греческого происхождения и означает "дело, действие". Анализ действий, деятельности человека, его личностного восприятия мира составляет принципиальную основу прагматизма, причем главным в действиях представляется их результативность или успешность, а философия призвана помочь человеку успешно реализовывать свои действия, добиваться успеха в любом начинании.

Истоки прагматизма восходят к 70-м годам XIX века, когда были написаны работы американского философа, логика, естествоиспытателя Чарлза Пирса (1839-1914), в которых он пришел к выводу, что наши представления о том или ином объекте сводятся к тому, какие практические последствия он имеет для нас. Основоположником и популяризатором этого направления считается американский философ и психолог Уильям Джеймс (1842- 1910). Он исходил из того, что сама действительность пластична, обладает множеством форм, отсюда свободное творчество человека создает плюралистическую картину мира, потому что философствовать означает "иметь индивидуальный способ восприятия и чувствования биения пульса космической жизни", причем способ философствования зависит от врожденного темперамента человека. Философия, по его мнению, сформировалась как метод улаживания споров, которые возникают из-за многообразных результатов практических действий людей, преследующих самые разные цели.

Человек, полагал Джеймс, считает истиной то, что наилучшим образом руководит им, что лучше приспособлено к любой части жизни и позволяет лучше слиться со всей совокупностью его опыта. В этой связи прагматизм можно охарактеризовать и как своеобразный конвенционализм (соглашение о целесообразности) в теории познания, поскольку, с его точки зрения, истина не самоцель, это то, что лучше работает на нас, истина нужна для практической деятельности, должна быть полезной. Крылатая фраза Джеймса "Истина - это кредитный билет, который имеет силу только в определенных условиях" основана на пересмотре традиционных представлений об истине как постижении сущности вещей.

Особое внимание в философии прагматизма уделяется понятию опыта, который, по мнению другого авторитетного представителя этого направления Джона Дьюи (1859-1952), включает в себя все формы жизнедеятельности людей, все проявления их

жизни. В этом смысле он, как и Джеймс, считал себя сторонником радикального эмпиризма. Дьюи утверждал, что прагматизм не интересуют традиционные философские проблемы онтологии, потому что эта философия предполагает разрешение реальных потребностей людей, их интересов и ситуаций, которые и заставляют их философствовать. В центре философии стоит теория познания, а начало познания - всегда затруднение в деятельности, и философия призвана обеспечить успешность действий человека. Именно поэтому каждому человеку необходимо иметь не один, а множество методов или способов познания мира, тех инструментов, которые помогают эффективным и успешным действиям. Дьюи считают основателем инструментализма в философии, методологии науки, ибо он усилил подход к знанию как средству успешной ориентации в опыте.

Дьюи подчеркивал, что познание начинается тогда, когда ситуация становится для познающего субъекта проблематичной, он находится в затруднении и не знает, как поступить. С точки зрения прагматизма возникающая проблемная ситуация проходит пять этапов в процессе своего разрешения: ощущение затруднения заставляет человека искать его источник и сформулировать проблему; неопределенность в последующих действиях заставляет уточнить формулировку поставленной проблемы; происходит формирование гипотезы решения проблемы, этот этап во многом зависит от знаний и опыта, которыми располагает субъект; затем следует критическое рассмотрение гипотезы с предвидением возможных успехов и неудач, связанных с ее реализацией; опытная экспериментальная проверка гипотезы - важнейшая часть прагматистской теории познания, которая и позволяет определить эту философию как своеобразную разновидность эмпиризма и позитивизма.

Утилитарный настрой прагматизма заставляет его сторонников отказываться от многих традиционных проблем философии, объявляя их спекулятивными и метафизическими, избыточными по отношению к деятельности человека.

С точки зрения Дьюи, субъект и объект представляют собой лишь различия, устанавливаемые для определенной цели внутри данного опыта, они не характеризуют разные сферы или виды существования. В этом смысле вещь становится результатом нашего произвола, когда мы вычленим вещи из потока чувственного опыта, подчиняя в конечном счете опыт интересам практической целесообразности.

Утилитарный подход проявляется и в трактовке прагматизмом морального сознания. Мораль рассматривается как специфическое инструментальное средство, обеспечивающее жизнь социума. Поскольку любая моральная ситуация неповторима и каждая из них требует своего уникального решения, общих представлений о добре и зле не может быть, более того, человек сам постоянно меняет свое представление о добре и зле. Отсюда нравственным признается все, что приносит пользу действующему субъекту. С точки зрения прагматизма вообще невозможно оценить деятельность с позиций морали, потому что оценивающий имеет свое, отличающееся от других представление о добре и зле, о должном и сущем.

В историю духовной культуры XX столетия Дьюи вошел не только как философ, но и как создатель новой педагогической теории, подчеркивающей необходимость "прогрессирующего образования" и обучения "посредством деланья". Задача школы, по мнению Дьюи, не в том, чтобы заполнить голову ребенка самыми разными сведениями, а в том, чтобы пробудить и развить в нем те способности и задатки, которыми располагает всякий человек.

Прагматистская педагогика рассматривает школу как естественную и составную часть образа жизни каждого ребенка, а учение - как важный вид деятельности, не прекращающийся даже после окончания школы. Отсюда возникает теория непрерывного образования, оказавшая существенное воздействие на педагогику. Под влиянием программной работы Дьюи "Школа и общество" формируется отношение к школе как к важнейшей заботе всего общества, заинтересованного в сохранении и приращении своей культуры, как к приоритетной сфере.

С конца 60-х годов прагматизм переживает своеобразный ренессанс, прежде всего на американской почве, потому что в эти годы складывается общий подход к духовной культуре и, в частности, к философии как к интерпретируемому знанию, обладающему не одним, а множеством возможных истолкований. Мысль о том, что любая идея представляет собой инструмент для успешного действия, открыла новый подход к духовному производству; утверждение активного деятельного начала человека способствовало разработке эвристических возможностей продуктивной теории деятельности; рассмотрение человека с позиций прагматизма стимулировало разработку вопросов относительно роли и значения социальных технологий и теорий социального управления ("социоцентристский прагматизм" Р. Рорти), а создание "школы действий" Дьюи до настоящего времени стимулирует реформирование высшей и средней школы как фактора динамического изменения общества.

3. Философия жизни

Философия жизни - направление, рассматривающее все существующее как форму проявления жизни, некой изначальной реальности, которая не тождественна ни духу, ни материи и может быть постигнута лишь интуитивно. Наиболее значительные представители философии жизни - Фридрих Ницше (1844-1900), Вильгельм Дильтей (1833- 1911), Анри Бергсон (1859-1941), Георг Зиммель (1858-1918), Освальд Шпенглер (1880-1936), Людвиг Клагес (1872-1956). К этому направлению относят мыслителей самой разной ориентации - как в собственно-теоретическом, так и особенно в мировоззренческом отношении.

Философия жизни возникает в 60-70-х годах XIX века, наибольшего влияния достигает в первой четверти XX века; впоследствии ее значение уменьшается, но ряд ее принципов заимствуется такими направлениями, как экзистенциализм, персонализм и другие. К философии жизни в некоторых отношениях близки такие направления, как, во-первых, неогегельянство с его стремлением создать науки о духе как живом и творческом начале, в противоположность наукам о природе (так, В. Дильтей может быть назван и представителем неогегельянства); во-вторых, прагматизм с его пониманием истины как полезности для жизни; в-третьих, феноменология с ее требованием непосредственного созерцания явлений (феноменов) как целостностей, в отличие от опосредствующего мышления, конструирующего целое из его частей.

Идейными предшественниками философии жизни являются в первую очередь немецкие романтики, с которыми многих представителей этого направления роднит антибуржуазная настроенность, тоска по сильной, нерасщепленной индивидуальности, стремление к единству с природой. Как и романтизм, философия жизни отталкивается от

механистически-рассудочного мировоззрения и тяготеет к органическому. Это выражается не только в ее требовании непосредственно созерцать единство организма (здесь образцом для всех немецких философов жизни является И. В. Гёте), но и в жажде "возвращения к природе" как органическому универсуму, что рождает тенденцию к пантеизму. Наконец, в русле философии жизни возрождается характерный - особенно для йенской школы романтизма и романтической филологии с ее учением о герменевтике - интерес к историческому исследованию таких "живых целостностей", как миф, религия, искусство, язык.

Главное понятие философии жизни - "жизнь" - неопределенно и многозначно; в зависимости от его истолкования можно различать варианты этого течения. Жизнь понимается и биологически - как живой организм, и психологически - как поток переживаний, и культурно-исторически - как "живой дух", и метафизически - как исходное начало всего мироздания. Хотя у каждого представителя этого направления понятие жизни употребляется почти во всех этих значениях, однако преобладающим оказывается, как правило, или биологическая, или психологическая, или культурно-историческая трактовка жизни.

Биологически-натуралистическое понимание жизни наиболее отчетливо выступает у Ф. Ницше. Она предстает здесь как бытие живого организма в отличие от механизма, как "естественное" в противоположность "искусственному", самобытное в противоположность сконструированному, изначальное в отличие от производного. Это течение, представленное помимо Ницше такими именами, как Л. Клагес, Т. Лессинг, анатом Л. Больк, палеограф и геолог Э. Даке, этнолог Л. Фробениус и другие, характеризуется иррационализмом, резкой оппозиционностью к духу и разуму: рациональное начало рассматривается здесь как особого рода болезнь, свойственная роду человеческому; многих представителей этого течения отличает склонность к примитиву и культу силы. Названным мыслителям не чуждо позитивистско-натуралистическое стремление свести любую идею к "интересам", "инстинктам" индивида или общественной группы. Добро и зло, истина и ложь объявляются "красивыми иллюзиями"; в прагматическом духе добром и истиной оказывается то, что усиливает жизнь, злом и ложью - то, что ее ослабляет. Для этого варианта философии жизни характерна подмена личностного начала индивидуальным, а индивида - родом (тотальностью).

Другой вариант философии жизни связан с космологически-метафизическим истолкованием понятия "жизнь"; наиболее выдающимся философом здесь является А. Бергсон. Он понимает жизнь как космическую энергию, витальную силу, как "жизненный порыв" (*elan vital*), сущность которого состоит в непрерывном воспроизведении себя и творчестве новых форм; биологическая форма жизни признается лишь одной из проявлений жизни наряду с душевно-духовными ее проявлениями. "Жизнь в действительности относится к порядку психологическому, а сущность психического - охватывать смутную множественность взаимно проникающих друг друга членов... Но то, что принадлежит к психологической природе, не может точно приложиться к пространству, ни войти вполне в рамки разума" [1]. Поскольку субстанция психической жизни есть, согласно Бергсону, время как чистая "длительность" (*durée*), текучесть, изменчивость, она не может быть познана понятийно, путем рассудочного конструирования, а постигается непосредственно - интуитивно. Подлинное, то есть жизненное, время Бергсон рассматривает не как простую последовательность моментов, подобно последовательности точек на пространственном отрезке, а как взаимопроникнутость всех элементов длительности, их внутреннюю

связанность, отличную от физической, пространственной рядоположности. В концепции Бергсона метафизическая трактовка жизни соединяется с ее психологической интерпретацией: именно психологизмом проникнута и онтология (учение о бытии), и теория познания французского философа.

1 Бергсон А. Творческая эволюция. М.; Спб., 1914. С. 230.

Как натуралистическое, так и метафизическое понимание жизни характеризуются, как правило, внеисторическим подходом. Так, согласно Ницше, сущность жизни всегда одинакова, а поскольку жизнь есть сущность бытия, то последнее есть нечто всегда себе равное. По его словам, это "вечное возвращение". Для Ницше протекание жизни во времени - лишь внешняя ее форма, не имеющая отношения к самому содержанию жизни.

По-иному интерпретируют сущность жизни мыслители, создающие исторический вариант философии жизни, который можно было бы охарактеризовать как философию культуры (В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер и другие). Так же как и Бергсон, интерпретируя жизнь "изнутри", эти философы исходят из непосредственного внутреннего переживания, которым, однако, для них является не душевно-психический, а культурно-исторический опыт. В отличие от Ницше, а отчасти и Бергсона, концентрирующих внимание на жизненном начале как вечном принципе бытия, здесь внимание приковано к индивидуальным формам реализации жизни, к ее неповторимым, уникальным историческим образам. Характерная для философии жизни критика механистического естествознания принимает у этих мыслителей форму протеста против естественно-научного рассмотрения духовных явлений вообще, против сведения их к природным явлениям. Отсюда стремление Дильтея, Шпенглера, Зиммеля разработать специальные методы познания духа (герменевтика у Дильтея, морфология истории у Шпенглера и т.п.).

Но в отличие от Ницше, Клагеса и других историческое направление не склонно к "разоблачительству" духовных образований - напротив, специфические формы переживания человеком мира как раз наиболее интересны и важны для него. Правда, поскольку жизнь рассматривается "изнутри", без соотнесения с чем бы то ни было вне ее, то оказывается невозможным преодолеть тот принципиальный иллюзионизм, который все нравственные и культурные ценности лишает в конечном счете их абсолютного значения, сводя их к более или менее долговечным исторически преходящим фактам. Парадокс философии жизни состоит в том, что в своих неисторических вариантах она противопоставляет жизнь культуре как продукту рационального, "искусственного" начала, а в историческом - отождествляет жизнь и культуру (находя искусственное, механическое начало в противопоставляемой культуре цивилизации).

Несмотря на существенное различие указанных вариантов, общность их обнаруживается прежде всего в восстании против характерного для конца XIX - начала XX века господства методологизма и гносеологизма, распространившихся благодаря влиянию кантианства и позитивизма. Философия жизни выступила с требованием возвращения от формальных проблем к содержательным, от исследования природы знания к постижению природы бытия, и в этом состоял ее несомненный вклад в философскую мысль. Критикуя кантианство и позитивизм, представители философии жизни считали, что научно-систематическая форма последних приобретена ценой отказа от решения содержательных, метафизических и мировоззренческих проблем. В отличие от этих направлений философия жизни стремится создать новую метафизику с жизненным

началом в основе и соответствующую ей новую, интуитивную теорию познания. Жизненное начало, как убеждены философы этой ориентации, не может быть постигнуто ни с помощью тех понятий, в которых мыслила идеалистическая философия, отождествлявшая бытие с духом, идеей, ни с помощью тех средств, которые были разработаны в естествознании, как правило отождествляющем бытие с мертвой материей, ибо каждый из этих подходов принимает во внимание только одну сторону живой целостности. Жизненная реальность постигается непосредственно, с помощью интуиции, которая позволяет проникнуть внутрь предмета, чтобы слиться с его индивидуальной, следовательно, невыразимой в общих понятиях природой. Интуитивное знание, таким образом, не предполагает противопоставления познающего познаемому, субъекта объекту, напротив, оно возможно благодаря изначальному тождеству обеих сторон, в основе которого лежит одно и то же жизненное начало. По своей природе интуитивное знание не может иметь всеобщего и необходимого характера, ему невозможно научиться, как учатся рассудочному мышлению, оно скорее родственно художественному постижению действительности. Здесь философия жизни воскрешает романтический панэстетизм: искусство выступает своеобразным органом (инструментом) для философии, возрождается культ творчества и гения.

Понятие творчества для многих философов этого направления является в сущности синонимом жизни; в зависимости от того, какой аспект творчества представляется наиболее важным, определяется характер их учения. Так, для Бергсона творчество - это рождение нового, выражение богатства и изобилия рождающей природы, общий дух его философии - оптимистический. Для Зиммеля, напротив, важнейшим моментом творчества оказывается его трагически-двойственный характер: продукт творчества - всегда нечто косное и застывшее - становится в конце концов во враждебное отношение к творцу и творческому началу. Отсюда и общая пессимистическая интонация Зиммеля, перекликающаяся с фаталистически-мрачным пафосом Шпенглера и восходящая к самому глубокому мировоззренческому корню философии жизни - убеждению в непреложности и неотвратимости судьбы.

Наиболее адекватной формой выражения тех органических и духовных целостностей, к которым приковано внимание философов жизни, является средство искусства - символ. В этом отношении наибольшее влияние на них оказало учение Гёте о прафеномене как первообразе, который воспроизводит себя во всех элементах живой структуры. На Гёте ссылается Шпенглер, попытавшийся "развернуть" великие культуры древности и Нового времени из их прафеномена, то есть "символа прадуши" всякой культуры, из которой последняя рождается и вырастает, как растение

из семени. В своих культурно-исторических очерках Зиммель прибегает к такому же методу. Бергсон, также считая символ (образ) наиболее адекватной формой выражения философского содержания, создает новое представление о философии, переосмысляя прежнее понимание ее сущности и истории. Всякая философская концепция рассматривается им как форма выражения основной, глубинной и по существу невыразимой интуиции ее создателя; она столь же неповторима и индивидуальна, как личность ее автора, как лицо породившей ее эпохи. Что же касается понятийной формы, то сложность философской системы есть продукт несоизмеримости между простой интуицией философа и теми средствами, которыми он эту интуицию стремится выразить. В противовес Гегелю, с которым здесь полемизирует Бергсон, история философии уже не представляется непрерывным развитием и обогащением, восхождением единого философского знания, а - по аналогии с искусством - оказывается совокупностью замкнутых в себе различных духовных содержаний, интуиций.

Критически относясь к научной форме познания, представители философии жизни приходят к выводу, что наука неспособна постигнуть текучую и неуловимую природу жизни и служит чисто прагматическим целям - преобразованию мира с целью приспособления его к интересам человека. Тем самым философия жизни фиксирует то обстоятельство, что наука превращается в непосредственную производительную силу и срастается с техникой, индустриальной экономикой в целом, подчиняя вопрос "что?" и "почему?" вопросу "как?", в конечном счете сводящемуся к проблеме "как это сделано?". Осмысливая новую функцию науки, философы жизни видят в научных понятиях инструменты практической деятельности, имеющие весьма косвенное отношение к вопросу "что есть истина?". В этом пункте философия жизни сближается с прагматизмом, однако с противоположным ценностным акцентом; превращение науки в производительную силу и появление индустриального типа цивилизации энтузиазма у большинства представителей этого направления не вызывает. Лихорадочному техническому прогрессу, характерному для конца XIX-XX веков, и его агентам в лице ученого, инженера, техника-изобретателя философы жизни противопоставляют аристократически-индивидуальное творчество - созерцание художника, поэта, философа. Критикуя научное познание, философия жизни вычленяет и противопоставляет различные принципы, лежащие в основе науки и философии. Согласно Бергсону, в основе научных построений, с одной стороны, и философского созерцания - с другой, лежат различные принципы, а именно пространство и время. Науке удалось превратить в объект все, что может получить форму пространства, а все, что превращено в объект, она стремится расчленивать, чтобы этим овладеть; придание пространственной формы, формы материального объекта, - это способ конструирования своего предмета, единственно доступный науке. Поэтому только та реальность, которая не имеет пространственной формы, может сопротивляться современной цивилизации, превращающей все сущее в предмет потребления. Такой реальностью философия жизни считает время, составляющее как бы саму структуру жизни. "Овладеть" временем нельзя иначе как отдавшись его течению - "агрессивный" способ овладения жизненной реальностью невозможен. При всех различиях в трактовке понятия времени внутри философии жизни общим остается противопоставление "живого" времени так называемому естественно-научному, то есть "опространствленному" времени, которое мыслится как последовательность внешних друг другу моментов "теперь", индифферентных к тем явлениям, которые в нем протекают. С учением о времени связаны наиболее интересные исследования Бергсона (учение о духовной памяти, в отличие от механической), а также попытки построить историческое время как единство настоящего, прошедшего и будущего, предпринятые Дильтейем и развитые у Т. Литта, Х. Ортеги-и-Гасета, а также М. Хайдеггера.

Философия жизни не только попыталась создать новую онтологию и найти адекватные ей формы познания. Она выступила также как особый тип мирозерцания, который нашел свое наиболее яркое выражение у Ницше. Это мирозерцание можно назвать неоязычеством. В основе его лежит представление о мире как вечной игре иррациональной стихии - жизни, вне которой нет никакой высшей по отношению к ней реальности. В противовес позитивистской философии, стремящейся с помощью рассудка подчинить человеку слепые природные силы, Ницше требовал покориться жизненной стихии, слиться с ней в экстатическом порыве; подлинный героизм он усматривал не в противлении судьбе, не в попытках "перехитрить" рок, а в принятии его, в amor fati - трагической любви к судьбе. Неоязыческое мироощущение Ницше вырастает из его неприятия христианства. Ницше отвергает христианскую мораль любви и сострадания;

эта мораль, как он убежден, направлена против здоровых витальных инстинктов и порождает бессилие и упадок. Жизнь есть борьба, в которой побеждает сильнейший. В лице Ницше и других философов жизни европейское сознание обратилось против господствовавшей в нем бестрагичной безрелигиозности, а также против своих христианских корней, обретая ту остроту и трагичность мирозерцания, которые давно были им утрачены.

Трагический мотив, лежащий в основе философии Ницше и развитый Шпенглером, Зиммелем, Ортегой-и-Гасетом и другими, был воспринят представителями символизма конца XIX - начала XX века: Г. Ибсенем, М. Метерлинком, А. Н. Скрябиным, А. А. Блоком, А. Белым, а впоследствии - Л. Ф. Селином, А. Камю, Ж. П. Сартром. Однако нередко парадоксальным образом мужественная, казалось бы, "любовь к судьбе" оборачивается эстетикой безволия: жажда слияния со стихией рождает чувство сладкого ужаса; культ экстаза формирует сознание, для которого высшим жизненным состоянием становится опьянение - все равно чем - музыкой, поэзией, революцией, эротикой.

Таким образом, в борьбе с рассудочно-механистическим мышлением философия жизни в своих крайних формах пришла к отрицанию всякого систематического способа рассуждения (как не соответствующего жизненной реальности) и тем самым к отрицанию философии, ибо последняя не может обойтись без осмысления бытия в понятиях и, стало быть, без создания системы понятий. Философия жизни явилась не только реакцией на способ мышления, она выступила и как критика индустриального общества в целом, где разделение труда проникает и в духовное производство. Однако вместе с культом творчества и гения она приносит с собой не только дух элитарности, когда идеалы справедливости и равенства перед законом, воспетые эпохой Просвещения, уступают место учению об иерархии, но и культ силы. В XX веке появляются попытки преодолеть не только психологизм философии жизни и дать новое, лишенное иррационалистического пафоса обоснование интуиции (феноменология Гуссерля), но и характерный для нее пантеизм, для которого нет бытия, открытого трансцендентному началу. На смену философии жизни приходит экзистенциализм и персонализм, понимание человека как индивида сменяется пониманием его как личности.

4. Философия психоанализа

Философия психоанализа - одно из наиболее известных направлений в европейской философии XX века, оказавшее самое существенное воздействие не только на многие философские школы, но и на всю духовную культуру - искусство и литературу, театр и музыку, политические и социальные доктрины. Популярность психоанализа породила и популярность разнообразных психологических служб в западном мире.

Отличительная особенность психоанализа состоит в том, что он обращен к человеку, ориентирован на постижение человеческой психики во всем ее многообразии.

Основатель психоанализа Зигмунд Фрейд - врач-психиатр, продолжатели его философских традиций Карл Густав Юнг, Карен Хорни и Эрих Фромм также были практикующими врачами-психоаналитиками, однако философия психоанализа шире утилитарной цели врачебной помощи. Кроме динамической концепции психики и создания эффективных методов лечения неврозов психоанализ сформировал немало концепций и оригинальных гипотез, связанных с проблемами философской антропологии, философии культуры, философии жизни, сделал далеко выходящие за

рамки врачебной деятельности выводы, которые вызвали множество споров, не прекратившихся и до настоящего времени.

Зигмунд Фрейд (1856-1939) родился и прожил практически всю свою жизнь в Австрии, только после захвата в 1938 году Австрии фашистами он эмигрировал в Великобританию. Большая часть жизни Фрейда была связана с Веной, где он окончил медицинский факультет университета, работал, здесь вышли в свет его первая фундаментальная работа по психоанализу "Толкование сновидений" (1899), которую до сих пор считают своей библией все психоаналитики, и вообще подавляющее большинство его работ, как медицинского, так и философского характера, которые ввиду их чрезвычайной популярности сразу же переводились на разные языки, в том числе и на русский. Здесь же проходила его деятельность, направленная на создание международных организаций врачей-психоаналитиков, которые и сейчас работают практически во всем мире.

Творчество Фрейда, если говорить о его философском аспекте, можно разделить на два этапа. Первый касается создания концепции бессознательного (конец XIX века - до 1920 года), когда на основе экспериментальных данных он делает вывод о существовании в психике каждого человека достаточно четко выраженных структурных образований, которые характеризуются как сознание, предсознание и бессознательное. В противовес рационалистической европейской философской традиции Фрейд уделяет особое внимание именно бессознательному, определяя его как ту часть психики, в которую вытеснены неосознанные желания человека, имеющие иррациональный и вневременной характер. Реализации этих желаний и идей мешает та часть психики, которую Фрейд назвал предсознанием. Оно осуществляет цензуру желаний, характеризующих бессознательные стремления человека, здесь же находится источник конфликта человека с самим собой, поскольку бессознательное подчинено принципу удовольствия, а предсознание считается в первую очередь с реальностью. Его задача - обуздать желания бессознательного, не дать им проникнуть в сознание и реализовываться в какой-то деятельности, поскольку именно они могут стать источником невротического поведения.

Анализируя бессознательное, Фрейд вводит в широкий философский обиход понятие либидо как сексуального желания или полового инстинкта. Фрейдистская философия усматривает в нем такой вид энергетики человека, который оставляет неизгладимый след на всей его жизни. Позже Фрейд связал с либидо не только эротическую любовь, но и все другие виды любви - себялюбие, любовь к детям, родителям, вообще к человечеству. Исследуя либидо, Фрейд делает вывод, что этот импульс может быть, во-первых, разряжен в каком-то действии, во-вторых, подавлен и вытеснен назад в бессознательное, в-третьих, сублимирован, то есть переключен на другие, более высокие сферы деятельности людей: искусство, мораль, политику. Отсюда главный вывод философии психоанализа: вся человеческая культура создана на основе биологически обусловленного процесса превращения сексуального инстинкта человека в другие, сублимированные виды деятельности. Это позволило ему охарактеризовать европейскую культуру как культуру, созданную невротиками, людьми, чьи нормальные сексуальные влечения были в свое время подавлены и затем трансформировались в замещающие виды деятельности.

На втором этапе творчества (1920-1939) Фрейд уточняет концепцию бессознательного, включая в сферу инстинктивных импульсов первичные космические позывы - Эроса и Танатоса (жизни и смерти). Наиболее существенная разработка этого периода - динамическая концепция психики человека, включающей такие структуры, как Оно, Я и

сверх-Я. Оно, по мнению Фрейда, - кипящий котел инстинктов, рождающий все последующие противоречия и трудности человека. Структура Я призвана реализовать (запрещать) импульсы Оно, согласуя их с требованиями той социальной реальности, в которой живет человек, а сверх-Я выступает как судья, общественный надзиратель над всей психикой человека, соотнося его мысли и поступки с существующими в обществе нормами и образцами поведения. Каждый из "этажей" психики человека живет своей жизнью, но реализация плодов их деятельности чаще всего искажена, ибо жизнь человека в обществе подчинена не его биоэнергетике, а тому культурному окружению, в которое он включен. Вся европейская культура, по мнению Фрейда, является культурой запрета, и все главные табу касаются именно бессознательных импульсов, поэтому развитие культуры предполагает развитие неврозов и несчастий людей, ведет к увеличению чувства вины каждого человека, отказу от собственных желаний.

Сам Фрейд признавался, что на него оказала значительное влияние философия жизни Ф. Ницше. При этом, исследуя глубинные стороны сознания автора книги "Так говорил Заратустра", Фрейд рассматривал ее не только с позиций философского анализа, но и как врач-психоаналитик.

Карл Густав Юнг (1875-1961) - швейцарский врач, психолог и философ, в течение ряда лет работал вместе с Фрейдом как практикующий врач и одновременно как один из приверженцев философии психоанализа. В дальнейшем Юнг разошелся с Фрейдом во взглядах на природу бессознательного, на понимание либидо, на первичные формы адаптации человека к окружающему его миру социума. Внесенные им в философию психоанализа новые положения во многом укрепили позиции психоаналитической философии и вместе с тем позволили создать новое, продуктивное направление в философии культуры, а также развить его собственную концепцию - аналитическую психологию.

Анализируя бессознательное, Юнг считает неправомерным все психические импульсы Оно сводить к сексуальности, трактовать либидо лишь как энергию влечений, а тем более выводить всю европейскую культуру из сублимаций индивида. В своей работе "Метаморфозы и символы либидо" (1912) Юнг характеризует как либидо все проявления жизненной энергии, воспринимаемые человеком в качестве бессознательного стремления или желания. Он показывает, что либидо человека на протяжении жизни претерпевает ряд сложных превращений, зачастую весьма далеких от сексуальности; более того, оно может трансформироваться и возвращаться вспять из-за каких-то жизненных обстоятельств, что приводит к воспроизводству в сознании человека целого ряда архаических образов и переживаний, связанных с первичными формами жизнедеятельности людей еще в дописьменную эпоху. На этой основе Юнг создает культурологическую концепцию, основанную на понимании бессознательного в первую очередь как коллективного и безличного, а уж затем как субъективного и индивидуализированного. Коллективное бессознательное проявляется в виде архетипов культуры, которые нельзя описать, осмыслить и адекватно отразить в языковых формах. В этом смысле Юнг претендует на создание нового типа рациональности, не поддающегося традиционному европейскому логицизму.

Исследуя соотношение индивидуального и социального бытия человека, Юнг приходит к выводу, что в истории человечества эта проблематика выражается по-разному, в зависимости от специфики восточных и западных культур. Восток, с его мистическим колесом жизни, реинкарнацией и переселением душ, формирует человека при абсолютизации коллективного бессознательного, принижая всякое личностное начало в

человеке. Западная культура, как это сложилось к XIX веку, характеризуется преобладанием рациональности, практицизма и научности во всех сферах бытия, а господствующая во многих европейских странах протестантская мораль, основанная на индивидуализме и возвышающая субъекта, отмечена пренебрежением к коллективно-бессознательным основам культуры. Обращенность европейской культуры к достижению, успеху, к личностной победе приводит к серьезной ломке психики человека.

Вслед за многими другими философами на рубеже XIX - XX веков Юнг повторяет, что европейская культура больна и ее надо лечить. Он предлагает свой путь решения: необходима интеграция сознательного и бессознательного начала в психике человека; только в таком случае формируется подлинная индивидуальность, то есть такой человек, который хорошо представляет особенности архетипических основ своей культуры и имеет четкое представление о специфике своих личностных психических особенностей.

Из концепции архетипов культуры несколько позже вырастает теория менталитета, успешно разрабатываемая в современной гуманитарной науке. Слово "менталитет" (от лат. mens - образ мыслей) обозначает совокупность установок и предрасположенностей человека, социальной группы, этноса чувствовать, мыслить и поступать определенным образом. Менталитет предполагает не только наличие определенных традиций и норм культуры, он включает и коллективное бессознательное, которое определенным образом влияет на поступки людей и на их понимание действительности. Таким образом, в том числе и благодаря Юнгу бессознательное и неосознанное в индивидуальной и социальной психике стало равноправным объектом научного исследования и сознание стало пониматься как природное и культурное, как чувственное и рациональное, как личностное и коллективное. Такой подход оказался значительно более плодотворным, нежели господствовавшая до того концепция классического рационализма.

Юнг отмечал, что "Фрейд - великий разрушитель, разбивающий оковы прошлого", что он "подобно ветхозаветным пророкам безжалостно низвергает кумиры, безжалостно предаёт гласности порчу, поразившую души его современников". Главная же проблема фрейдизма, по мнению Юнга, заключается в том, что его создатель не был способен предложить действительную позитивную программу, потому что психоанализ разрушает только ложные ценности XIX века, но Фрейду остался недоступным тот глубоко лежащий пласт психики, который присущ всем людям.

Концепция Юнга рассматривает бессознательное как определенную совокупность некоторых фундаментальных образов - символов, важных для любой цивилизации (как, например, символ Древа Жизни). Этот и подобные ему символы уже не могут быть описаны лишь в сфере инстинктов. Юнг полагал, что особенностью его подхода к изучению коллективного бессознательного является сочетание строгой научности и метода свободных ассоциаций, позволяющих выходить на более высокий уровень научного обобщения. В последние годы жизни он, в противовес классической причинной связи, традиционно исследуемой европейской наукой, обращается к изучению акаузальных синхронных связей. С его точки зрения, множество событий, особенно в духовной сфере жизни народов, происходит синхронно, но они не связаны причинно. Этот подход заинтересовал не только гуманитариев - историков и литераторов, но также физиков, работающих над фундаментальными проблемами деления атомов, таких, как В. Паули и Э. Шрёдингер.

5. Рациовитализм (Х. Ортега-и-Гасет)

Хосе Ортега-и-Гасет (1883-1955), испанский мыслитель и общественный деятель в молодости изучал неокантианство, которое повлияло на его стиль мышления, приучило к трезвости и четкости мысли, классической завершенности формы. Хотя его мало интересовали проблемы собственно теории познания и философии науки, тем не менее неокантианское влияние определило его подход к более близким ему проблемам философии жизни, в центре исследований которой стояли вопросы человека, истории, культуры. Свою близость с данным направлением он подчеркнул, назвав свое учение рациовитализмом.

Витализм (от лат. *vita* - жизнь) - это, собственно, и есть философия жизни, где центральное понятие "жизнь" достаточно многозначно и неопределенно. Жизнь есть прежде всего непосредственное переживание человека, в котором слиты воедино переживающий субъект (мое Я) и переживаемое содержание (предметно-вещественная сторона). И так как жизнь всегда открыта для живущего, то она постигается им непосредственно, интуитивно, то есть "понимается", в отличие от внешних предметов, волеий, процессов, которые подлежат "объяснению" с помощью научных понятий. Это принципиальное разграничение понимания и объяснения (и соответственно знания гуманитарного и естественно-научного) составило один из краеугольных камней философии жизни.

Однако Ортега-и-Гасет не принял определения жизни через ее противоположность разуму, избегая крайностей философии жизни. Он искал их соединения, их исходного единства.

Понятие "жизнь", по мнению Ортеги-и-Гасета, не может быть точным. "Жизнь - это прежде всего хаос, в котором ты затерян". Жизнь - это проявление витальной силы, которая сродни космической, это вечное движение, становление, изменение. А потому "жизнь есть время". Время как сущность жизни - это время необратимое, ограниченное, конкретно-историческое, неразрывно связанное с содержанием человеческой деятельности, а потому это - сама история.

В истории же действуют люди как существа разумные, мыслящие, стремящиеся к достижению определенных целей. "Бесцельность отрицает жизнь, она хуже смерти. Ибо жить - значит делать что-то определенное, выполнять задание..." Выбор же цели, ее определение - это задача разума, который таким образом становится витальным разумом.

Рациовитализм Ортеги-и-Гасета - это учение о жизни как истории, которая нерасторжима с разумом, без него умирает. Функция витального разума - самоистолкование жизни, что выражается в созидании мировоззрений, определяющих ценностные координаты человеческой деятельности. Система ценностных ориентаций выступает как своего рода историческая иллюзия, определяющая человеческую деятельность, ее ориентиры, придающая ей смысл и цель, активность, направленность. В этом Ортега-и-Гасет видел суть перехода от "человека мыслящего" к "человеку изобретающему", который относительно свободен, но и несет ответственность за свое решение.

Такая концепция разума как инструмента жизни сближает Ортегу-и-Гасета с Ницше, с которым он также был солидарен и в отрицании надъисторических, абсолютных ценностей в жизни человека. Жизнь как история с ее самоистолкованием и

конструированием мировоззренческих систем - единственная реальность, по отношению к которой нет ничего высшего. Как и Ницше, Ортега считал, что "Бог умер" и люди должны устраиваться без него, сами творить свой "мир". А философия призвана вооружить историческим опытом новые поколения людей.

Ортега-и-Гасет с большим художественным мастерством рисует историческую эволюцию витального разума на материале европейской культуры. В средние века человек обретал жизненную ориентацию в вере в Бога как творца и гаранта абсолютных ценностей. Начиная с эпохи Возрождения, Бог постепенно переставал быть реальностью для человека, философы все чаще видели в нем продукт человеческого сознания. В Новое время место Бога как подлинной реальности занимает природа, а наука, ее исследующая, трактуется как носительница истины о мире. Для человека XX века наука, как и современная техника, есть уже нечто практически-полезное - созданная человеком производительная сила для реализации человеческих целей, "проекта" жизни; но сама она этого "проекта" не создает. Вот почему сегодня, утверждает философ, необходимо обратиться к истории, которая является первопричиной всех ценностных ориентиров в человеческой жизни. Современное человечество, по его мнению, призвано осознать, что только историческая жизнь (жизнь как история) есть единственная подлинная реальность, которая определяет все человеческие "проекты", ценности и идеалы, что она сама конструировала то, что люди принимали за независимое от человека и человечества: космос - в эпоху античности; Бога - в средние века; природу - в Новое время.

Человечество, по убеждению Ортеги-и-Гасета, находится в тяжелом кризисе, более того, стоит перед страшной опасностью саморазрушения. Осмыслению этой трагической ситуации он посвятил самую знаменитую свою работу - эссе "Восстание масс". Написанная в 1930 году, она была необыкновенно популярна, многие ее идеи глубоко проникли в культуру XX века, а поднятые проблемы сохраняют свою актуальность и сегодня.

Исторический кризис, утверждает мыслитель, наступает тогда, когда система убеждений прошлых поколений теряет свою значимость для новых поколений, живущих в рамках той же цивилизации, то есть определенным образом организованного общества и культурной жизни. Подобное состояние характерно сегодня для всей европейской цивилизации, которая вышла далеко за рамки Европы и стала синонимом современной цивилизации вообще. Причина же такого кризиса - восстание масс.

В наше время, по мнению Ортеги-и-Гасета, в обществе господствует "человек массы". Общество всегда состоит из массы и избранного меньшинства (элиты). Это деление, подчеркивает он, нельзя смешивать с делением общества на социальные классы, это деление на психологические типы людей. Принадлежность к массе - чисто психологический признак. "Человек массы" - это средний, заурядный человек. Он не ощущает в себе никакого особого дара или отличия, он "точь-в-точь" как все остальные (без индивидуальности), и он не огорчен этим, ему достаточно чувствовать себя таким же, как все. Он живет без усилий, "плывет по течению". Он не способен к творчеству и тяготеет к жизни косной, которая осуждена на вечное повторение, топтание на месте, в мышлении он, как правило, довольствуется набором готовых идей. Этому человеку в обществе противостоит другой психологический тип личности - "человек элиты", избранного меньшинства. "Избранный" - это прежде всего человек, который к себе самому очень требователен, даже если он лично и не способен удовлетворить этим высоким требованиям. Он строг к себе, его жизнь подчинена самодисциплине и служению высшему; это напряженная, активная жизнь, готовая к новым достижениям.

Этому человеку свойственна неудовлетворенность, неуверенность в своем совершенстве. Степень таланта и самобытности у таких людей различна, но все они способны к творчеству, приняв "правила игры" своей культурной системы.

Эти два типа человека всегда были в обществе, дополняя друг друга. Заурядных людей всегда больше. Они наличествуют в любом социальном классе и в любой профессиональной группе, так же как здесь есть свои яркие индивидуальности, свои герои. Для нормальной исторической жизни, утверждает Ортега-и-Гасет, положение элиты в обществе должно быть господствующим. Только меньшинство избранных способно идти в ногу с эпохой, вырабатывая новые идеи, вкусы, идеалы, моральные нормы и т.д.

Сейчас же ситуация радикально изменилась - произошло восстание масс и масса захватила место элиты, вытесняя ее. Власть в обществе перешла к "человеку массы", который перестал быть послушным: не уважает элиту, не повинует ей, не следует за ней, а отстраняет ее и берет на себя ее функции в сферах, которые всегда требуют особых качеств, дарований, специальной подготовки, высокого профессионализма - в государственном управлении, судопроизводстве, науке, искусстве.

Современный "человек массы" подобен избалованному ребенку. Видя вокруг себя фантастически изобильный и удобный мир, он начинает воспринимать его как естественное состояние, как дар природы, который можно использовать. Ему и в голову не приходит, что все это создано прежде всего усилиями незаурядных людей; более того, без их дальнейших усилий все великолепное здание современной цивилизации рассыплется в самое короткое время. Развитие цивилизации непременно порождает все новые и более сложные проблемы. Но "человек массы" абсолютно не готов к их решению, он по природе своей не способен к творчеству. Он похож на примитивного человека, внезапно очутившегося среди цивилизации. Хуже того, он "мятежный дикарь", так как ощущение могущества этой цивилизации он переносит на

Часть IV. Совр. философия: синтез традиций. Глава 1. Переход к неклассич. философии

самого себя - формируется самоощущение своего совершенства, своего права на вседозволенность. Свои вкусы и свои мнения он будет теперь силой навязывать другим, так как нетерпим к "иному" - "иное" вызывает у него ненависть и агрессию. "Человек массы" агрессивен, и гипердемократия непременно ведет к тоталитаризму.

Ортега-и-Гасет показывает, что исторический кризис проявляется прежде всего в падении нравов. В политике он находит выражение в фашистских режимах и тоталитаризме, в отступлениях от либерализма, благодаря которому развивалась европейская цивилизация. В искусстве кризис проявляется в оскорблениях и угрозах, а то и в откровенном насилии по отношению к "высокому искусству", которое массе непонятно. В науке наблюдается засилье посредственности, так называемых "узких специалистов", которые по-настоящему невежественны во всем, что выходит за рамки их крохотной сферы знания.

Подводя итог анализу современного состояния европейского общества, Ортега-и-Гасет делает неутешительный вывод: "Скорее всего мы отойдем назад, соскользнем вниз". Однако его исторический пессимизм довольно относителен. Сущующий "тонус

жизни" дает основание, как считает он, надеяться, что переживаемый кризис не упадок, и он может быть даже полезен, так как наступает "время отрезвления". Поэтому настала пора подумать о возможном будущем европейской цивилизации и найти способы ее сохранения и развития. В качестве одного из таких возможных способов сам Ортега-и-Гасет предлагал проект создания Соединенных Штатов Европы, который явится стимулом к активному творчеству, а также поднимет, по его мнению, значимость основ европейской культуры во всем мире.

6. Персонализм

Персонализм как философское направление, для которого человек является в первую очередь действующей личностью, а не просто абстрактным мыслящим субъектом, воз-

никает, формируется в XX веке. Среди социально значимых причин его появления историки философии называют глубокий экономический кризис конца 20 - начала 30-х годов, утверждение тоталитарных и фашистских режимов в ряде стран Европы и Азии. Именно тогда встали во всей своей остроте вопросы специфики личностного бытия человека, его смысла, на которые искали ответ задолго до появления персонализма и другие философские школы.

Персонализм пытается ответить на эти вопросы преимущественно в рамках теистической традиции, главным образом на основе христианского вероучения, во всевозможных его модификациях: так, католические традиции очевидны в работах Кароля Войтылы, ныне Папы Римского Иоанна-Павла II, лево-католические настроения проявляются в творчестве Э. Мунье и его французских коллег, разнообразные протестантские и методистские - в трудах американских персоналистов. Анализ бытия и смысла существования человека персонализм осуществляет, не только обращаясь к историко-философским традициям и теологическим трудам, но и прибегая к исследованию текстов художественной литературы, которая также выступает своеобразным "свидетелем истины", раскрывая конкретно-исторический и одновременно универсальный характер бытия человека.

Признание личности (на латинском языке "persona") первичной творческой реальностью и высшей духовной ценностью, по мнению одного из основоположников персонализма Поля Рикёра, является значительно более перспективным для философских исследований, чем философствование с помощью таких понятий, как сознание, субъект, индивид. Другой основоположник персонализма Эмманюэль Мунье считает, что становление человека-личности совпадает с общим движением человеческой истории к цивилизованному способу бытия, к подлинной культуре и духовности. Хотя, по мнению персоналистов, в основе философии лежит положение о множественности существований, сознаний и воли личностей, однако они сохраняют главный принцип теизма - сотворенность мира Богом как верховной личностью. В отличие от других философских направлений, персоналисты обращаются к конкретному человеку, понимаемому во всем многообразии его проявлений и видов деятельности.

Личность для персоналистов - важнейшая онтологическая категория, она - самопроявление бытия, непрерывное существование которого определяется волевой активностью человека и его непрекращающейся деятельностью. С точки зрения

персонализма личность характеризуют три основных параметра, находящихся в сложном взаимодействии друг с другом: экстериоризация, интериоризация и трансценденция. Экстериоризация представляет собой самоосуществление человека во внешнем мире, а интериоризация предполагает углубленную саморефлексию, анализ личностью своего мира. Оба этих процесса обладают глубинной связью и направленностью на постижение сверхкатегориального трансцендентного бытия, познание которого выходит за пределы того, что можно постичь при помощи естественных познавательных способностей и что дается только в акте веры. При этом в процессе трансцендирования личность соотносится с высшими божественными ценностями - истиной, добром и красотой.

Большинство персоналистов различают понятия индивида и личности, считая, что человек, являющийся частью рода человеческого и частью общества, может быть определен как индивид, своего рода социальный атом, в то время как личность обладает свободным волеизъявлением и на основе этого в состоянии преодолеть все социальные преграды, а также трудности внутреннего плана, возникающие у человека. Реализация личностью самой себя зависит от имеющейся у каждого человека свободы воли, ее направленности, свободы выбора своей активности и наличия нравственной оценки собственных действий и поступков.

В работах французского персоналиста Эмманюэля Мунье (1905-1950) изложены программные основания этого философского направления ("Манифест персонализма"), обобщается опыт борьбы философов-персоналистов за человеческую личность во времена фашизма ("Что такое персонализм?"), а в главной (итоговой) работе "Персонализм" во всей полноте представлена аргументация персоналистской философии. Автор считает "персоналистскими любое учение и любую цивилизацию, которая утверждает примат человеческой личности по отношению к материальной необходимости и системам коллективности, лежащим в ее основании".

Мунье утверждал, что персонализм родился как протест против тоталитаризма и в защиту личности, потому что последняя является не ячейкой общества, а вершиной, с которой берут начало все пути, ведущие в мир. Движение к личности - это всегда конкретное, активное и ответственное самоутверждение человека в мире. По мнению Мунье, человек вовлечен (ангажирован) в мир, то есть он присутствует в мире как активное, ответственное и осмысленное существо, находясь в нем "здесь и теперь". Осуществляя трансцендирование, человек постоянно совершенствуется и самопреодолевает свое существование, а соотносясь с Абсолютом, который несоизмерим с миром, он получает ориентиры как для себя, так и для истории в целом.

Краткая формула существования современного человека, с точки зрения Мунье: "Я-здесь-теперь-среди людей - со своим прошлым". Персонализм не тождествен индивидуализму, наоборот, он противостоит ему, потому что именно личность способна на подлинную коммуникацию, открыта "другому", она существует в мире и устремлена к миру. Трансцендирование, по мнению Мунье, представляет собой путь преодоления. Здесь он согласен с Ф. Ницше, считавшим, что человек создан для того, чтобы преодолевать себя. "Принцип преодоления является силой, тесно соединяющей принцип экстериоризации и принцип интериоризации и не дающей интериоризации превратиться в субъективизм, а экстериоризации в вещизм", - писал Мунье.

Многие социальные проблемы своего времени персонализм воспринимал с позиции вовлеченности человека в существование, что предполагало его активный диалог с современными реалиями. Персоналистская философия рассматривалась его

сторонниками как своеобразная педагогика, имеющая своей целью пробуждение личностного начала в человеке. Персонализм близок к философии "встречи" или "диалога". Во французском персонализме сильна также традиция понимания социальной обусловленности личностного существования, им создана концепция третьего пути, не тождественного ни капитализму, ни социализму.

Персонализм Поля Рикёра (р. 1913) в начале его творческого пути отличался тем, что, провозглашая личность фундаментальным понятием философии, он рассматривал ее в связи с формированием "полей культурных смыслов" и в этом контексте стремился выявить значение человеческой субъективности как творца мира культуры. Позже Рикёр полностью переключился на проблематику герменевтики как общей теории понимания, однако и в ней он использует деятельностный принцип и обращается к анализу деятельности индивида в контексте культуры, усматривая в ней фактор, благодаря которому осуществляется связь времен и сохраняется поле культуры.

Философские работы Кароля Войтылы появляются в середине XX века. В центре внимания в них стоят проблемы современного бытия человека и его поступков, любви и ответственности, телесности человека, его трудовой и родительской деятельности и многие другие. При этом человек представляется как личность, а не как "особь определенного вида". Подчеркивая значение "хотения" или акта воли в личности, автор указывает, что естественная необходимость "хотения" не может быть безудержной и бесконтрольной. Осуществление контроля за собственными поступками во многом зависит от сформированных у личности нравственных установок и приобретенной ею нравственной интуиции. Автор считает, что большинство его работ возникло потому, что надо было в новых условиях жизни обосновать нормы католической этики и вернуться к изначальным нравственным ценностям. Такой "главной ценностью является человеческая личность, а нравственным правилом, тесно связанным именно с миром людей, является "заповедь любви", поскольку любовь - это благо, присущее людям".

Персонализм - это специфическая форма социальной утопии, предполагающая, что распространение принципов персонализма в конечном итоге изменит все общество, разрешит все социальные проблемы и конфликты современности, потому что духовно преобразованный человек, ставший личностью, сумеет преодолеть все трудности бытия современного человечества.

Глава 2

От феноменологии к экзистенциализму и герменевтике

- Феноменология (Э. Гуссерль)
- Экзистенциализм
- Герменевтика
- Структурализм

1. Феноменология (Э. Гуссерль)

Феноменология - одно из важнейших направлений в философии XX века, как определенная методология философского исследования оказавшее влияние на другие течения (прежде всего экзистенциализм) и гуманитарные науки. Основатель этого направления - немецкий философ Эдмунд Гуссерль (1859-1938). Он был учеником

немецкого философа Франца Brentano (1838-1917), разработавшего метод непосредственного описания психических явлений и вычленения их структур. Brentano также выдвинул идею интенциональности (направленности на другое) как отличительной особенности психических явлений. Эта идея стала ядром феноменологического подхода. Феноменология с самого начала формировалась не как замкнутая философская школа, а как широкое философское движение, в котором уже в ранний период возникают тенденции, несводимые к философии Гуссерля. Тем не менее ведущую роль в ее становлении сыграли именно работы Гуссерля, и прежде всего его двухтомный труд "Логические исследования" (1900- 1901), а также сочинение "Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии" (1913). Феноменология получила широкое распространение в Европе и Америке, а также в Австралии, Японии и некоторых других странах Азии. Архивы Гуссерля находятся в Лувене (Бельгия, основной архив), Кёльне, Фрейбурге, Париже; исследовательские центры и феноменологические общества существуют во многих странах мира.

Исходный пункт феноменологии как философского учения - возможность обнаружения и описания интенциональной (направленной на предмет) жизни сознания. Существенная черта феноменологического метода - отказ от любых непроясненных предпосылок. Феноменология также исходит из идеи неразрывности и в то же время взаимной несводимости (нередуцируемости) сознания и предметного мира (природы, социума, духовной культуры). Гуссерлевский лозунг "К самому предмету!" ориентирует на отстранение от причинных и функциональных связей, существующих между сознанием и предметным миром, а также на отказ от признания их мистического взаимопревращения. Тем самым за сознанием остается лишь функция смыслообразования (установление смысла предметов), не связанная с какими-либо мифологическими, научными, идеологическими и повседневно-обыденными установками. Движение к предметам - это воссоздание смыслового поля (поля значений) непосредственно между сознанием и предметами.

Для этого необходимо обнаружение и выявление чистого сознания, или сущности сознания, что предусматривает определенную методологическую и собственно феноменологическую работу: критику философских и психологических учений (натурализм, историзм, психологизм, платонизм), усматривающих сущность сознания в указанных установках; а также феноменологическую редукцию, то есть исключение этих установок - как внешних по отношению к сознанию - из сферы рассмотрения, или, как говорит Гуссерль, "вынесение их за скобки". С точки зрения Гуссерля, любой предмет должен быть взят только как коррелят сознания, то есть как находящийся лишь в соотношении с сознанием (восприятием, памятью, фантазией, суждением, сомнением, предположением и т.д.). Предмет при этом не превращается в сознание, но его значение, или смысл (для Гуссерля эти термины тождественны), схватывается именно так, как он усматривается сознанием. Феноменологическая установка нацелена, таким образом, не на восприятие известных и выявление еще неизвестных свойств, функций предмета, но на сам процесс сознания как процесс формирования определенного спектра значений, усматриваемых в предмете, его свойствах и функциях. При этом неважно, существует ли предмет реально или же он иллюзия, галлюцинация, мираж. "Безразличие" к существованию предмета носит условно-методологический характер, сознание предстает здесь как "переплетение переживаний в единстве их потока", никак не определяемого предметом, смысл которого оно устанавливает (конституирует). В то же время сознание не есть нечто "чисто внутреннее" (понятия внутреннего и внешнего не являются основными в феноменологическом учении о сознании), в сознании нет ничего, кроме смысловой направленности на реальные, идеальные, воображаемые или просто

иллюзорные предметы. Чистое сознание - это не сознание, очищенное от предметов, напротив, сознание здесь впервые выявляет свою сущность как смысловое смыкание с предметом благодаря самоочищению от навязываемых схем, догм, шаблонных ходов мышления, от попыток найти основу сознания в том, что сознанием не является. Феноменологический метод - это выявление и описание поля непосредственной смысловой сопряженности сознания и предмета, поля, горизонты которого не содержат в себе скрытых, не проявленных в качестве значений сущностей.

У Гуссерля взаимная несводимость сознания и предметного мира выражается в различении трех видов связей: между вещами (предметами и процессами внешнего мира), между переживаниями и между значениями. Связь значений - идеальная, а не дедуктивно- или индуктивно-логическая, она дана только в описании как процесс смыслоформирования. Сознание в своей сущности принципиально непредметно, оно не может быть представлено как объект, причинно определяемый или функционально регулируемый. Сознание обнаруживает себя как направленность на предмет (это и есть конституирование значения), как бытие осознанности, но не как осознанная предметность.

Переворот в философии, который Гуссерль провозглашает в своей программной статье "Философия как строгая наука" (1910- 1911) [1], связан прежде всего с поворотом к непсихологически понятой субъективности и с критикой натурализма, который, по Гуссерлю, или просто отождествляет все существующее с физической природой, или допускает существование причинно или функционально зависимого от нее психического. В "натурализировании" разума Гуссерль увидел опасность не только для теории познания, но и для человеческой культуры в целом, ибо натурализм стремится сделать относительными как смысловые данности сознания, так и абсолютные идеалы и нормы. Релятивизму натурализма он противопоставляет методологию строгой науки о сознании, в основе которой лежит требование направлять рефлексию (размышление) на смыслообразующий поток сознания и выявлять смысловую данность переживания внутри конкретного потока сознания. "Строгость" в учении о сознании подразумевает, во-первых, отказ от высказываний, в которых нечто утверждается о существовании предметов в их пространственно-временных и причинных связях; во-вторых, отказ от высказываний относительно причинно-ассоциативных связей переживаний. Ни предметы, ни психологические состояния не перестают существовать оттого, что при повороте к феноменологической установке причинность и функционализм лишаются статуса единственного метода изучения сознания.

1 Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос, 1911. Кн. 1.

Гуссерль вводит особые термины для обозначения процедур феноменологического метода, благодаря которым совершается переход от естественной (натуралистической) установки к феноменологической: эпохе (воздержание от суждений по поводу того, что является внешним по отношению к сознанию) и феноменологическая редукция (вынесение его за скобки), то есть выдвижение на первый план смысловой связи сознания и мира. Для "наивного человека" (выражение Гуссерля) тип связи между предметами сливается с типом связи между предметами и сознанием. Феноменологическая установка отстраняется от причинно-функциональной взаимозависимости сознания и предметного мира. Лозунг "К самому предмету!" - это требование удерживать внимание на смысловой направленности сознания к предметам, в

которой предметы раскрывают свой смысл без отсылки к природным или рукотворным связям с другими предметами. В этой процедуре нет ничего сверхъестественного: достаточно, например, направить внимание на дом как на архитектурное сооружение, несущее определенный культурно-исторический или социальный смысл, "вынеся за скобки" дом как препятствие (или цель) и дом как результат деятельности строителей. Постигание смысловых связей Гуссерль называет "созерцанием сущностей", к чему и должна подготовить сознание феноменологическая редукция, очистив его от всякого эмпирического содержания и вынеся за скобки вопрос о существовании внешнего по отношению к сознанию мира. Феноменология объединяет традиционно противопоставляемые в философии идеальные, вневременные предметы и временной поток сознания. Поток сознания и идеальный предмет здесь - лишь два рода непсихологических связей сознания. Гуссерль отождествляет идеальное и общее; усмотрение общего - не интеллектуальная, рассудочная операция, но особое, "категориальное созерцание". Созерцание общего должно иметь чувственную опору, которая, однако, может быть совершенно произвольной: идеальный предмет не связан необходимым образом с каким-либо определенным видом восприятия, памяти и т.д. Таким образом, имеют место два существенно различных уровня интенциональности: усмотрение идей (чистых сущностей) надстраивается над восприятием индивидуальных предметов и процессов и радикально изменяет саму направленность сознания (например, восприятие чертежа - это лишь чувственная опора для усмотрения геометрических соотношений).

Время рассматривается в феноменологии не как объективное время, но как темпоральность (временность) самого сознания, и прежде всего его первичных форм существования - восприятия, памяти, фантазии. Темпоральность раскрывает сознание как одновременно активное и пассивное, как сочетание переднего плана восприятия - предметов, их форм, цветов и т.д. - и заднего плана, или фона, это основа единства сознания. Временной поток сознания соединяет в себе все его характеристики, как они понимаются в феноменологии: непредметность, несводимость, отсутствие извне заданного направления, воспроизводимость и уникальность.

Принципиальным для феноменологии является разработка онтологического понимания истины. Гуссерль называет истиной, во-первых, определенность бытия, то есть единство значений, существующее независимо от того, усматривает ли его кто-то или нет, а также само бытие, понимаемое как "предмет, свершающий истину". Иначе говоря, истина - это тождество предмета самому себе, "бытие в смысле истины" (истинный друг, истинное положение дел и т.д.). Во-вторых, истина - это структура акта сознания, которая создает возможность усмотрения положения дел именно таким, каково оно есть, то есть возможность тождества (совпадения) мыслимого и созерцаемого; очевидность как критерий истины является переживанием этого совпадения.

С представлением о субъективности сознания и характере его объективации связаны такие понятия феноменологии, как intersубъективность и историчность. Мир, который мы обнаруживаем в сознании, есть intersубъективный мир, то есть пересечение и переплетение объективированных смыслов. Что касается исторического мира, то он, согласно Гуссерлю, "дан прежде всего, конечно, как общественно-исторический мир, но он историчен только благодаря внутренней историчности индивидов". В основе историчности лежит, во-первых, первичная темпоральность (временность) индивидуальных человеческих сознаний как условие возможности временного и смыслового поля любого сообщества и, во-вторых, возникшая в Древней Греции

"теоретическая установка", связующая людей для совместной работы по созданию мира смысловых структур. В таком понимании европейская культура должна исполнить свое предназначение - осуществление "сверхнациональности" как цивилизации нового типа не столько на пути унификации экономических и политических связей, сколько через "дух свободной критики", который ставит перед человечеством новые, бесконечные задачи и "творит новые, бесконечные идеалы".

Таким образом, феноменология - это учение о бытии сознания, которое несводимо (равно как и невыводимо из них) к "практическим последствиям" (прагматизм), к иррациональному потоку бытия или образу культуры (философия жизни), к практической деятельности (марксизм), к индивидуальному или коллективному бессознательному (психоанализ), к знаковым системам и структурным связям как каркасу культуры (структурализм), к логическому и лингвистическому анализу (аналитическая философия). В то же время феноменология имеет определенные точки соприкосновения практически со всеми течениями мысли, сформировавшимися или получившими распространение в XX веке. Существенная близость обнаруживается там, где на первый план выступает проблема значения (смысла), где анализ наталкивается на несводимость значения к тому, что не является значением или смыслообразующим актом. В феноменологическом учении о сознании выявляются предельные возможности многообразных способов смыслообразования: от простейшей фиксации пространственно-временного положения объекта до усмотрения идеальных предметов, от первичного восприятия предмета до размышления о смысловых основах культуры.

2. Экзистенциализм

Экзистенциализм (от позднелат. *exsistentia* - существование), или философия существования, - философское направление XX века, идеи которого получили широкое распространение во многих европейских странах, а также в США. Его основоположниками на Западе считаются немецкие философы Карл Ясперс (1883-1969) и Мартин Хайдеггер (1889-1976), французские философы Жан Поль Сартр (1905-1980), Габриель Марсель (1889-1973), а также Морис Мерло-Понти (1908-1961) и Альбер Камю (1913-1960). К экзистенциализму близко такое религиозно-философское течение, как персонализм. Среди писателей XX века близкие экзистенциализму умонастроения выражают Э. Хемингуэй, А. де Сент-Экзюпери, С. Беккет и др.

Экзистенциализм не является академической доктриной, его основные темы - человеческое существование, судьба личности, вера и неверие, утрата и обретение смысла жизни, - близкие любому художнику, писателю, поэту, с одной стороны, сделали это направление популярным среди художественной интеллигенции, а с другой - побудили самих экзистенциалистов обращаться к языку искусства (Ж. П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель). Различают экзистенциализм религиозный (К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бубер) и атеистический (М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, А. Камю, М. Мерло-Понти, С. де Бовуар). Однако определение "атеистический" по отношению к экзистенциализму несколько условно, так как признание того, что Бог умер, сопровождается у его сторонников утверждением невозможности и абсурдности жизни без Бога. Своими предшественниками экзистенциалисты считают Б. Паскаля, С. Кьеркегора, М. Унамуно, Ф. М. Достоевского и Ф. Ницше. Преобладающее влияние на экзистенциализм оказали философия жизни и феноменология Э. Гуссерля.

В отличие от методологизма и гносеологизма, распространенных в философии конца XIX - начала XX века, экзистенциализм пытается возродить онтологию (учение о бытии). С философией жизни его сближает стремление понять бытие как нечто непосредственное и преодолеть интеллектуализм как традиционной рационалистической философии, так и науки. Бытие, согласно экзистенциализму, не есть ни эмпирическая реальность, данная нам во внешнем восприятии, ни рациональная конструкция, предлагаемая научным мышлением, ни мир "умопостигаемых сущностей", познание которого составляло задачу классического рационализма; во всех этих случаях проводилось различие и даже противопоставление субъекта объекту. Бытие должно быть постигнуто только интуитивно, как некая изначальная непосредственная, нерасчлененная целостность субъекта и объекта. Но в отличие от философии жизни, выделившей в качестве изначального и подлинного бытия само переживание, экзистенциализм стремится преодолеть психологизм и найти ядро непосредственного переживания, которое не может быть названо просто переживанием, то есть чем-то субъективным. В качестве такого ядра экзистенциализм выдвигает переживание субъектом своего "бытия-в-мире". Бытие здесь дано непосредственно, в виде собственного бытия - существования или экзистенции. Для описания ее структуры многие представители экзистенциализма прибегают к феноменологическому методу Гуссерля, выделяя в качестве структуры сознания его направленность на другое (интенциональность). В отличие от того, что в философии жизни называлось "жизнью", переживанием, которое как бы замкнуто в себе, экзистенция открыта, она направлена на другое, становящееся ее центром притяжения. Согласно атеистическому варианту экзистенциализма, экзистенция есть бытие, направленное к ничто и сознающее свою конечность. Поэтому описание структуры экзистенции, предпринятое Хайдеггером, есть описание ряда модусов (свойств) человеческого существования. Такие модусы экзистенции, как забота, страх, решимость, совесть и другие, определяются через смерть, они суть различные способы соприкосновения с ничто, движения к нему, убегания от него и т.д. Как считает Ясперс, именно в пограничных ситуациях (в моменты глубочайших потрясений, перед лицом смерти) человек прозревает экзистенцию как глубочайший корень своего существа.

Итак, существенное определение нашего бытия, именуемого экзистенцией, есть его незамкнутость, открытость, предпосылкой чего является конечность экзистенции, ее смертность. В силу своей конечности экзистенция является временной, и ее временность существенно отличается от объективного времени как чистого количества, безразличного по отношению к заполняющему его содержанию. Экзистенциалисты отличают подлинную, то есть экзистенциальную, временность (она же историчность) от физического времени, которое производно от нее. Они подчеркивают в феномене времени определяющее значение будущего и рассматривают его в связи с такими экзистенциалами (модусами экзистенции), как решимость, проект, надежда, отмечая тем самым личностно-исторический (а не безлично-космический) характер времени и утверждая его связь с человеческой деятельностью, исканием, напряжением, ожиданием. Историчность человеческого существования выражается, согласно экзистенциализму, в том, что оно всегда находит себя в определенной ситуации, в которую оно "заброшено" и с которой вынуждено считаться. Принадлежность к определенному народу, сословию, наличие у индивида тех или иных биологических, психологических и других качеств, все это - эмпирическое выражение изначально-ситуационного характера экзистенции, того, что она есть "бытие-в-мире". Временность, историчность и "ситуационность" экзистенции - модусы ее конечности.

Другим важнейшим определением экзистенции является трансцендирование, то есть выход за свои пределы. Трансцендентное и сам акт трансцендирования понимаются

различными представителями экзистенциализма неодинаково. С точки зрения религиозного экзистенциализма трансцендентное - это Бог. Согласно Сартру и Камю, трансценденция есть ничто, выступающее как глубочайшая тайна экзистенции. Если у Ясперса, Марселя, позднего Хайдеггера, признающих реальность трансцендентного, преобладает момент символический и даже мифопоэтический (у Хайдеггера), поскольку трансцендентное невозможно рационально познать, а можно лишь "намекнуть" на него, то учение Сартра и Камю, ставящих своей задачей показать иллюзорность трансценденции, носит в этом отношении критический и даже нигилистический характер.

Социальный смысл учения об экзистенции и трансценденции раскрывается в экзистенциалистских концепциях личности и свободы. Личность, согласно экзистенциализму, есть самоцель, коллектив - средство, обеспечивающее возможность материального существования составляющих его индивидов. Общество, далее, призвано обеспечивать возможность свободного духовного развития каждой личности, гарантируя ей правовой порядок, ограждающий личность от посягательств на ее свободу. Но роль общества остается при этом, в сущности, отрицательной: свобода, которую оно может предоставить индивиду, это "свобода от" - свобода экономическая, политическая и т.п. Подлинная же свобода, "свобода для", начинается по ту сторону социальной сферы, в мире духовной жизни личности, где индивиды сталкиваются не как производители материальных благ и не как субъекты правовых отношений, а как экзистенции. Общество при этом лишь ограничивает личность. Отсюда центр тяжести перемещается с родового, общественного на единичного человека. Последний, однако, важен не сам по себе, а лишь как "явленность трансцендентного". В этой связи вводится различие индивидуальности и личности. Экзистенциализм вычленяет в человеке как бы несколько слоев: природный (биологически-физиологический и психологический), изучаемый естественными науками и составляющий его природную, эмпирическую индивидуальность; социальный, изучаемый социологией; духовный, являющийся предметом изучения истории, философии, искусствознания и т.д., и, наконец, экзистенциальный, который не поддается научному познанию и может быть лишь освещен или "прояснен" философией (Ясперс).

Экзистенциализм отвергает как рационалистическую просветительскую традицию, сводящую свободу к познанию необходимости, так и гуманистически-натуралистическую, для которой свобода состоит в раскрытии природных задатков человека, раскрепощении его "сущностных" сил. Свобода, согласно экзистенциализму, должна быть понята исходя из экзистенции. Поскольку же структура экзистенции выражается в "направленности-на", в трансцендировании, то понимание свободы различными представителями экзистенциализма определяется их трактовкой трансценденции. Согласно Марселю и Ясперсу, свободу можно обрести лишь в Боге. Согласно Сартру, у которого трансценденция - это ничто, свобода есть отрицательность по отношению к бытию, которое он трактует как эмпирически сущее. Человек свободен в том смысле, что он сам "проектирует", создает себя, выбирает себя, не определяясь ничем, кроме собственной субъективности, сущность которой - в полной независимости от чего бы то ни было. Человек одинок и лишен всякого онтологического "основания". Учение Сартра о свободе служит выражением позиции крайнего индивидуализма. Свобода предстает в экзистенциализме как тяжелое бремя, которое должен нести человек, поскольку он личность. Он может отказаться от своей свободы, перестать быть самим собой, стать "как все", но только ценой отказа от себя как личности. Мир, в который при этом погружается человек, носит у Хайдеггера название "man" (немецкое

безличное местоимение): это безличный мир, в котором все анонимно, в котором нет субъектов действия, в котором все - "другие", и человек даже по отношению к самому себе является "другим"; это мир, в котором никто ничего не решает, а потому и не несет ни за что ответственности.

Общение индивидов, осуществляемое в таком мире, не является подлинным, оно лишь подчеркивает одиночество каждого. Согласно Камю, перед лицом ничто, которое делает человеческую жизнь бессмысленной, прорыв одного индивида к другому, подлинное общение между ними невозможно. И Сартр, и Камю видят фальшь и ханжество во всех формах общения индивидов, освященных традиционной религией и нравственностью: в любви, дружбе и т.п. Характерное для Сартра стремление разобличить искаженные, превращенные формы сознания ("дурной веры" или "самообмана") оборачивается требованием принять реальность сознания, разобщенного с другими и самим собой. Единственный способ подлинного общения, который признает Камю, - это единение индивидов в бунте против "абсурдного" мира, против конечности, смертности, несовершенства, бессмысленности человеческого бытия. Экстаз может объединить человека с другим, но это в сущности экстаз разрушения, мятежа, рожденного отчаянием "абсурдного" человека.

Иное решение проблемы общения дает Марсель. Согласно ему, разобщенность индивидов порождается тем, что предметное бытие принимается за единственно возможное. Но подлинное бытие - трансценденция - является не предметным, а личностным, потому истинное отношение к бытию - это диалог. Бытие, по Марселю, не Оно, а Ты. Поэтому прообразом отношения человека к бытию является глубоко личное отношение к другому человеку, осуществляемое перед лицом Бога. Любовь, согласно Марселю, есть трансцендирование, прорыв к другому, будь то личность человеческая или божественная. Поскольку такой прорыв с помощью рассудка понять нельзя, Марсель относит его к сфере "таинства".

Прорывом мира "man" является, согласно экзистенциализму, не только подлинное человеческое общение, но и сфера художественного, философского, религиозного творчества. Однако истинная коммуникация (общение), как и творчество, несет в себе трагический надлом: мир объективности непрестанно грозит разрушить экзистенциальную коммуникацию. Сознание этого приводит Ясперса к утверждению, что все в мире в конце концов терпит крушение в силу самой конечности экзистенции, и потому человек должен научиться жить и любить с постоянным сознанием хрупкости всего, что он любит, незащищенности самой любви. Глубоко скрытая боль, причиняемая этим сознанием, придает его привязанности особую чистоту и одухотворенность.

Социально-политические позиции у разных представителей экзистенциализма неодинаковы. Так, Сартр и Камю участвовали в движении Сопротивления; с конца 1960-х годов позиция Сартра отличалась крайним левым радикализмом и экстремизмом. Концепции Сартра и Камю оказали известное влияние на социально-политическую программу движения "новых левых" (культ свободы, перерастающей в произвол). Политическая ориентация Ясперса и Марселя носила либеральный характер, а социально-политическим воззрениям Хайдеггера была присуща консервативная тенденция.

В целом экзистенциализм представляет собой умонастроение человека XX века, утратившего веру в разум исторический и научный, недаром он находится в оппозиции

как к рационализму и классическому идеализму, верившим в разумную необходимость исторического процесса, так и к позитивизму. Не возлагая надежд ни на божественное провидение, ни на логику истории, ни на всемогущую науку и технику и не доверяя природной мощи, экзистенциализм обращается не к силе, а к слабости - к самому человеку в его конечности. Сегодняшний человек, согласно экзистенциализму, может черпать силы только в своей слабости, он может обрести смысл своей жизни не перед лицом вечного и бесконечного, а перед лицом смерти. Освободить человека от всех надежд на то, что он может обрести свободу с помощью чего-то вне себя, и от всех иллюзий, связанных с этими надеждами, поставить его перед собой и заставить заглянуть в себя - вот та задача, которую поставил перед собой экзистенциализм.

Пока экзистенциализм выступает как философия критическая, требующая разоблачения иллюзий о человеке, пока он производит "феноменологическую редукцию", очищая от внешнего и открывая ядро человеческой личности - экзистенцию, - он остается верным своим предпосылкам. Но как только он пытается утвердить положительные ценности, он вступает с этими предпосылками в противоречие. В самом деле, как совместить культурное творчество - созидание, утверждение - с устремленностью к ничто, концу, смерти? Как соединить культуру и экзистенцию? Перед лицом ничто всякое устремление, всякое творчество с самого начала обречено на крушение, перед лицом ничто незачем строить. Поэтому экзистенциалисты (прежде всего такие философы, как Сартр, Камю) склонны скорее к бунту, чем к творчеству, созиданию.

Поздний Хайдеггер в поисках подлинного бытия все чаще обращал свой взор на Восток, в частности к дзен-буддизму, с которым его сближала тоска по "невыразимому" и "неизреченному", а также склонность к метафорическому способу выражения.

3. Герменевтика

Под герменевтикой (от греческого слова *hermeneutike* - искусство разъяснения, толкования) в широком смысле понимают теорию и практику толкования текстов. Своими корнями она уходит в древнегреческую философию, где практиковалось искусство толкования различного рода иносказаний, высказываний, содержащих многозначные символы. Прибегали к герменевтике и христианские теологи для толкования Библии. Особое значение приобретает герменевтика в теологии протестантизма, где она рассматривается как средство выявления "истинного" смысла Священного Писания.

Как научный метод герменевтика формируется с развитием филологии и других гуманитарных наук. В ходе долгой истории этих наук в них складываются особые методы постижения их предмета, к которым можно отнести исторический, психологический, феноменологический, логико-семантический, герменевтический, структуралистский и некоторые другие. Герменевтика как изначально ориентированная на постижение смысла текста, причем постижение его как бы "изнутри", исходя из него самого, отвлекаясь от социально-исторических, психологических и иных факторов, занимает особое положение в гуманитарном познании. Ведь специфическим предметом исследования в гуманитарных науках, что отличает их от других наук, является именно текст, как особая система знаков, связанных между собой определенными отношениями. Иначе говоря, отражение действительности в гуманитарном исследовании опосредовано текстом.

Герменевтика нужна там, где существует непонимание. Если смысл как бы "скрыт" от субъекта познания, то его надо дешифровать, понять, усвоить, истолковать. Понимание и правильное истолкование понятого - таков в общем плане герменевтический метод получения гуманитарного знания. Отсюда постижение, усвоение смысла текста являются процедурами, качественно отличными от метода объяснения природных и общественных закономерностей. Так как предметной основой гуманитарных наук является текст, то мощным средством его анализа выступает язык, слово как существенный, системообразующий элемент культуры. Отсюда герменевтическая методология гуманитарных наук тесно связана с анализом культуры, ее феноменов.

Современная герменевтика, как она сложилась в XX веке, включает не только конкретно-научный метод исследования, применяемый в гуманитарном познании. Это и особое направление в философии. Идеи философской герменевтики были развиты на Западе прежде всего в трудах немецкого философа, представителя философии жизни Вильгельма Дильтея, итальянского представителя классической герменевтики Эмилио Бетти (1890-1970), одного из крупнейших философов XX века Мартина Хайдеггера, немецкого философа Ханса Георга Гадамера (1900- 2002). В русской философии герменевтика разрабатывалась Густавом Густавовичем Шпетом (1879-1937).

В. Дильтей заложил основы философской герменевтики, стремясь обосновать специфику наук о духе (то есть гуманитарных наук) в их отличии от естественных наук. Такое отличие он усматривал в методе понимания как непосредственного, интуитивного постижения некоторой духовной целостности (или целостного переживания). Если науки о природе прибегают к методу объяснения, который имеет дело с внешним опытом и связан с деятельностью рассудка, то для постижения письменно фиксированных проявлений жизни, для изучения культуры прошлого, согласно Дильтею, необходимы понимание и истолкование ее явлений как моментов целостной духовной жизни той или иной эпохи, что и определяет специфику наук о духе.

Этот подход к герменевтике как общей методологии наук о духе позднее продолжил Э. Бетти (одна из его работ так и называется - "Герменевтика как общая методология наук о духе", 1962). Понимание для Бетти - это сугубо познавательная, методологическая проблема. Суть понимания он усматривает в узнавании и реконструкции смысла текста, опирающихся на его интерпретацию (истолкование). Методика интерпретации требует соблюдения канонов или правил. Сюда относятся требование соответствия реконструкции точке зрения автора текста и в связи с этим требование автономности текста как обладающего собственной логикой. Отсюда следует необходимость ввести в метод исследования принцип так называемого герменевтического круга, когда единство целого проясняется через отдельные части, а смысл отдельных частей проясняется через единство целого. Еще один канон - канон актуальности понимания - говорит о бессмысленности полного устранения субъективного фактора. Чтобы реконструировать чужие мысли, произведения прошлого, чтобы вернуть в настоящую действительность чужие переживания, нужно соотнести их с собственным "духовным горизонтом". Канон смысловой адекватности понимания, или канон герменевтического смыслового соответствия, направлен на интерпретатора и требует от него "собственную жизненную актуальность согласовывать с толчком, который исходит от объекта". В этих канонах Бетти усматривал критерий "правильности" и "объективности" герменевтической интерпретации.

Существенное влияние на развитие философской герменевтики оказала разработка Э. Гуссерлем идей феноменологии.

Г. Г. Шпет, будучи учеником Гуссерля, попытался соединить феноменологию с герменевтическим подходом. Введение герменевтического метода в феноменологию было обусловлено, с точки зрения Шпета, наличием в содержании направленного на предмет сознания специфической функции осмысления. Осмысление в качестве своеобразного самостоятельного акта требовало для своего осуществления определенных средств. Смысл как сущность сознания, как сложнейшее многоуровневое образование должен не только непосредственно усматриваться рациональной интуицией как нечто очевидное, но и пониматься. Понимание же обеспечивается истолкованием (интерпретацией). Именно так, через понимание и интерпретацию герменевтическая проблематика вливается в феноменологию. Герменевтика (с ее функцией осмысления и интерпретации) и феноменология (как обнаружение смысла в различных его положениях) должны быть, как считает Шпет, сплетены в деятельности в единый метод. При этом даже в ранних, собственно феноменологических работах проблема смыслообразования рассматривалась им в значительной степени со стороны его социально-исторического осуществления в явлениях культуры. А культурный опыт человечества мог быть, по его мнению, осмыслен лишь с привлечением особых герменевтических средств. В дальнейшем (в работах "Язык и смысл", "Внутренняя форма слова" и др.) Шпет в связи с пониманием и истолкованием текстов, с анализом слова все больше обращается к проблемам герменевтики.

От феноменологии Гуссерля отталкивался также М. Хайдеггер. Однако он пошел по пути онтологизации герменевтики, способствуя превращению ее в учение о бытии и тем самым закрепляя ее философский статус. Вместо гуссерлевской трансцендентальной (ориентированной на сознание) феноменологии Хайдеггер предлагает "герменевтическую

феноменологию", в которой вопрос о смысле познанного равносителен вопросу о смысле существования. Понимание здесь выступает первоначальной формой человеческой жизни, а не только методологической операцией. По мнению Хайдеггера, герменевтика - это не столько правила интерпретации текстов, или методология, применяемая в науках о духе, сколько выражение специфики самого человеческого существования, ибо понимание и истолкование по сути - фундаментальные способы человеческого бытия, каковым является и сам язык.

Большое влияние на развитие идей современной герменевтики оказал ученик Хайдеггера Х. Г. Гадамер. В главном своем труде "Истина и метод" (1960) он изложил основы философской герменевтики, понимая ее, подобно Хайдеггеру, прежде всего как учение о бытии. "...Если мы делаем понимание предметом наших размышлений, - пишет он, - то целью, которую мы ставим себе, выступает вовсе не учение об искусстве понимания текстов, к чему стремилась традиционная филологическая и теологическая герменевтика... Понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом" [1].

1 Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 41, 38.

Особую роль герменевтики в современной философии Гадамер связывает с тем, что последняя не является прямым и непосредственным продолжением классической философской традиции, осознает "свое отстояние от классических образцов". Развитие герменевтики Гадамер мыслит в рамках "онтологического поворота герменевтики к путеводной нити языка". На связь герменевтики с языком указывал еще Хайдеггер. Гадамер во многом следует своему учителю, в том числе и в анализе категорий, которые он использует в своем учении. Среди них прежде всего следует выделить предпонимание, традицию, предрассудок, горизонт понимания. Предпонимание - это определяющаяся традицией предпосылка понимания, поэтому оно должно выступать одним из условий понимания. Совокупность предрассудков и предрассудков, обусловленных традицией, составляет то, что Гадамер называет "горизонтом понимания". Центральным, обуславливающим все остальные, здесь является понятие предрассудка. Оно характеризуется как предрассудок, то есть "суждение, вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов". "Предрассудок", таким образом, вовсе не означает неверного суждения; в его понятии заложена возможность как позитивной, так и негативной оценки. Традицию, связывающую историю и современность, Гадамер считает одной из форм авторитета. В современности живы элементы традиции, которые и были названы Гадамером предрассудками. С одной стороны, к ним относят некоторые негативные явления прошлого, которые тормозят ход исторического развития, и с другой - они суть необходимые, заложенные в языке и в способах мыслительной деятельности людей компоненты, которые влияют на их речемыслительную и понимающую деятельность и которые в связи с этим обязательно должны учитываться в герменевтических методах. Поскольку любая традиция нерасторжимо связана с языком, в нем выражается и им в определенной степени обусловлена, первейшим предметом и источником герменевтического опыта является именно язык как структурный элемент культурного целого.

Основной проблемой, как считает Гадамер, является здесь трудность определения характера проявления в языке предпосылок понимания. Поскольку "все есть в языке", то каким образом язык сохраняет объективные и субъективные предпосылки понимания? Язык есть мир, который окружает человека, без языка невозможны ни жизнь, ни сознание, ни история, ни общество. Нас определяет язык, "в котором мы живем" [1]. Язык есть не только "дом бытия" (Хайдеггер), но и способ бытия человека, сущностное его свойство. Отсюда язык становится и условием познавательной деятельности человека. Понимание считается неотъемлемой функцией языка наряду с говорением. Вследствие этого понимание из свойства познания превращается в свойство бытия, а основной задачей герменевтики становится выяснение онтологического статуса понимания как момента жизни человека. Стремясь постигнуть сущность человеческого бытия, герменевтика выступает как своеобразная философская антропология.

1 Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 43.

4. Структурализм

Структурализм - направление в философии XX века, как и герменевтика, непосредственно связанное с развитием гуманитарного познания. Переход в 20-50-е годы ряда гуманитарных наук с эмпирически-описательного на абстрактно-теоретический уровень потребовал изменения стиля мышления ученых-гуманитариев, изменения самого предмета исследования, а следовательно, и философского обоснования таких изменений. Структурализм выступил под лозунгом объективности и научной строгости в

гуманитарных науках и был воспринят как философский подход, соответствующий эпохе научно-технической революции.

Большое распространение структурализм получил во Франции, где фактически оказался единственной философской альтернативой иррационалистическим и субъективистским тенденциям, отрицающим саму возможность объективного научного знания. Ведущими представителями его были: этнолог Клод Леви-Строс (р. 1908), историк культуры Мишель Фуко (1926-1984), психоаналитик Жак Лакан (1901-1981), литературовед Ролан Барт (1915-1980) и другие.

Следует заметить, что задолго до появления философского структурализма сложился структурализм как метод научного исследования, получивший название метода структурного анализа. Сущность его заключается в выделении и исследовании структуры как совокупности "скрытых отношений" между элементами целого, выявление которых возможно лишь "силой абстракции". При этом происходит мысленное отвлечение от субстратной (природной, "вещественной"; шире - содержательной) специфики элементов, учитываются только их "реляционные свойства", то есть свойства, зависящие от отношений, которые связывают одни элементы с другими. Впервые подобная структура была выделена при исследовании языка швейцарским лингвистом Ф. де Соссюром (1857- 1913). В дальнейшем это перенесение внимания с элементов и их субстратных свойств на отношения между элементами и их "реляционные свойства" закрепилось как основной принцип структурного анализа: "методологический примат отношений над элементами в системе". Еще одним методологическим принципом стал "примат синхронии над диахронией". Структурный анализ предполагает отвлечение от развития системы, ее взаимодействий и изменений в разные моменты времени (диахрония), он сосредоточивается на изучении внутренних механизмов статичной системы, внутренних взаимодействиях элементов, сосуществующих в один и тот же момент времени (синхрония).

Представители французского философского структурализма перенесли метод структурного анализа языка на более сложные феномены культуры. Основанием для такого переноса является признание того, что язык есть фундамент всей духовной жизни. Поэтому в основе культурного творчества лежат языковые структуры, которые обуславливают мыслительную деятельность человека. Они находят свое выражение не только в духовной деятельности, но и в практических действиях человека, их нормах и результатах. По сути, все продукты социокультурного творчества являются языками особого рода - знаково-символическими системами. Всякая культура, согласно Леви-Стросу, может рассматриваться как "ансамбль символических систем", к которым относится прежде всего язык, искусство, религия, наука.

В своих работах Леви-Строс исследовал социально-духовные явления, характерные для жизни первобытных племен: правила браков, исчисление родства, ритуалы, формы религии и т.д. Наибольшее внимание он уделил анализу мифологического сознания. Он показал, что в мифах разных народов, которые никогда не общались друг с другом, существуют общие структуры. Одни и те же мифологические сюжеты и образы воспроизводились, по его мнению, с буквальной точностью в разных регионах мира. Причина этого в том, что логические структуры мифологического сознания являются своеобразным воспроизведением фундаментальных противоречий в жизни первобытного общества, которое на всех континентах проходит одни и те же стадии развития.

Исследуя структуры мифологического сознания, Леви-Строс стремится вычлениить то, что было бы общим для всех культур и потому явилось бы выражением объективных механизмов, определяющих культурное творчество человека, само функционирование человеческого интеллекта, иными словами, раскрыть "анатомию человеческого ума". Таким образом, он пытается преодолеть психологизм и субъективизм в понимании человека и различных явлений культурной жизни, выявляя их объективную и рациональную основу. Свою концепцию Леви-Строс назвал "сверхрационализмом", который стремится интегрировать чувственное в рациональное, причем разумность (рациональность) признается свойством самих вещей.

По мнению Леви-Строса, между мифологическим мышлением далекого прошлого и мышлением современных развитых народов нет качественного различия. Логика мифологического мышления, отмечал он в своей работе "Структура мифов", мало отличается от логики современного позитивного мышления; различие в меньшей степени касается интеллектуальных операций, чем природы вещей, над которыми производятся эти операции. Более того, "дикарскому мышлению", по Леви-Стросу, свойственна гармония чувственного и рационального, которая утрачена современной цивилизацией. Подобную гармонию он усматривал в способности мифологического сознания не просто отражать, а опосредовать и разрешать противоречия жизни человека с помощью "бинарных оппозиций" мышления и языка (сырое - приготовленное, растительное - животное и т.д.).

Леви-Строс утверждает, что за этими противоположностями языка скрываются реальные жизненные противоречия, прежде всего между человеком и природой, и эти противоречия не просто отражаются в мифологическом мышлении в "зашифрованном" виде, но неоднократная перестановка и взаимозамещение "бинарных оппозиций" снимают первоначальную остроту этих противоречий, и мир человека становится более гармоничным.

Р. Барт распространил подход К. Леви-Строса с экзотических явлений на социокультурные феномены современного европейского общества. Поскольку структурный анализ - это анализ духа исходя из его предметных воплощений, то в средствах коммуникации, моде, структуре города и т.д., считает Барт, можно выявить некоторую фундаментальную "социологику". Особое место в исследованиях Барта занимает литература. Язык, считает он, не является простым орудием содержания, он активно это содержание производит. Язык литературных произведений модернизма Барт анализирует как аналог социальной революции, где раскол внутри языка неотделим от социального раскола.

Языковой материал стал объектом анализа и в творчестве Ж. Лакана, который стремился вернуться к "подлинному" З. Фрейду. Лакан доказывает, что существует глубинная связь и сходство между структурами языка и механизмами бессознательного в психике человека. Опора на язык как проявление структуры бессознательного, по его мнению, создает возможность рационального постижения бессознательного. На этой основе он не только формулирует задачи психоаналитической терапии (исправление языковых нарушений как симптом излечения больных), но и выстраивает культурологическую концепцию личности. Согласно этой концепции существует принципиальная зависимость индивида от окружающих его людей ("другого") как носителей символического - совокупности социальных норм, предписаний и т.д. Индивид застает их уже готовыми и усваивает в основном бессознательно. Отсюда субъект у Лакана является не носителем сознания, культуры, а лишь их функцией, точкой пересечения

различных символических структур. Сам по себе субъект - ничто, пустота, заполняемая культурным содержанием. Свою структуралистскую концепцию личности (структура вместо личности) Лакан называл трагическим антигуманизмом, развеивающим иллюзии о человеке как свободном и деятельном существе.

Сходную установку развивает М. Фуко, но на материале истории научных идей. В работе "Слова и вещи. Археология гуманитарных наук" (1966) он исследует правила научной речи, система которых предопределяет образование научных дисциплин. Сами того не зная, писал Фуко, натуралисты, экономисты и грамматик применяли одни и те же правила для определения объекта своего исследования, образования понятий и теорий. Эти правила он называет эпистемой. Эпистема - это самые общие правила и предпосылки познания, действующие в разных областях культурной жизни, скрытые в бессознательном, постоянные, инвариантные основания и модели, в соответствии с которыми строятся культурные образования определенной эпохи.

Вообще бессознательное в концепции структурализма - это скрытый механизм знаковых систем, который подчиняет структурным закономерностям различные импульсы, эмоции, представления, воспоминания и другие элементы психики. Человек манипулирует знаками, строит из них сообщения, но он это делает неосознанно, автоматически подчиняясь определенным правилам. Все это позволяет говорить, по мнению структуралистов, о вторичности сознания по отношению к бессознательным структурам в познавательной деятельности и о возможности отказаться от самого понятия субъекта как центра, исходной точки свободной сознательной деятельности и как принципа ее объяснения. В итоге это должно обеспечить, считают они, объективность научного познания, в том числе познания человека, его жизни и культуры.

В отличие от неопозитивизма, который объявляет общие абстрактные структуры лишь удобными умственными конструкциями (конвенциями), помогающими упорядочивать опыт, структуралисты пытаются обосновать объективность и общезначимость результатов гуманитарного познания. В итоге сложился своеобразный вариант кантианства, который Леви-Строс назвал "кантианством без трансцендентального субъекта". Если у И. Канта априорные формы чувственности и рассудка (понятия "время", "пространство" и др.) накладываются на поступающие извне данные чувственного созерцания и таким образом придают всеобщий и необходимый характер научному знанию, то у структуралистов роль априорных форм играют структуры бессознательного.

"Антисубъектную" тенденцию структурализма довел до крайности Фуко. По его мнению, само понятие "человек" - временное явление в истории научного и философского познания, обусловленное специфической эпистемой конца XVIII века. Это понятие обречено на исчезновение при смене этой эпистемы другой. Человек исчезнет, как исчезает изображение, начертанное на морском песке, - так заканчивает Фуко свою книгу "Слова и вещи". Позже Фуко смягчил свою позицию, он во многом пересмотрел свою философскую концепцию, так как очевидной стала противоречивость самой философии структурализма.

Конкретные исследования "первичных" бессознательных интеллектуальных структур и ранее приводили структуралистов к противоречиям, заставляя умерить свои философские претензии и говорить о своей концепции лишь как о некоторой философской гипотезе, которую можно использовать в качестве "строительных лесов". В частности, речь идет о проблеме исторической изменчивости знаковых систем, что

признают все структуралисты. Почему происходят такие изменения? В рамках структурализма на этот вопрос ответа нет. Поэтому со временем начинается трансформация философских воззрений исследователей: структурный метод вновь превращается в один из научных методов, который не претендует на глобальные обобщения.

Глава 3

Аналитическая философия

- Возникновение аналитической философии
- Неореализм и лингвистический анализ (Дж. Э. Мур)

- Логический анализ (Б. Рассел)
- От "Логико-философского трактата" к "Философским исследованиям" (Л. Витгенштейн)
- Дальнейшее развитие аналитической философии

Одна из отличительных черт интеллектуальной культуры XX столетия - развитие и нарастающее влияние аналитической философии. У ее истоков стояли английские философы Джордж Эдвард Мур и Бертран Рассел, а также немецкий логик и математик Готлоб Фреге (1848-1925). Аналитическая философия наследует традиции изучения оснований знания - как в его чувственной, эмпирической, так и в рациональной, теоретической форме. Ее предшественниками считают Т. Гоббса, Дж. Локка, Дж. Беркли, Д. Юма, Дж. С. Милля, Э. Маха, а также Аристотеля и средневековую схоластику, Р. Декарта, Г. В. Лейбница, И. Канта и других. Нарботанные в прежние века идеи и методы анализа человеческого опыта развиваются в ней в тесной связи с исследованием языка, в котором выражается и осмысливается этот опыт.

Термин "логический анализ" ввели в употребление Дж. Мур и Б. Рассел. Вначале он характеризовал метод исследования, но впоследствии определил и название философского направления, практиковавшего этот метод. Круг философов "аналитической" волны несколько размыт: их объединяет не столько тематика или тип философских концепций, сколько стиль работы. Его общая характерная черта - детальное исследование языка (с учетом новейших достижений логики и лингвистики) с целью решения философских проблем. Главные цели философии анализа - выявление структуры мысли, прояснение всего смутного, невнятного, достижение "прозрачного" соотношения языка и реальности, четкое разграничение значимых и пустых выражений, осмысленных и бессмысленных фраз.

Внутри аналитической философии выделяют два направления: философию логического анализа и философию лингвистического анализа (или лингвистическую философию). Приверженцы первого в основном интересуются философией и логикой науки. Сторонники второго считают такую ориентацию искусственной и слишком узкой, чрезмерно ограничивающей философский кругозор. С их точки зрения, философия укоренена в реальном человеческом разумении, в жизненных ситуациях, в механизмах естественного языка.

В основу философии логического анализа легли идеи Г. Фреге и Б. Рассела, а также концепция "Логико-философского трактата" Л. Витгенштейна, сыгравшая важную роль в формировании принципов всей аналитической философии. Истоки лингвистической философии связывают с деятельностью Дж. Мура. Зрелая же концепция этого направления тоже была разработана Витгенштейном - во второй период его творчества.

1. Возникновение аналитической философии

Исходные проблемы и понятия аналитической философии были сформулированы в статье Г. Фреге "О смысле и значении" (1892). В то время более прочные позиции имела философия совсем другого типа. Росло влияние широкого международного течения неогегельянства. Одна из его форм - абсолютный идеализм - главенствовала в Англии. Эта школа набрала силу в 70-е годы XIX века, отодвинув на второй план философию "здорового смысла" и позитивизма, владевшую здесь умами в первой половине XIX века.

Сторонники абсолютного идеализма заимствовали основную идею своей философии - идею Абсолюта - у Гегеля, понимая под Абсолютом высшую, совершенную реальность, мыслимую как взаимосвязанная духовная целостность. Действительность отождествлялась с разумным, "абсолютным", в конечном счете божественным "опытом". Опыт же обычный, человеческий, был объявлен видимостью. Философия абсолютного идеализма противоречила весьма важному для мироориентации людей чувству реальности. Отсюда понятна критика идеализма с позиций реализма - философского умонастроения XX века (неореализм, критический реализм, научный реализм и другие), подчеркивающего независимость предмета познания от сознания и познавательных актов человека (не путать со средневековым "реализмом").

Характерной чертой абсолютного идеализма был акцент на "целостность" (единство, полноту) Абсолюта, безусловное главенство целого над отдельными, конечными явлениями. В социально-политическом плане это предполагало поглощение индивида государством, а в теории познания - всевластие синтеза над анализом. Имя такой позиции - холизм. В ней ослаблена основа аналитического мышления - логическое расчленение действительности тем или иным способом.

Начало философской переориентации, известной как аналитический поворот, падает на 1898 год. В это время Мур и Рассел выступили против абсолютного идеализма, противопоставив ему принципы философского реализма и анализа.

"Прорыв" от идеализма к реализму начал Мур, за ним на этот путь стал Рассел. Они подвергли критике позиции и аргументы неогегельянства, под сильным влиянием которых до того находились сами. Учению об Абсолюте с его принципом целостности были противопоставлены плюрализм и атомизм. Оба философа уделяли большое внимание традиционным проблемам теории познания, решаемым в духе реализма: признание независимости предмета познания от его восприятия, факта - от суждения о нем. Если же иметь в виду методы исследования, то и Мур и Рассел выступили как аналитики, дав стимул аналитическому движению в философии. Внимание Рассела сосредоточилось на аналитических возможностях символической логики и исследовании основ математики. Здесь он отталкивался от работ Г. Фреге. Мура же занимал анализ философских понятий и проблем средствами обычного языка и здравого смысла.

2. Неореализм и лингвистический анализ (Дж. Э. Мур)

Джордж Эдвард Мур (1873-1958) - английский философ, один из основоположников англо-американского неореализма и лингвистической ветви аналитической философии.

Мур заявляет о себе как о философе в 1903 году, когда выходят в свет две его работы: статья "Опровержение идеализма" и книга "Принципы этики". Они свидетельствовали об определившихся к этому времени интересах Мура: больше всего его привлекают две области: теория познания и философия морали. Статья "Опровержение идеализма" стала отправной точкой реалистического движения в Англии, противоположного умонастроениям абсолютного идеализма. Развенчивая философский идеализм, Мур встал на защиту здравого смысла - с присущей ему уверенностью в существовании предметного мира, независимого от субъекта (нашего Я, сознания людей), и его познаваемость. В решении проблем теории познания он выступил как убежденный реалист, а по методам исследования - как аналитик. Критика идеализма, защита здравого смысла и применение аналитического метода к вопросу о чувственных данных - таковы те проблемы, которые заняли наиболее важное место в его работах.

Свою критику Мур направил прежде всего против идеалистического отождествления "опыта" и "реальности". При этом он исходил из принципа строгого различения акта сознания, с одной стороны, и объекта - с другой, и постоянно подчеркивал достоверность наших знаний об объектах. Так, в "Опровержении идеализма" развенчивается идеалистический принцип "существовать - значит быть воспринимаемым" (латинское *esse percipi*), как бы подразумевающий: невоспринимаемые свойства не существуют.

Мур считает ошибочным аргумент о тождестве восприятия и воспринятого. Объект в этом случае представляется лишь "содержанием" сознания, свойство предмета смешивается с восприятием этого свойства и т.д. Между тем, разъясняет Мур, мы никогда не бываем замкнуты в рамках собственного сознания, изолированы от внешнего мира и других людей. Наше познание охватывает все эти три момента. Позднее Мур несколько смягчил свои аргументы. Он отметил, в частности, что люди весьма склонны верить по крайней мере в то, что чувственно воспринимаемые объекты, не наблюдаемые в данный момент времени, наблюдались бы, окажись они в положении, позволяющем их наблюдать. Для него бесспорно: инстинктивная вера в существование объектов и вне восприятия не может быть отвергнута.

Мур анализирует также характерное идеалистическое утверждение о том, что физические факты причинно или логически зависят от фактов сознания, и стремится обосновать естественное убеждение людей в том, что никакой факт сознания не мог бы изменить расположение предметов в комнате или отменить многолетнее существование Земли.

Мур подчеркивал, что истинность наиболее общих предложений - о существовании физических объектов, других людей - неявно заложена в общем способе нашего мышления, в присущей нам во многих случаях уверенности: это мы знаем. Даже отрицание таких положений уже неявно подразумевает существование того (или тех), кто их отрицает. Он устанавливает тесную смысловую (аналитическую) связь понятий "быть внешним по отношению к сознанию", "встречаться в пространстве" и других. В пределе этих обоснований обнаруживаются очевидные факты, которые уже не поддаются критике и не нуждаются в защите. Человек не знает, откуда ему ведомы многие простые и бесспорные истины, он их просто с очевидностью знает. И это знание не может быть поколеблено. Отрицанию очевидного противится весь здравый смысл и даже сам язык, ввергая нас в противоречия, становясь невнятным и запутанным.

Важное значение для решения волновавших его проблем философ придавал анализу ощущений и других форм чувственного опыта.

Много внимания Мур уделил вопросу о соотношении чувственных данных и физических объектов. Он понимает, что анализ ощущений дает ключ к различению "чувственного опыта" и "реальности". С помощью такого анализа, прослеживая и сопоставляя вариации ощущений, ему удалось выявить как бы "зазор" между ощущением и ощущаемым, их несовпадение. Скажем, один и тот же предмет в зависимости от сопутствующих обстоятельств воспринимается то как холодный, то как теплый. Один и тот же цвет простым глазом воспринимается иначе, чем под микроскопом. Предмет в целом может восприниматься как одноцветный, даже если его элементы многоцветны. С помощью таких различий, считал Мур, улавливается, косвенно заявляет о себе то, что он называет объектом и благодаря чему познавательное отношение между субъектом и объектом выступает как "осведомленность", а не греза.

Вместе с тем Мур понимал, что анализ чувственно данного применим лишь в известных пределах и не может быть универсальным методом решения философских проблем. Ведь помимо чувственных данных процесс познания объектов включает в себя еще нечто, благодаря чему в какой-то момент (память подсказывает это) свершается "чудо" перехода от данного образа к уверенности, что этот образ к чему-то относится. Не ограничиваясь анализом чувственно данного, Мур разрабатывал также процедуры прояснения философских понятий, тезисов, парадоксов, придавая все большее значение смысловому анализу языка.

Анализ, по Муру, предполагает употребление языка с присущим ему различием слов и понятий, предложений и высказываний. Это делает возможным своего рода "перевод", замену одних выражений другими, тождественными им по смыслу. Суть анализа - прояснение понятий и высказываний, а не открытие новых фактов о мире. Философ указал некоторые условия правильного анализа, в частности требование тождества анализируемого и анализирующего понятия, хотя такое требование ведет к парадоксу анализа и затрудняет его строгое определение.

Придавая анализу большое значение, Мур все же видел в нем только одну из задач философии, вовсе не считая, что последняя сводится к анализу. Он отчетливо различал философское утверждение истин здравого смысла и философский анализ этих истин, процесс доказательства философских высказываний и анализ посылок, заключений этого доказательства. Иначе говоря, не ставилась под сомнение ценность самой философии, а ее важнейшим делом представлялось стремление описать универсум в целом.

Воздействие Мура на развитие философской мысли в Англии первой половины XX века общепризнанно. И главное - он оказал весьма заметное влияние на сам стиль философствования. Его ученики отмечают: "Философия после Мура никогда не сможет стать такой, какой она была до Мура, - из-за стандартов точности и утонченности, которые он внес в философствование, и, что еще важнее, из-за направленности, которую он задал философским исследованиям". Не только аргументы, изложенные в текстах (их не так уж много), но и постоянное общение Мура с коллегами и учениками, его лекции, участие в дискуссиях способствовали усилению позиций философского реализма. Мур возродил исконно английскую философскую традицию эмпиризма и здравого смысла, придав ей обновленный облик, отмеченный пристальным вниманием к языку. Это и стало истоком аналитической философии. Мур дал импульс аналитическому движению в

философии. Вслед за ним на эту стезю вступил Б. Рассел, внесший решающий вклад в формирование философии логического анализа.

3. Логический анализ (Б. Рассел)

Бертран Рассел (1872-1970) - всемирно известный английский ученый, философ, общественный деятель. В шестнадцать лет он прочитал "Автобиографию" своего крестного отца Дж. С. Милля, произведшую на него большое впечатление. Перу Милля принадлежал и первый теоретический труд по философии, прочитанный Расселом в восемнадцать лет. Эта работа ("Система логики") оказала заметное влияние на будущие философские позиции Рассела.

В творчестве Рассела выделяются три периода. Первый, отданный освоению математики и философии, длился - вместе с учебной - около десяти лет (1890-1900). Следующий, наиболее плодотворный период (1900-1910), был посвящен логическому исследованию основ математики. В это время Рассел написал книгу "Принципы математики" (1903), статью "Об обозначении" (1905) и в соавторстве с А. Н. Уайтхедом - фундаментальный труд "Principia Mathematica" ("Начала математики"). Последняя работа, завершенная к 1910 году, принесла авторам мировую известность. Сорокалетний Рассел вступает в третий период, основным содержанием которого стала разработка широкого круга философских тем и публикация популярных работ, которые сам Рассел ценил гораздо больше, чем изыскания для узкого круга специалистов.

Прожив почти сто лет, Рассел создал множество трудов, охватывающих теорию познания и историю философии, проблемы религии и морали, педагогику и политику. Он весьма полно осветил и критически проанализировал собственное творчество и эволюцию взглядов в "Автобиографии", статье "Мое интеллектуальное развитие" и книге "Мое философское развитие". Общефилософские рассуждения автора порою были эклектичны, он часто попадал под разные влияния и вырабатывал несколько отличающиеся одна от другой концепции. Наиболее серьезные и устойчивые его философские интересы были связаны с математикой и символической логикой. В эти области знания он внес фундаментальный вклад, определивший развитие аналитической философии.

Неизменно устойчивым оставалось также пристальное внимание Рассела к изучению природы познания. Это не означало, что философская проблематика сужалась для него до теории познания: вопрос "что собой представляет мир, в котором мы живем", рассматривался как более важный. Но ответить на этот вопрос можно было, только поняв, могут ли человеческие существа что-либо знать, и если могут, то что и как. Следуя традиции Юма и Канта, Рассел различает два принципиально разных подхода к познанию: натуралистический, опирающийся на здравый смысл, и значительно более глубокий - философский, основанный на критическом отношении к результатам познания. Характерная черта первого - наивный реализм, уверенность, что вещи таковы, какими они воспринимаются. В ходе же философского исследования осознается, что на месте как будто бы очевидного, простого на самом деле существуют сложные структуры, возникает сомнение в достоверности "простых" ситуаций, прежде казавшихся несомненными. В результате на смену твердой уверенности приходит методическая осторожность. Зрелое научное познание (а таковым для Рассела и большинства философов науки вообще, как правило, выступали физика и математика) признает существование значительной дистанции между знанием и его объектом, учитывает сложность способов воссоздания объектов в ходе научного исследования.

Рассел характеризовал свои позиции как научный здравый смысл. Он исходил из того, что мир в обычном его понимании - это мир людей и вещей, что за горизонтом нашего "малого" мира существует мир "большой" - Вселенная. Ее составляющие - события, существующие в виде цветных пятен определенного оттенка и формы, осязаемых свойств, звуков определенной высоты, длительности и другие. Каждый такой элемент называется единичным. Считается бесспорным, что нами познана лишь бесконечно малая часть Вселенной, что "прошли бесчисленные века, в течение которых вообще не существовало познания", и, возможно, "вновь наступят бесчисленные века, на протяжении которых будет отсутствовать познание". Не ставится под сомнение и то, что, говоря о "познании", обычно предполагают различие познающего и познаваемого. Здравый смысл не противопоставляет сколько-нибудь резко науку и обыденное знание, знания и верования, поскольку признает: наука в основном говорит истину, к знанию мы движемся через мнение (полагание), различие же того и другого не столь уж принципиально и определяется лишь степенью правдоподобия.

Наиболее крупные из философских работ Рассела по теории познания - "Анализ сознания" (1921) и подытоживший многолетние размышления труд "Человеческое познание, его сфера и границы" (1948). В своих общефилософских рассуждениях о познании Рассел в целом повторяет много известного из работ Д. Юма, И. Канта, Дж. С. Милля, Э. Маха и других. Что было ново, так это увлекшая его и успешно решенная задача: дать эмпиризму прошлого, как правило опиравшемуся на психологию, эффективный логический аппарат. В идеях и методах успешно развивавшейся в это время математической (или символической) логики он обнаружил мощное подкрепление традиции эмпиризма, номинализма и атомизма в теории познания.

Подлинным достижением стали выдвинутые им новые идеи в области логического анализа знания, оказавшиеся весьма эффективными и для решения задач, традиционно считавшихся философскими. Это привело Рассела к убеждению, что логика, даже в ее современном формализованном виде, глубоко связана с философией. Отличительной чертой аналитической философии прежде всего и стало небывалое сближение логики и теории познания.

Существенную роль здесь сыграло исследование Расселом и А. Уайтхедом оснований математики, которое после 10 лет напряженного труда увенчалась трехтомным сочинением "Principia Mathematica" ("Начала математики"). Авторы стремились осуществить сформулированную Г. Фреге программу логицизма (доказать, что чистая математика есть ветвь логики). Поставленная задача была успешно решена. Для многих проблем обоснования математики, которые прежде исследовались достаточно умозрительно, были найдены строгие решения с помощью логико-математических методов. Труд "Начала математики" был воспринят современниками как математический, логический и философский триумф. Математические проблемы тесно переплелись в нем с проблемами логико-философскими, решение которых выпало на долю Рассела.

Приняв программу логицизма, он проникся убеждением, что ни одно понятие, ни одна аксиома не должны приниматься на веру. Предполагалось, что логика и математика в принципе однородны, что как простейшие законы логики, так и сложные теоремы математики выводимы из небольшого набора элементарных идей, что математика - это по сути та же логика, только более зрелая, развитая. Эта мысль уже была высказана к тому времени Фреге. Особая роль в его программе логицизма возлагалась на решение

сложных логических проблем, прежде всего устранения парадоксов. Но его философские взгляды (платонизм) помешали ему реализовать свои идеи логического анализа языка и развития аналитической философии. Это удалось сделать Расселу и во многом благодаря принципиально иной философской платформе, соответствовавшей самой технологии и процедурам логического анализа.

Важнейшие логические открытия Рассела - теория описаний и теория логических типов. Главный предмет теории описаний - обозначающие выражения, обеспечивающие информативность сообщений и связь языка с реальностью. Внимание Рассела привлекли характерные трудности их употребления, порождаемые нашей склонностью за каждым грамматически правильным обозначающим выражением усматривать соответствующий ему объект. Например, мы говорим: "Я встретил человека", хотя человека вообще встретить невозможно. Давно известны трудности, таящиеся в обобщающих выражениях: они мыслятся как обозначения неких абстрактных сущностей (универсалий), что ведет к "реализму" платоновского типа.

Анализ языка выявлял все новые и новые логические головоломки и сопутствующие им философские трудности, в принципе известные давно и наиболее характерные для абстрактных уровней рассуждения. Острее всего это проявилось в парадоксах оснований математики, с чем и столкнулся Рассел. Здравый смысл и уроки философского критицизма подсказывали ему, что реально дело обстоит не так, как порой нам внушает язык.

В основу расселовского анализа обозначающих фраз (теории описаний) легло представление о том, что значение обозначающего выражения можно узнать либо путем прямого знакомства с соответствующим обозначаемым предметом, либо с помощью его описания. Знакомство - непосредственное указание на именуемый предмет, его наглядное, чувственное предъявление. Описание же - словесная характеристика предмета по его признакам. Во избежание путаницы Рассел предложил строго различать имена и описания как два разных типа отношения знаков к объекту. Кроме того, он отметил, что описание может быть определенным - относиться к индивидуальному конкретному предмету ("столица Англии" и другим) и неопределенным - относящимся к классу предметов. Новым важным уточнением Рассела стало разграничение собственных имен и определенных описаний. Он подчеркивал, что даже определенное (индивидуализированное) описание все же прямо не указывает на соответствующий предмет, поскольку берет признак в абстракции от его носителя. В результате можно, например, понимать выражение "человек, открывший эллиптическую форму планетных орбит", но не знать, что этим человеком был Кеплер. Наконец, в теории описаний было предложено новое, проясняющее суть дела толкование предложений, включающих в себя обозначающие фразы. Рассел пришел к выводу, что трудности в понимании обозначающих фраз порождаются неправильным анализом предложений, в состав которых они входят. Существенную роль в адекватном анализе играет понимание высказывания в целом как переменной, смысл которой зависит от входящих в него выражений.

Расселовскую концепцию логики, выросшую из философии математики, отличал крайний номинализм. Логика отождествлялась с синтаксисом, с правилами осмысленной расстановки слов. Всякий символ, выходящий за рамки простого именованного единичного объекта, толковался как ничему в действительности не соответствующий. Иначе говоря, любое сколько-нибудь общее понятие (например, класса предметов) мыслилось просто

как слово, "символическая фикция", а операции над этими понятиями - как чисто словесные.

Наряду с теорией описаний для преодоления логических трудностей и парадоксов Рассел выдвинул теорию типов, согласно которой "то, что включает всю совокупность чего-либо, не должно включать себя". Иными словами, Рассел предложил четко разграничить классы понятий по степени их общности. Четкое разделение логических типов (категорий) и установление языковых запретов на их смешения имело своей целью избавиться от "незаконных всеобщностей" и устранить парадоксы, возникающие, по Расселу, из-за неограниченного оперирования с понятием "все".

Из расселовской теории следовало, что при смешении логических типов (категорий) возникают предложения, лишенные смысла, которые нельзя охарактеризовать ни как истинные, ни как ложные. Такие ошибки приводят к логически тупиковым ситуациям, предотвратить которые и призвана теория типов. Не претендуя на объяснение, а тем более изменение реальной практики употребления языка, она вносила категориальную ясность в его работу. Этот вывод повлиял на все последующее развитие аналитической философии.

Так в результате указанных исследований развивается логический анализ. Его задача не рассмотрение объектов, не получение новых истин о мире (это дело науки), а уточнение, прояснение смысла слов и предложений, составляющих знание. Это достигается путем перевода, переформулирования менее ясных положений в более ясные. Рассел выдвинул развернутую теорию логического анализа как метода перевода знания на более точный язык. Учение об анализе было логической концепцией, к которой Рассел пришел через философию математики. Логический анализ был связан прежде всего с проблемами языка.

"Наше исследование, - писал Рассел, - нужно начинать с проверки слов, а затем синтаксиса". Но в то же время считается, что прояснение языка оказывается средством более четкой информации об объектах, поскольку оно проясняет смысл, предметное содержание высказываний.

Рассел не ограничился применением данного метода к математике, методу логического анализа было дано также философское толкование и применение, что вызвало к жизни широкое течение так называемой аналитической философии.

Как отмечал Рассел, его логическая доктрина привела его в свою очередь к определенному виду философии, как бы обосновывающему процесс анализа. Свою философию Рассел прямо базирует на своей логике: "Моя логика атомистична. Отсюда атомистична и моя метафизика. Поэтому я предпочитаю называть мою философию "логический атомизм". Выдвинув тезис, что логика есть сущность философии, Рассел приходит к следующему выводу: "Я считаю, что логика фундаментальна для философии, и школы следует характеризовать скорее по их логике, чем по их метафизике". Итак, в противоположность прежнему представлению о философской нейтральности формальной логики Рассел защищает положение об ее активной и даже основополагающей роли, разработав идею логического метода построения и обоснования философии.

При этом логический анализ был тесно увязан с философскими концепциями номинализма и эмпиризма и объявлен универсальным методом. "Успехи в математике

второй половины XIX века, - писал Рассел, - были достигнуты просто терпеливым детальным рассуждением. Я решил, что такой метод надо применить и к философским проблемам". При этом Рассел склонен был считать логический анализ единственно продуктивным способом решения философских проблем. "Каждая подлинно философская проблема, - подчеркивал он, - это проблема анализа". Так было сформулировано аналитическое понимание предмета философии.

4. От "Логико-философского трактата" к "Философским исследованиям" (Л. Витгенштейн)

Людвиг Витгенштейн (1889-1951) - один из самых оригинальных и влиятельных мыслителей XX столетия, в творчестве которого соединились идеи зародившейся в Англии аналитической философии и континентальной, прежде всего немецкой мысли (И. Кант, А. Шопенгауэр и другие). В работах Витгенштейна заметно влияние античной классики (Платон, софисты), философии жизни (Ф. Ницше), прагматизма (У. Джеймс) и других течений. Вместе с тем он самобытный мыслитель, органично соединивший две характерные черты философии XX века: интерес к языку и поиск смысла, сути философствования. В аналитической философии ему суждено было занять особое место, стать центральной фигурой, без которой уже трудно представить общую панораму этого движения и даже современный облик мирового философского процесса в целом.

Родиной и духовным домом Л. Витгенштейна была Австрия (Вена). После смерти отца (1913) - основателя и магната сталелитейной промышленности Австрии - Людвиг отказался от богатого наследства и зарабатывал на жизнь собственным трудом, сведя материальные потребности к минимуму. Уже сложившимся философом он учительствовал в сельских школах; в годы Второй мировой войны служил санитаром в лондонском госпитале, а затем в медицинской лаборатории в Ньюкасле.

Еще во второй половине 20-х годов с ним встречались и обсуждали философские проблемы участники Венского кружка, развивавшие в это время учение логического позитивизма. Для венских позитивистов труд их соотечественника (вместе с логическим учением Рассела) стал программным. Его идеи оказали серьезное влияние на эволюцию доктрины Венского кружка. В 1929 году его приглашают в Кембридж. При поддержке Б. Рассела и Дж. Мура он защищает диссертацию и приступает здесь к преподаванию философии.

Скончался он в Кембридже, передав незадолго до кончины свое рукописное наследие самым близким ему по духу и преданным ученикам.

В философском творчестве Витгенштейна выделяются два периода - ранний (1912- 1918) и поздний (1929-1951), связанные с созданием двух концепций-антиподов. Первая из них представлена в "Логико-философском трактате" (1921), вторая наиболее полно развернута в "Философских исследованиях" (1953).

Тексты философа необычны по форме: они составлены из кратких пронумерованных мыслей-фрагментов. В "Трактате" это строго продуманная череда афоризмов, в отличие от "Исследований", выполненных совсем в ином ключе - как собрание "эскизных" заметок, не подчиненных четкой логической последовательности.

Созданные в разное время, с разных позиций две концепции Витгенштейна "полярны" и вместе с тем не чужеродны друг другу. В обеих раскрывается принципиальная связь философских проблем с глубинными механизмами, схемами языка. Развивая первый подход, Витгенштейн продолжал дело Фреге и Рассела. Вторая, альтернативная программа скорее напоминала позднего Мура. "Ранняя" и "поздняя" концепции Витгенштейна - это как бы "предельные" варианты единого философского поиска, длившегося всю жизнь. Чего же искал философ? Если попытаться ответить одним словом, то можно сказать: ясности. Девиз автора "Логико-философского трактата": "То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что высказыванию не поддается, следует молчать". Поиск ясности предполагал умение обнажать мысль, снимать с нее "маски" языка, обходить сбивающие с толку языковые ловушки, выпутываться из них, а уж коль скоро мы попали в какую-то из них, то и умение выбраться из нее. С этой точки зрения две его концепции нацелены на решение единой задачи - формирование способов, навыков, приемов корректного (проясненного) соотношения двух "миров" - вербального и реального, вербального (речевого) разумения и реалий мира (событий, вещей и форм жизни, действий людей). Разнятся же два подхода методами прояснения. В одном случае это искусственно строгие процедуры логического анализа, в другом - изощренные приемы лингвистического анализа - "высвечивания" способов применения языка, каков он есть, в различных ситуациях, контекстах его действия.

Главный труд раннего Витгенштейна - "Логико-философский трактат" (латинское название - "Tractatus logico-philosophicus") - был вдохновлен, по признанию автора, трудами Фреге и Рассела. Общими ориентирами стали для Витгенштейна мысль Рассела "логика есть сущность философии" и поясняющий ее тезис: философия - учение о логической форме познавательных высказываний (предложений). Лейтмотив "Трактата" - поиск предельно ясной логической модели знания-языка и общей формы предложения. В нем, по замыслу Витгенштейна, должна быть ясно выявлена сущность любого высказывания (осмысленного утверждения о той или иной ситуации). А тем самым должна быть раскрыта и форма постижения факта, этой основы основ подлинного знания о мире. Концепция сочинения базировалась на трех принципах: толковании терминов языка как имен объектов, анализе элементарных высказываний - как логических картин простейших ситуаций (конфигураций объектов) и сложных высказываний - как логических комбинаций элементарных предложений, с которыми соотносены факты. Совокупность истинных высказываний в результате мыслилась как картина мира.

"Логико-философский трактат" - своеобразный перевод идей логического анализа на философский язык. За основу была взята схема соотношения элементов знания в "Началах математики" Б. Рассела и А. Уайтхеда. Ее базис - элементарные (атомарные) высказывания. Из них с помощью логических связей (конъюнкции, дизъюнкции, импликации, отрицания) составляются сложные (молекулярные) высказывания. Они толкуются как истинностные функции простых. Иными словами, их истинность или ложность определяются лишь истинностными значениями входящих в них элементарных предложений - независимо от их содержания. Это делает возможным логический процесс "исчисления высказываний" по чисто формальным правилам. Данной логической схеме Витгенштейн придал философский статус, истолковав ее как универсальную модель знания (языка), зеркально отражающую логическую структуру мира. Так логика в самом деле была представлена как "сущность философии".

В начале "Логико-философского трактата" вводятся понятия "мир", "факты", "объекты". И разъясняется, что мир состоит из фактов (а не вещей), что факты бывают сложные

(составные) и простые (уже неделимые далее на более дробные факты). Эти (элементарные) факты - или события - состоят из объектов в той или иной их связи, конфигурации. Постулируется, что объекты просты и постоянны. Это - то, что в разных группировках остается неизменным. Поэтому они выделены в качестве субстанции мира (устойчивое, сохраняющееся) - в отличие от событий. События как возможные конфигурации объектов - это подвижное, изменяющееся. Другими словами, "Трактат" начинается с определенной картины мира (онтологии). Но в реальном исследовании Витгенштейн шел от логики. А уж затем достроил ее (или вывел из нее) соответствующую ей онтологию. Расселу понравилась эта концепция, удачно дополнившая его новую атомистическую логику соответствующей ей онтологией и теорией познания, и он дал ей название "логический атомизм". Витгенштейн не возражал против такого названия. Ведь придуманная им схема соотношения логики и реальности и в самом деле не что иное, как логический вариант атомистики - в отличие от психологического варианта Дж. Локка, Д. Юма, Дж. С. Милля, для которых все формы знания выступали как комбинации чувственных "атомов" (ощущений, восприятий и т.п.).

Тесная связь логики с теорией познания (эпистемологией) обуславливалась у Витгенштейна тем, что логические атомы - элементарные высказывания - повествуют о событиях. Логическим комбинациям элементарных высказываний (по терминологии Рассела, молекулярным предложениям) соответствуют ситуации комплексного типа, или факты. Из "фактов" складывается "мир". Совокупность истинных предложений дает "картину мира". Картины мира могут быть разными, поскольку "видение мира" задается языком, и для описания одной и той же действительности можно использовать разные языки (скажем, разные "механики"). Важнейшим шагом от логической схемы к философской картине знания о мире и самого мира стало толкование элементарных высказываний как логических "картин" фактов простейшего типа (событий). В результате все высказываемое предстало как фактическое, то есть конкретное, или обобщенное (законы науки) повествование о фактах и событиях мира.

В "Логико-философском трактате" была представлена тщательно продуманная логическая модель "язык - логика - реальность", проясняющая, по убеждению автора, границы возможностей постижения мира, определяемые структурой и границами языка. Высказывания, выходящие за эти границы, оказываются, согласно Витгенштейну, бессмысленными. Тема осмысленного и бессмысленного главенствует в "Логико-философском трактате". Основной замысел труда, как разъяснял автор, состоял в том, чтобы провести "границу мышления, или, скорее, не мышления, а выражения мысли". Провести границу мышления как такового Витгенштейн считал невозможным: "Ведь для проведения границы мышления мы должны были бы обладать способностью мыслить по обе стороны этой границы (то есть иметь возможность мыслить невысказанное). Такая граница поэтому может быть проведена только в языке, а то, что лежит за ней, оказывается просто бессмыслицей" [1]. Весь корпус осмысленных высказываний составляют, по Витгенштейну, информативные повествования о фактах и событиях в мире, охватывающие все содержание знания. Что касается логических предложений, то они обеспечивают формальный аналитический аппарат ("строительные леса") знания, они ни о чем не информируют, не повествуют и тем самым оказываются бессмысленными. Но бессмысленное не означает бессмыслицы, ибо логические предложения, хотя и не имеют содержательной (фактической) информации о мире, составляют формальный аппарат знания.

1 Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994. С. 3.

Необычное толкование дал Витгенштейн предложениям философии, тоже причислив их к бессмысленным, не повествующим о фактах мира высказываниям. "Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем понимании логики языка... И неудивительно, что самые глубокие проблемы - это, по сути, не проблемы... Вся философия - это "критика языка" [1]. Философские высказывания Витгенштейн толкует как концептуальные фразы, служащие целям прояснения. В "Логико-философском трактате" мы читаем: "Философия не является одной из наук... Цель философии - логическое прояснение мыслей. Философия не учение, а деятельность. Философская работа, по существу, состоит из разъяснений. Результат философии не "философские предложения", а достигнутая ясность предложений. Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми" [2]. Такие характеристики философии не означали для Витгенштейна умаления ее роли. Этим лишь подчеркивалось, что философия не принадлежит области фактического. Она очень важна, но имеет совсем иную природу, чем информативное повествование о мире - как в конкретной, так и в обобщенной его форме.

1 Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. С. 18-19.

2 Там же. С. 24.

Тщательно исследуя область знания как того, что может быть высказано, Витгенштейн пытался также выявить, сколь важную роль в философском мироуяснении играет невысказываемое - то, что может быть лишь показано, наглядно продемонстрировано. Проводя границу (в духе Канта), отделяющую знание (высказываемое) от того, "о чем невозможно говорить" и следует хранить "молчание", философ подводил читателя к мысли: именно тут, в особой сфере человеческого духа (ей даются имена "мистическое", "невыразимое") рождаются, живут, так или иначе вненаучным способом решаются, чтобы потом возникнуть вновь, в ином обличье, самые важные и потому наиболее интересные для философа проблемы. К тому, о чем невозможно говорить, философ относит и все высокое: религиозный опыт, этическое, постижение смысла жизни. Все это, по его убеждению, неподвластно словам и может быть явлено лишь делом, жизнью. Со временем стало понятно, что эти темы были главными для Витгенштейна. Хотя основное место в "Логико-философском трактате" отведено исследованию поля мысли, высказываний, знания, сам автор считал основной темой своего труда этику - то, что высказыванию не поддается, о чем приходится молчать особым, исполненным глубокого смысла молчанием. Однако чистота и глубина этого молчания определены в конечном счете добротностью уяснения мира фактов, логического пространства, границ и возможностей высказывания.

В "Логико-философском трактате" язык предстал в виде логической конструкции, вне связи с его реальной жизнью, с людьми, использующими язык, с контекстом его употребления. Неточные способы выражения мыслей в естественном языке рассматривались как несовершенные проявления внутренней логической формы языка, якобы отражающей структуру мира. Развивая идеи "логического атомизма", Витгенштейн уделял особое внимание связи языка с миром - через

отношение элементарных предложений к атомарным фактам и толкование первых как образов вторых. При этом ему было ясно, что никакие предложения действительного языка не являются элементарными предложениями - образами атомарных фактов. Так, в "Дневниках 1914-1916" пояснено, что логические атомы - это "почти" невыявленные кирпичики, из которых строятся наши повседневные рассуждения". Понятно, что атомарная логическая модель не была для него, по сути, описанием реального языка. И все же Рассел и Витгенштейн считали эту модель идеальным выражением глубочайшей внутренней основы языка. Ставилась задача путем логического анализа выявить эту логическую сущность языка за ее внешними случайными проявлениями в обычном языке. Иными словами, **основа языка все же представлялась неким абсолютом, который может быть воплощен в одной идеальной логической модели. Потому казалось, что в принципе возможен окончательный анализ форм языка, что логический анализ способен привести к "особому состоянию полной точности"**.

В кратком предисловии к "Логико-философскому трактату" автор записал: "...Истинность высказанных здесь мыслей представляется мне неоспоримой и завершенной. Таким образом, я считаю, что поставленные проблемы в своих существенных чертах решены окончательно" [1]. Но со временем Витгенштейн понял: достигнутые им результаты несовершенны, и не потому, что вовсе неверны, а потому, что исследование опиралось на упрощенную, чрезмерно идеализированную картину мира и ее логического "образа" в языке. Тогда все его силы были отданы более реалистичному прагматическому подходу, предполагающему возможность все новых и новых прояснений и не рассчитанному на окончательный, заверченный итог, на полную логическую ясность.

Осознав просчеты своей философии логического анализа, Витгенштейн выступил с ее решительной критикой в главном труде позднего периода "Философские исследования", опубликованном посмертно. Стремление к идеальному языку "заводит нас на гладкий лед, где отсутствует трение, стало быть, условия в каком-то смысле становятся идеальными, но именно поэтому мы не в состоянии двигаться. Мы хотим идти: тогда нам нужно трение. Назад, на грубую почву!" [2] - так формулировал он отход от прежних позиций. Разочаровавшись в идее абсолютного, или совершенного, логического языка, Витгенштейн обращается к обычному естественному языку, к реальной речевой деятельности людей.

1 Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. С. 4.

2 Там же. С. 126.

Считая, что сущность языка глубоко сокрыта, мы находимся, признается философ, во власти иллюзии. Мы ошибочно полагаем, что мышление окружено ореолом кристально чистого логического порядка, который должен быть общим миру и мышлению. На деле же **речевые акты совершаются в реальном мире**, предполагают реальные действия с реальными предметами. Согласно новому взгляду Витгенштейна, язык - такая же часть нашей жизнедеятельности, как еда, ходьба и т.п. И потому он призывает не мудрить с употреблением слов "язык", "мир", "опыт": оно должно быть таким же простым, как употребление слов "стол", "дверь", "лампа".

Спустившись с идеальных логических высот на грешную землю, продолжает философ, мы сталкиваемся с такой картиной. В мире живут реальные люди. Из их разнообразной совокупной деятельности складывается социальная жизнь. Общение, взаимопонимание людей в процессе их деятельности осуществляется с помощью языка. Люди пользуются

языком для достижения различных целей. В отличие от своей прежней позиции, Витгенштейн больше не считает язык обособленным и противостоящим миру его отражением. Он рассматривает язык с совершенно иных позиций: как речевую коммуникацию, неразрывно связанную с конкретными целями людей в конкретных обстоятельствах, в разнообразных формах социальной практики. Иначе говоря, язык мыслится теперь как часть самого мира, как "форма социальной жизни". Отсюда необходимыми условиями коммуникации, естественно, признаются два взаимосвязанных процесса: понимание языка и его употребление.

Акцент на употреблении языка в множестве конкретных ситуаций подчеркивает его функциональное многообразие. Нужно в корне преодолеть представление, считает Витгенштейн, что язык всегда функционирует одинаково и всегда служит одной и той же цели: передавать мысли о вещах, фактах, событиях. Философ теперь всячески подчеркивает чрезвычайное многообразие реальных употреблений языка: вариации значений, полифункциональность выражений, богатейшие смыслообразующие, экспрессивные (выразительные) и другие возможности языка.

Одной из существенных особенностей этой лингвистической философии стал отказ от единой, основополагающей логической формы языка. В "Философских исследованиях" подчеркивается многообразие употреблений "символов", "слов", "предложений" и отсутствие единой логической основы разнообразного мыслительно-речевого поведения людей. Принимается, что каждый вид деятельности подчиняется своей собственной "логике".

Витгенштейн трактует теперь язык не как противопоставленный миру его логический "двойник", а как набор многообразных практик или "форм жизни". Философ разъясняет, что все привычные действия языка (приказы, вопросы, рассказы и прочие) - часть нашей естественной истории. Язык понимается как живое явление, бытующее лишь в действии, практике коммуникации (общения). Для того чтобы вдохнуть жизнь в знаки языка, вовсе не нужно всякий раз добавлять к ним нечто духовное: жизнь знаку дает его применение. Таким образом значение знака толкуется как способ его употребления. Этот подход характеризуют как функционально-деятельный.

При таком подходе базовыми структурами языка считаются уже не элементарные предложения, соотнесенные с "атомарными" событиями, а более или менее родственные друг другу подвижные функциональные системы языка, его практики. Витгенштейн назвал их языковыми играми. Идея языковых игр стала принципом уяснения все новых практик людей в сочетании с обслуживающими их типами языка. Понятие языковой игры, хотя оно и не очерчено четко и определенно, - ключевое в философии позднего Витгенштейна. В его основу положена аналогия между поведением людей в играх (карты, шахматы, футбол и другие) и в разных видах жизненной практики - реальных действиях, в которые вплетен язык. Игры предполагают заранее выработанные комплексы правил, задающих возможные "ходы" или логику действия. Витгенштейн разъясняет: понятия игры и правил связаны тесно, но не жестко. Игра без правил - не игра; при резком, бессистемном изменении правил она парализуется. Но игра, подчиненная чрезмерно жестким правилам, - тоже не игра: игры немислимы без неожиданных поворотов, вариаций, творчества.

Под языковыми играми понимаются, таким образом, модели работы языка, методика анализа его в действии. Этот новый метод анализа призван дифференцировать сложную картину применений языка, различать многообразие его "инструментов" и выполняемых

функций. Это предусматривает различение типов, уровней, аспектов, смысловых вариаций в практике использования естественного языка в реальных условиях. А все это требует умения упрощать сложное, выявлять в нем элементарные образцы. Языковые игры - это более простые способы употребления знаков, чем те, какими мы применяем знаки нашего в высшей степени сложного повседневного языка, пояснял Витгенштейн. Их назначение - дать ключ к пониманию более зрелых и нередко неузнаваемо видоизмененных форм речевой практики.

5. Дальнейшее развитие аналитической философии

Логико-философские идеи Рассела стали программными для разработки концепций логического позитивизма (или логического эмпиризма). Рассел признавался, что среди последователей Д. Юма в XX веке он больше всего симпатизирует именно этому направлению. Со своей стороны теоретики Венского кружка, активно разрабатывавшие проблемы логического анализа науки, высоко ценили работы Рассела и опирались на них. Настольной же книгой для них стал "Логико-философский трактат" Витгенштейна.

Девиз Рассела о логике как сущности философии был воспринят в Венском кружке и его филиалах весьма серьезно. Это недвусмысленно выразил Р. Карнап, выдвинувший кредо: "На место не поддающегося распутыванию комплекса проблем, который обычно называли философией, вступает логика науки". Теоретики логического позитивизма (Р. Карнап, Х. Рейхенбах, К. Г. Гемпель и другие) продуктивно занимались исследованием логики науки. Философия же для них не была главным делом, она служила лишь общему обоснованию их специально-научных разработок в области логического синтаксиса, семантики научного языка и других проблем. Анализ использовался главным образом как средство решения задач обоснования науки и синтеза (унификации) научного знания. Со временем исследование в русле логического позитивизма приняло все более специальный характер, дав ценные научные результаты (в области логического синтаксиса, логической семантики, вероятностной логики и других). Логико-методологические исследования познания в работах У. Куайна, Г. Н. Гудмена, Н. Решера (США) и других - тоже не столько философские, сколько общенаучные: главным ориентиром и ценностью в них выступает наука, что в значительной мере и выводит полученные результаты за рамки собственно философии.

На основе работ позднего Витгенштейна в 1930-1940-е годы в Великобритании формируется философия лингвистического анализа, или анализа обычного языка. В эти годы Витгенштейн устно излагал свою новую концепцию ученикам. Имели хождение записи его лекций - "Голубая и коричневая книги". Это был исходный вариант его "Философских исследований". С 30-х годов здесь же в работах Г. Райла, Дж. Уисдома, Дж. Остина и других получают развитие идеи, созвучные мыслям Витгенштейна. Как и для последнего, главный предмет их интереса - сама философия. Они хорошо чувствуют специфику философских проблем, их теснейшую связь с механизмами реально работающего естественного языка, ясно понимают их принципиальное отличие от проблем науки. Большое внимание в их работах уделяется глубоко исследованной Витгенштейном теме дезориентирующего влияния языка на человеческое мышление.

Если на базе логического позитивизма были созданы добротные труды по современной логике, то на основе лингвистической философии сформировалась исследовательская программа теоретической лингвистики. В этом проявилась одна из важных функций

философии - постановка и первоначальная проработка новых проблем с последующей их передачей науке. Но в аналитической философии XX века мы находим и важные собственно философские достижения: осмысление тесной связи человеческого опыта с речевой коммуникацией, схемами языка, новое понимание на этой основе специфики философской мысли, философских проблем. Первостепенное значение для развития этих представлений имели идеи Л. Витгенштейна. Большая часть трудов философа издается в 1950-1970-е годы, и работа эта еще не завершена. Продолжается освоение его необычных текстов, их комментирование и обсуждение. Может быть, именно с этим обстоятельством связано нарастающее влияние идей и методов аналитической философии.

Идеи аналитической философии повлияли на современную философскую мысль во многих странах. Постепенно это направление превратилось в широкое международное течение, позиции которого в настоящее время наиболее сильны в англоязычных регионах мира.

Глава 4

Философия науки: от логического позитивизма к эпистемологическому анархизму

- Предмет философии науки
- Логический позитивизм
- Фальсификационизм (К. Поппер)
- Концепция научных революций (Т. Кун)
- Методология научно-исследовательских программ (И. Лакатос)
- Эпистемологический анархизм (П. Фейерабенд)

1. Предмет философии науки

Философией науки обычно называют ту ветвь аналитической философии, которая занимается изучением науки и претендует на научную обоснованность своих выводов.

Не секрет, что жизнь современного человека в значительной степени связана с достижениями науки и техники. Ежедневно люди пользуются холодильниками и телевизорами, компьютерами и сотовыми телефонами, ездят на автомобилях, летают на самолетах; общество избавилось от холеры и оспы - болезней, которые когда-то опустошали целые селения; человек высадился на Луну и теперь готовит научные экспедиции на другие планеты Солнечной системы. В настоящее время нет практически ни одной сферы человеческой деятельности, где можно было бы обойтись без использования научного знания, и поэтому дальнейший прогресс человечества многие люди тесно увязывают с новыми научно-техническими достижениями.

Такое огромное влияние науки на жизнедеятельность современного человека заставило философов обратить внимание на саму науку и сделать ее предметом своих размышлений.

Что такое наука? Чем отличается научное знание от мифологических и религиозных представлений о мире? В чем ценность науки? Как она развивается? Какими методами пользуются ученые для достижения своих результатов?

Попытки найти ответ на эти и многие другие вопросы, связанные с пониманием науки как особой сферы человеческой деятельности, привели к возникновению особого направления - философии науки, которая сформировалась в XX веке на стыке самой науки, ее истории и собственно философии.

Разумеется, трудно указать тот момент, когда философия науки оформляется как особая область философии. Рассуждения о специфике научного знания и методов науки можно найти еще в работах Ф. Бэкона и Р. Декарта - первых представителей философии Нового времени. Каждый философ XVII-XIX веков, размышлявший над проблемами теории познания, обращал свой взор так или иначе на науку и ее методы. Однако все это время рассмотрение науки осуществлялось в рамках теоретико-познавательного анализа. Лишь постепенно научное познание (в трудах О. Конта, Дж. С. Милля, Э. Маха) становится главным предметом теории познания, а А. Пуанкаре, П. Дюгем (Дюэм), Б. Рассел уже специально анализируют структуру науки и ее методы. Но только логический позитивизм в начале XX века четко разграничил научное и обыденное познание и провозгласил науку единственной сферой человеческой деятельности, вырабатывающей обоснованное знание. И именно тогда изучение науки было впервые отчетливо отделено от исследования общих проблем познания.

Однако прежде чем приступить к исследованию науки и пытаться давать ответы на вопросы, касающиеся научного знания, необходимо иметь определенное представление о том, что такое человеческое познание вообще, какова его природа и социальные функции, его связь с производственной практикой и т.п. Ответы на эти вопросы дает философия, и в частности такой ее раздел, как теория познания, причем различные философские направления обычно предлагают разные ответы. Поэтому каждый философ науки с самого начала отталкивается от той или иной философской системы.

Кроме того, современная наука слишком обширна, чтобы один исследователь мог охватить ее всю целиком. Отсюда каждый философ науки избирает для изучения и анализа какие-то отдельные научные дисциплины, например математику, физику, химию или биологию, а иногда и просто отдельные научные теории. Обычно этот выбор определяется его философскими предпочтениями или случайностями его образования.

Если принять во внимание, что представители философии науки могут быть сторонниками различных философских направлений и в своих исследованиях ориентироваться на разные научные дисциплины и их историю, то сразу же станет ясно, почему они зачастую приходят к выработке очень разных представлений о науке. Конкретно это проявляется в том, что в философии науки существует множество различных методологических концепций, которые дают систематизированные и логически согласованные ответы на указанные выше вопросы о природе науки и ее методах.

Так, в конце XIX-начале XX века широкой известностью пользовались методологические концепции, созданные австрийским физиком и философом-позитивистом Э. Махом, французским математиком А. Пуанкаре, французским физиком П. Дюгемом (Дюэмом). С конца 20-х годов XX века почти всеобщее признание получила методологическая концепция логического позитивизма. Во второй половине XX века выступили со своими методологическими концепциями такие философы и ученые, как К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд и многие другие.

2. Логический позитивизм

В 1922 году на кафедре натуральной философии Венского университета, которую после смерти Э. Маха возглавил профессор М. Шлик, собралась группа молодых ученых, поставивших перед собой смелую цель - реформировать науку и философию. Эта группа вошла в историю под именем Венского кружка. В нее входили сам М. Шлик, Р. Карнап (вскоре ставший признанным лидером нового направления), О. Нейрат, Г. Фейгль, В. Дубислав и другие. После прихода к власти в Германии нацистской партии члены кружка и их сторонники в Берлине, Варшаве и других научных центрах континентальной Европы постепенно эмигрировали в Англию и США, что способствовало распространению их взглядов в этих странах.

Философско-методологическая концепция Венского кружка получила наименование "логический позитивизм" или "неопозитивизм", поскольку его члены вдохновлялись как позитивистскими идеями О. Конта и Э. Маха, так и достижениями символической логики, разработанной Г. Фреге, Б. Расселом и А. Н. Уайтхедом, причем в логике неопозитивисты увидели тот инструмент, который должен был стать основным средством методологического анализа науки.

Фундаментальные идеи своей концепции неопозитивисты заимствовали из "Логико-философского трактата" Л. Витгенштейна, который в ранний период своего творчества онтологизировал структуру языка той логической системы, которая была создана Г. Фреге, Б. Расселом и А. Н. Уайтхедом. Витгенштейн полагал, что поскольку язык логики состоит из простых, или атомарных, предложений, которые с помощью логических связей могут соединяться в сложные, молекулярные, предложения, то и реальность состоит из атомарных фактов, которые могут объединяться в молекулярные факты. Атомарные факты причинно никак не связаны друг с другом, поэтому в мире нет никаких закономерных связей.

Поскольку действительность представляет собой лишь различные комбинации элементов одного уровня - фактов, постольку и наука должна быть не более чем комбинацией предложений, отображающих факты и их различные сочетания. Все, что претендует на выход за пределы этого "одномерного" мира фактов, все, что апеллирует к причинным связям фактов или к глубинным сущностям, изгоняется из науки. Конечно, в языке науки очень много предложений, которые непосредственно как будто не отображают фактов. Но это обусловлено тем, что используемый в науке естественный язык - будь то немецкий, английский или какой-нибудь еще - искажает мысли. Поэтому в языке науки, как и в повседневном языке, так много бессмысленных предложений - предложений, которые действительно не говорят о фактах. Для выявления и отбрасывания таких бессмысленных предложений требуется логический анализ языка науки. Такой анализ и должен стать главным делом философов.

Эти идеи Витгенштейна были подхвачены и переработаны членами Венского кружка, которые заменили его онтологию следующими теоретико-познавательными принципами.

1. Всякое знание - это знание о том, что дано человеку в чувственном восприятии. Атомарные факты Витгенштейна логические позитивисты заменили чувственными восприятиями субъекта и комбинациями этих чувственных восприятий. Как и атомарные факты, отдельные чувственные восприятия не связаны между собой. У Витгенштейна мир - это калейдоскоп фактов, а у логических позитивистов мир оказывается

калейдоскопом чувственных восприятий. Вне чувственных восприятий нет никакой реальности, во всяком случае ученые ничего не могут сказать о ней. Таким образом, всякое знание может относиться только к чувственным восприятиям.

2. То, что дано в чувственном восприятии, мы можем знать с абсолютной достоверностью. Структура предложений у Витгенштейна совпадала со структурой факта, поэтому истинное предложение было абсолютно истинным, поскольку оно не только верно описывало некоторое положение дел, но и в своей структуре "показывало" структуру этого положения дел. Поэтому истинное предложение не могло быть ни изменено, ни отброшено. Логические позитивисты заменили атомарные предложения Витгенштейна протокольными предложениями, выражающими чувственные восприятия субъекта. Истинность протокольного предложения, выражающего то или иное восприятие, для субъекта также является несомненной.

3. Все функции знания сводятся к описанию чувственных данных. Если мир представляет собой комбинацию чувственных данных и знание может относиться только к чувственным данным, то оно сводится лишь к фиксации этих данных. Объяснение и предсказание исчезают. Объяснить чувственные данные можно было бы, только апеллируя к их источнику - внешнему миру. Логические позитивисты отказываются и от объяснения. Предсказание должно опираться на существенные связи явлений, на знание причин, управляющих их возникновением и исчезновением. Логические позитивисты отвергают существование таких связей и причин. Таким образом, остается только описание явлений, поиски ответов на вопрос "как?", а не "почему?".

Такова модель науки, предлагаемая логическим позитивизмом. Итак, в основе науки, по мнению неопозитивистов, лежат протокольные предложения, выражающие чувственные данные субъекта. Истинность этих предложений абсолютно достоверна и несомненна. Совокупность истинных протокольных предложений образует эмпирический уровень научного знания - его твердый базис.

Для методологической концепции логического позитивизма характерно резкое разграничение эмпирического и теоретического уровней знания. Однако первоначально логические позитивисты полагали, что все предложения науки - подобно протокольным предложениям - говорят о чувственных данных. Поэтому каждое научное предложение, считали они, можно свести к протокольным предложениям. Достоверность протокольных предложений передается всем научным предложениям, отсюда наука состоит только из достоверно истинных предложений.

С точки зрения логического позитивизма деятельность ученого в основном должна сводиться к двум процедурам: установлению протокольных предложений; изобретению способов объединения и обобщения этих предложений.

Научная теория мыслилась в форме пирамиды, на вершине которой находятся основные понятия, определения и постулаты; ниже располагаются предложения, логически выводимые из постулатов; вся пирамида опирается на совокупность протокольных предложений, обобщением которых она является. Прогресс науки выражается в построении таких пирамид и в последующем слиянии теорий, построенных в некоторой конкретной области науки, в более общие теории, которые, в свою очередь, объединяются в еще более общие и так далее, до тех пор, пока все научные теории и области не сольются в одну громадную систему - единую унифицированную науку. В этой примитивно-накопительной модели развития не происходит никаких потерь или

отступлений: каждое установленное протокольное предложение навечно ложится в фундамент науки; если некоторое предложение обосновано с помощью протокольных предложений, то оно прочно занимает свое место в пирамиде научного знания.

Первоначально модель науки и научного прогресса, построенная логическими позитивистами, была настолько искусственной и примитивной, настолько далекой от реальной науки и ее истории, что это бросалось в глаза даже самим ее создателям. Они предприняли попытки усовершенствовать эту модель, чтобы приблизить ее к реальной науке. В ходе этих попыток им пришлось постепенно отказываться от своих первоначальных установок. Однако, несмотря на все изменения и усовершенствования, модель науки логического позитивизма постоянно сохраняла некоторые особенности, обусловленные первоначальной наивной схемой. Это прежде всего выделение в научном знании некоторой твердой эмпирической основы; резкое противопоставление эмпирического и теоретического уровней знания; отрицательное отношение к философии и всему тому, что выходит за пределы эмпирического знания; абсолютизация логических методов анализа и построения научного знания; ориентация в истолковании природы научного знания на математические дисциплины и т.п.

Попытки устранить пороки методологической концепции, преодолеть трудности, обусловленные ошибочными теоретико-познавательными предпосылками, поглощали все внимание логических позитивистов, и они, в сущности, так и не дошли до реальной науки и ее методологических проблем. Правда, методологические конструкции неопозитивизма никогда и не рассматривались как отображение реальных научных теорий и познавательных процедур. В них скорее видели идеал, к которому должна стремиться наука. В последующем развитии философии науки по мере ослабления жестких методологических стандартов, норм и разграничительных линий происходит постепенный поворот от логики к истории науки. Методологические концепции начинают сравнивать не с логическими системами, а с реальными историческими процессами развития научного знания. По мере того как на формирование методологических концепций начинает оказывать влияние история науки, изменяется и проблематика философии науки. Анализ языка и статичных структур отходит на второй план.

Важную роль в этом повороте сыграл К. Поппер. И хотя сам он провел молодые годы в Вене и первоначально был весьма близок к членам Венского кружка как по стилю мышления, так и по обсуждаемой проблематике, его критика ускорила разложение логического позитивизма, а его оригинальные идеи привели к возникновению новой методологической концепции и оформлению нового течения в философии науки.

3. Фальсификационизм (К. Поппер)

Методологическая концепция Карла Рай-мунда Поппера (1902- 1994) получила название "фальсификационизм", так как ее основным принципом является принцип фальсифицируемости (опровержимости) положений науки. Что побудило Поппера положить именно этот принцип в основу своей методологии?

Во-первых, он руководствовался некоторыми логическими соображениями. Логические позитивисты заботились о верификации утверждений науки, то есть об их подтверждении эмпирическими данными. Они полагали, что такого обоснования можно

достигнуть посредством индуктивного метода - вывода утверждений науки из эмпирических предложений. Однако это оказалось невозможным, поскольку ни одно общее предложение нельзя вполне обосновать с помощью частных предложений. Частные предложения вполне могут лишь опровергнуть общие. Например, для верификации (подтверждения) общего предложения "Все деревья теряют листву зимой" нам нужно осмотреть миллиарды деревьев, в то время как опровергается это предложение всего лишь одним примером дерева, сохранившего листву среди зимы. Такая асимметрия между подтверждением и опровержением общих предложений и критика индукции как метода обоснования знания и привели Поппера к фальсификационизму.

Во-вторых, у него были и более глубокие - философские - основания для того, чтобы сделать фальсификационизм ядром своей методологии. Поппер верит в объективное существование физического мира и признает, что человеческое познание стремится к истинному описанию именно этого мира. Он даже готов согласиться с тем, что человек может получить истинное знание о мире. Однако Поппер отвергает существование критерия истины - критерия, который позволял бы нам выделять истину из всей совокупности наших убеждений. Даже если бы мы в процессе научного поиска случайно и натолкнулись на истину, то все равно не смогли бы с уверенностью знать, что это - истина. Ни непротиворечивость, ни подтверждаемость эмпирическими данными не могут, согласно Попперу, служить критерием истины. Любую фантазию можно представить в непротиворечивом виде, а ложные убеждения часто находят подтверждение. Пытаясь понять мир, люди выдвигают гипотезы, создают теории и формулируют законы, но они никогда не могут с уверенностью сказать, что из созданного ими - истинно. Единственное, на что они способны, - это обнаружить ложь в своих воззрениях и отбросить ее. Постоянно выявляя и отбрасывая ложь, они тем самым могут приблизиться к истине. Это оправдывает их стремление к познанию и ограничивает скептицизм. Можно сказать, что научное познание и философия науки опираются на две фундаментальные идеи: идею о том, что наука способна дать и дает нам истину, и идею о том, что наука освобождает нас от заблуждений и предрассудков. Поппер отбросил первую из них и положил в основу своей методологии - вторую.

Попытаемся теперь понять смысл важнейших понятий попперовской концепции - понятий фальсифицируемости и фальсификации.

Подобно логическим позитивистам Поппер противопоставляет теорию эмпирическим предложениям. К числу последних он относит единичные предложения, описывающие факты, например: "Здесь стоит стол", "10 февраля 1998 года в Москве шел снег" и т.п. Совокупность всех возможных эмпирических, или, как предпочитает говорить Поппер, базисных, предложений образует некоторую эмпирическую основу науки, в которую входят и не совместимые между собой базисные предложения. Научная теория, считает Поппер, всегда может быть выражена в виде совокупности общих утверждений типа: "Все тигры полосаты", "Все рыбы дышат жабрами" и т.п. Утверждения подобного рода можно выразить в эквивалентной форме: "Неверно, что существует неполосатый тигр". Поэтому всякую теорию можно рассматривать как запрещающую существование некоторых фактов или как говорящую о ложности некоторых базисных предложений. Например, наша "теория" утверждает ложность базисных предложений типа: "Там-то и там-то имеется неполосатый тигр". Вот эти базисные предложения, запрещаемые теорией, Поппер и называет потенциальными фальсификаторами теории. Фальсификаторами - потому, что если запрещаемый теорией факт имеет место и описывающее его базисное предложение истинно, то теория считается опровергнутой.

Потенциальными - потому, что эти предложения могут фальсифицировать теорию, но лишь в том случае, когда будет установлена их истинность. Отсюда понятие фальсифицируемости определяется следующим образом: "теория фальсифицируема, если класс ее потенциальных фальсификаторов не пуст" [1].

1 Поппер К. Р. Логика научного исследования // Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 115.

Фальсифицированная теория должна быть отброшена. Поппер решительно настаивает на этом. Она обнаружила свою ложность, поэтому мы не можем сохранять ее в своем знании. Всякие попытки в этом направлении могут привести лишь к задержке в развитии познания, к догматизму в науке и потере ею своего эмпирического содержания.

"Проблему нахождения критерия, который дал бы нам в руки средства для выявления различия между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой, логикой и "метафизическими" системами - с другой, я называю, - говорил Поппер, - проблемой демаркации" [1].

При этом Поппер отверг индукцию и верифицируемость в качестве критерия демаркации. Их защитники видят характерную черту науки в обоснованности и достоверности, а особенность ненауки, скажем метафизики, - в недостоверности и ненадежности. Однако полная обоснованность и достоверность в науке недостижимы, а возможность частичного подтверждения не помогает отличить науку от ненауки: например, учение астрологов о влиянии звезд на судьбы людей подтверждается громадным эмпирическим материалом. Подтвердить можно все, что угодно, - это еще не свидетельствует о научности. То, что некоторое утверждение или система утверждений говорят о физическом мире, проявляется не в подтверждаемости их опытом, а в том, что опыт может их опровергнуть. Если система опровергается с помощью опыта, значит, она приходит в столкновение с действительным положением дел, но это как раз и свидетельствует о том, что она что-то говорит о мире. Исходя из этих соображений, Поппер в качестве критерия демаркации принимает фальсифицируемость, то есть эмпирическую опровержимость теории: "Эмпирическая система должна допускать опровержение путем опыта" [2].

Поппер соглашается с тем, что ученые стремятся получить истинное описание мира и дать истинные объяснения наблюдаемым фактам. Однако, по его мнению, эта цель актуально недостижима, и мы способны лишь приближаться к истине. Научные теории представляют собой лишь догадки о мире, необоснованные предположения, в истинности которых мы никогда не можем быть уверены: "С развиваемой нами здесь точки зрения все законы и теории остаются принципиально временными, предположительными или гипотетическими даже в том случае, когда мы чувствуем себя неспособными сомневаться в них" [3]. Эти предположения невозможно верифицировать, их можно лишь подвергнуть проверкам, которые рано или поздно выявят ложность этих предположений.

Важнейшим, а иногда и единственным методом научного познания долгое время считали индуктивный метод. Согласно индуктивистской методологии научное познание начинается с наблюдений и констатации фактов. После того как факты установлены, мы приступаем к их обобщению и выдвигению теории. Теория рассматривается как обобщение фактов и поэтому считается достоверной. Правда, еще Д. Юм заметил, что

общее утверждение нельзя вывести из фактов, и поэтому всякое индуктивное обобщение недостоверно. Так возникла проблема оправдания индуктивного вывода: что позволяет нам от фактов переходить к общим утверждениям? Осознание неразрешимости этой проблемы и уверенность в гипотетичности (предположительности) всякого человеческого знания привели Поппера к отрицанию индуктивного метода познания вообще. "Индукция, - утверждает он, - то есть вывод, опирающийся на множество наблюдений, представляет собой миф. Она не является ни психологическим фактом, ни фактом обыденной жизни, ни фактом научной практики" [4].

1 Поппер К. Р. Логика научного исследования // Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. С. 55.

2 Там же. С. 63.

3 Поппер К. Р. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Там же. С. 269.

4 Там же. С. 271-272.

В своем познании действительности человек всегда опирается на определенные верования, ожидания, теоретические предпосылки; процесс познания начинается не с наблюдений, а с выдвижения догадок, предположений, объясняющих мир. Свои догадки мы соотносим с результатами наблюдений и отбрасываем их после фальсификации, заменяя новыми догадками. Пробы и ошибки - вот из чего складывается, считает Поппер, метод науки. Для познания мира, утверждает он, "у нас нет более рациональной процедуры, чем метод проб и ошибок - предположений и опровержений: смелое выдвижение теорий, стремление сделать все возможное для того, чтобы показать ошибочность этих теорий, и временное их признание, если наша критика оказывается безуспешной" [1]. Метод проб и ошибок характерен не только для научного, но и для всякого познания вообще. И амеба, и Эйнштейн пользуются им в своем познании окружающего мира, говорит Поппер. Более того, метод проб и ошибок является не только методом познания, но и методом всякого развития. Природа, создавая и совершенствуя биологические виды, действует методом проб и ошибок. Каждый отдельный организм - это очередная проба; успешная проба выживает, дает потомство; неудачная проба устраняется как ошибка.

1 Поппер К. Р. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. С. 268-269.

Итогом и концентрированным выражением фальсификационизма является схема развития научного знания, принимаемая Поппером. Как мы уже отмечали, фальсификационизм был порожден глубоким философским убеждением Поппера в том, что у нас нет никакого критерия истины и мы способны обнаружить и выделить лишь ложь. Из этого убеждения естественно следует: понимание научного знания как набора догадок о мире - догадок, истинность которых установить нельзя, но можно обнаружить их ложность; критерий демаркации: лишь то знание научно, которое фальсифицируемо; метод науки: пробы и ошибки.

Научные теории рассматриваются Поппером как необоснованные догадки, которые мы стремимся проверить, с тем чтобы обнаружить их ошибочность. Фальсифицированная теория отбрасывается как негодная проба, не оставляющая после себя следов. Сменяющая ее теория не имеет с ней никакой связи, напротив, новая теория должна

максимально отличаться от старой теории. Развития в науке нет, признается только изменение: сегодня вы вышли из дома в пальто, но на улице жарко; завтра вы выходите в рубашке, но льет дождь; послезавтра вы вооружаетесь зонтиком, однако на небе - ни облачка, и вы никак не можете привести свою одежду в соответствие с погодой. Даже если однажды вам это удастся, все равно, утверждает Поппер, вы этого не поймете и останетесь недовольны. Вот упрощенный очерк фальсификационистской методологии Поппера.

Поппер внес большой вклад в философию науки. Прежде всего он намного раздвинул ее границы. Логические позитивисты сводили методологию к анализу структуры знания и его эмпирическому оправданию. Поппер основной проблемой философии науки сделал проблему изменения знания - анализ выдвижения, формирования, проверки и смены научных теорий. Переход от анализа структуры к анализу изменения знания существенно обогатил проблематику философии науки. Еще более важно то, что методологический анализ изменения знания потребовал обращения к реальным примерам истории науки. Сам Поппер, особенно в начальный период своего творчества, еще в значительной мере ориентируется на логику, но его ученики и последователи уже широко используют историю науки в своих методологических исследованиях. Обращение к реальной истории быстро показало существенные недостатки методологии Поппера, однако развитие философии науки после крушения логического позитивизма в значительной степени было связано с критикой и разработкой идей Поппера.

4. Концепция научных революций (Т. Кун)

Обращение Поппера к проблемам изменения знания подготовило почву для поворота философии науки к истории научных идей и концепций. Однако построения самого Поппера все еще носили умозрительный характер и их источником оставались логика и некоторые теории математического естествознания. Первой методологической концепцией, получившей широкую известность и опиравшейся на изучение истории науки, была концепция американского историка и философа науки Томаса Куна (1922-1996). Он готовил себя для работы в области теоретической физики, однако еще в аспирантуре с удивлением обнаружил, что те представления о науке и ее развитии, которые господствовали в конце 40-х годов в Западной Европе и США, очень сильно расходятся с реальным историческим материалом. Это открытие подстегнуло его к более глубокому изучению истории науки. Рассматривая, как фактически происходило установление новых фактов, выдвижение и признание новых научных теорий, Кун постепенно пришел к собственному оригинальному представлению о науке. Это представление он выразил в принесшей ему большую известность книге "Структура научных революций" (1962).

Важнейшим понятием концепции Куна является понятие парадигмы. Его содержание так и осталось не до конца понятным, однако при первом приближении можно сказать, что парадигма есть совокупность научных положений, которые в определенный период времени признаются всем научным сообществом. Парадигмой можно назвать одну или несколько фундаментальных теорий, получивших всеобщее признание и в течение некоторого времени направляющих научное исследование. Примерами подобных парадигмальных теорий являются физика Аристотеля, геоцентрическая система мира Клавдия Птолемея, механика и оптика И. Ньютона, кислородная теория А. Лавуазье, электродинамика Дж. Максвелла, теория относительности А. Эйнштейна, теория

строения атома Н. Бора и т.д. Таким образом, парадигма воплощает в себе бесспорное, общепризнанное на данный момент времени научное знание об исследуемой области явлений природы.

Однако, говоря о парадигме, Кун имеет в виду не одно лишь знание, выраженное в законах и принципах. Ученые, создавая ту или иную парадигму, не только формулируют некоторую теорию или закон, но и предлагают решение одной или нескольких важных научных проблем и тем самым дают образцы того, как следует решать проблемы. Оригинальные решения создателей парадигмы в очищенном от случайностей и усовершенствованном виде в дальнейшем входят в учебники, по которым будущие ученые усваивают свою науку. Усваивая в процессе обучения эти классические образцы решения научных проблем, будущий ученый глубже постигает основоположения своей науки, обучается применять их в конкретных ситуациях и овладевает специальной техникой изучения тех природных явлений, которые образуют предмет данной научной дисциплины. Итак, парадигма (по-гречески *paradeigma* - образец, пример для подражания) предлагает для научного исследования набор образцов решения проблем, в чем и заключается ее важнейшая функция. Наконец, задавая определенное видение мира, парадигма очерчивает круг имеющих смысл и подлежащих решению проблем, и все, что не попадает в данный круг, с точки зрения сторонников парадигмы, рассмотрения не заслуживает. Поэтому она определяет, какие в принципе факты могут быть получены в результате эмпирического исследования - не конкретные результаты, но тип фактов.

С понятием парадигмы очень тесно связано понятие научного сообщества. Более того, в некотором смысле эти понятия синонимичны. В самом деле, что такое парадигма? Она представляет собой некоторый взгляд на мир, принимаемый научным сообществом. А что такое научное сообщество? Оно представляет собой группу людей, объединенных верой в одну парадигму.

Науку, развивающуюся в рамках общепризнанной парадигмы, Кун называет нормальной, полагая, что именно такое состояние является для нее обычным и наиболее характерным. В отличие от Поппера, считавшего, что ученые постоянно думают, как бы опровергнуть существующие и признанные теории, и с этой целью стремятся к постановке опровергающих экспериментов, Кун убежден, что в реальной научной практике ученые почти никогда не сомневаются в истинности основоположений своих теорий и даже не ставят на повестку дня вопроса об их проверке. "Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы и к созданию таких теорий другими. Напротив, исследование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает" [1].

1 Кун Т. Структура научных революций. М., 1979. С. 45-46.

Чтобы подчеркнуть особый характер проблем, разрабатываемых учеными в нормальный период развития науки, Кун называет их "головоломками", сравнивая процесс их решения с разгадыванием кроссвордов или с составлением картинок из раскрашенных кубиков. Кроссворд или головоломка характеризуются тем, что для них существует гарантированное решение, которое может быть получено некоторым предписанным путем. Пытаясь сложить картинку из кубиков, вы знаете, что такая картинка существует. При этом вы не имеете права изобретать собственную картинку или же складывать кубики как вам захочется, хотя бы в результате и получались более интересные, с вашей

точки зрения, изображения. Вам необходимо сложить кубики вполне определенным образом и в результате получить предписанное изображение. Точно такой же характер носят проблемы нормальной науки. Парадигма гарантирует, что их решение существует, и она же задает допустимые методы и средства отыскания этих решений.

До тех пор, пока решение головоломок протекает успешно, парадигма выступает как надежный инструмент познания: увеличивается количество установленных фактов, повышается точность измерений, открываются новые законы, короче говоря, происходит процесс накопления знания. Однако вполне может случиться так - и случается, - что некоторые задачи-головоломки, несмотря на все усилия ученых, так и не поддаются решению; например, предсказания теории постоянно расходятся с экспериментальными данными. Сначала на это не обращают внимания, поскольку лишь в воображении Поппера стоит только ученому зафиксировать расхождение теории с фактом, как он сразу же подвергает сомнению теорию. В действительности же ученые всегда надеются на то, что со временем противоречие будет устранено и головоломка разрешится. Но однажды ими может быть осознано, что данная проблема неразрешима средствами существующей парадигмы, и дело здесь не в каких-то индивидуальных способностях того или иного ученого, не в повышении точности приборов, а в принципиальной неспособности самой парадигмы ее решить. Такую проблему Кун называет аномалией.

До тех пор, пока аномалий немного, ученые не слишком о них беспокоятся. Однако разработка данной парадигмы со временем приводит к росту числа аномалий. Совершенствование приборов, повышение точности наблюдений и измерений, строгость понятийных средств - все это ведет к тому, что расхождения между предсказаниями парадигмы и фактами, которые ранее не могли быть замечены и осознаны, теперь фиксируются и осознаются как проблемы, требующие решения. Попытки справиться с этими проблемами за счет введения в парадигму новых теоретических предположений нарушают ее стройность и связность, делают ее расплывчатой и рыхлой.

Доверие к парадигме падает. Ее неспособность справиться с возникающими проблемами свидетельствует о том, что она уже не может служить инструментом успешного решения головоломок. Наступает состояние, которое Кун именует кризисом. Ученые оказываются перед лицом множества нерешенных проблем, необъясненных фактов и экспериментальных данных. У многих из них господствовавшая недавно парадигма уже не вызывает доверия, и они начинают искать новые теоретические средства, которые, возможно, окажутся более успешными. Уходит то, что ранее объединяло ученых, - парадигма. Научное сообщество распадается на несколько групп, одни из которых продолжают верить в парадигму, другие - выдвигают гипотезы, претендующие на роль новой парадигмы. Нормальное исследование замирает. Наука, по сути дела, перестает функционировать. Только в период кризиса, полагает Кун, ученые ставят эксперименты, направленные на проверку и отсев конкурирующих теорий.

Период кризиса заканчивается, когда одна из предложенных гипотез доказывает свою способность справиться с существующими проблемами, объяснить непонятные факты и благодаря этому привлекает на свою сторону большую часть ученых. Она приобретает статус новой парадигмы. Научное сообщество восстанавливает свое единство. Такую смену парадигм Кун и называет научной революцией.

Итак, модель развития науки у Куна выглядит следующим образом: нормальная наука, развивающаяся в рамках общепризнанной парадигмы; рост числа аномалий, приводящий в конечном итоге к кризису; научная революция, означающая смену парадигмы.

Накопление знаний, совершенствование методов и инструментов, расширение сферы практических приложений, то есть все то, что можно назвать прогрессом, совершается только в период нормальной науки. Научная революция приводит к отбрасыванию того, что было получено на предыдущем этапе, и работа науки начинается как бы заново, на пустом месте. Таким образом, в целом развитие науки носит прерывистый характер: периоды прогресса и накопления знания разделены революционными провалами, разрывами ткани науки.

Следует признать, что Кун предложил весьма смелую и побуждающую к размышлениям концепцию. Конечно, трудно отказаться от мысли, что наука прогрессирует в своем историческом развитии, что знания ученых и человечества об окружающем мире растут и углубляются, однако после работ Куна уже нельзя не замечать тех проблем, с которыми связана идея научного прогресса. Уже нельзя простодушно считать, что одно поколение ученых передает свои достижения следующему поколению, которое их приумножает. Теперь мы обязаны ответить на такие вопросы: как осуществляется преемственность между старой и новой парадигмой? Что и в каких формах передает старая парадигма новой? Как осуществляется общение между сторонниками разных парадигм? Как возможно сравнение парадигм? Заслуга концепции Куна состоит в том, что она стимулировала интерес к этим проблемам и содействовала выработке более глубокого понимания процессов развития науки.

Под влиянием работ Поппера и Куна философы науки чаще стали обращаться к истории научных идей, стремясь обрести там твердую почву для своих методологических построений. Казалось, что история может послужить более прочным основанием для методологических концепций, нежели теория познания, эпистемология, психология или логика. Но надежды не оправдались: поток истории размыл методологические схемы, правила, стандарты, сделал относительными все принципы философии науки. В конечном итоге была подорвана надежда на то, что философия науки способна адекватно описать структуру и развитие научного знания, иначе говоря, выполнить ту задачу, которая перед ней была поставлена.

5. Методология научно-исследовательских программ (И. Лакатос)

Как уже отмечалось, философия науки К. Р. Поппера, поставившая в центр внимания проблематику развития научного знания, должна была соотнести свои выводы с реальной практикой научного исследования в ее историческом развитии. Вскоре обнаружилось, что предложенная им методологическая концепция, требующая немедленного отбрасывания теорий, если эти теории сталкиваются с опытными опровержениями, не соответствует тому, что происходит и происходило в науке. Это и привело ученика и критика Поппера Имре Лакатоса (1922-1974) к разработке "утонченного фальсификационизма" или, как чаще называют его концепцию, методологии научно-исследовательских программ.

В основе этой методологии лежит представление о развитии науки как истории возникновения, функционирования и чередования научно-исследовательских программ, представляющих собой связанную последовательность научных теорий. Эта последовательность, как правило, выстраивается вокруг некоторой фундаментальной теории, основные идеи, методы и предпосылки которой "усваиваются" интеллектуальной

элитой, работающей в данной области научного знания. Такую теорию Лакатос называет "жестким ядром" научно-исследовательской программы.

Жестким это "ядро" называется потому, что исследователям как бы запрещено что-либо менять в исходной теории, даже если они находят факты, вступающие с ней в противоречие. В этом случае они изобретают "вспомогательные гипотезы", которые примиряют теорию с фактами. Подобные гипотезы образуют "защитный пояс" вокруг фундаментальной теории, они принимают на себя удары опытных проверок и в зависимости от силы и количества этих ударов могут изменяться, уточняться или даже полностью заменяться другими гипотезами. Главная задача при этом обеспечить "прогрессивное движение" научного знания, движение ко все более широким и полным описаниям и объяснениям реальности. До тех пор, пока "жесткое ядро" научно-исследовательской программы выполняет эту задачу (и выполняет лучше, чем другие - альтернативные - системы идей и методов), оно представляет в глазах ученых огромную ценность. Поэтому они пользуются еще и так называемой "положительной эвристикой", то есть совокупностью предположений о том, как следует изменить или уточнить ту или иную гипотезу из "защитного пояса", какие новые "модели" (то есть условия применимости теории) нужны для того, чтобы программа могла работать в более широкой области наблюдаемых фактов. Одним словом, "положительная эвристика" - это совокупность приемов, с помощью которых можно и нужно изменять "опровержимую" часть программы, чтобы сохранить в неприкосновенности "неопровержимую" ее часть.

Если программа обладает хорошо развитой "положительной эвристикой", то ее развитие зависит не столько от обнаружения опровергающих фактов, сколько от внутренней логики самой программы. Например, научно-исследовательская программа И. Ньютона развивалась от простых моделей планетарной системы (система с фиксированным точечным центром - Солнцем - и единственной точечной планетой, система, состоящая из большего числа планет, но без учета межпланетных сил притяжения и др.) к более сложным (система, в которой Солнце и планеты рассматривались не как точечные массы, а как массивные и вращающиеся сферы, с учетом межпланетных сил и пр.). И это развитие происходило не как реакция на "контрпримеры", а как решение внутренних (формулируемых строго математически) проблем, например устранение конфликтов с третьим законом динамики или с запрещением бесконечных значений плотности тяготеющих масс.

Маневрируя эвристиками ("отрицательной" и "положительной"), исследователи реализуют творческий потенциал программы: то защищают ее плодотворное "жесткое ядро" от разрушительных эффектов различных эмпирических опровержений с помощью "защитного пояса" вспомогательных теорий и гипотез, то стремительно идут вперед, оставляя неразрешенные эмпирические проблемы, зато объясняя все более широкие области явлений, по пути исправляя ошибки и недочеты экспериментаторов, поспешно объявляющих о найденных "контрпримерах". До тех пор, пока это удается, научно-исследовательская программа находится в прогрессирующей стадии. Однако программа все-таки не "бессмертна". Рано или поздно наступает момент, когда ее творческий потенциал оказывается исчерпанным: развитие программы резко замедляется, количество и ценность новых моделей, создаваемых с помощью "положительной эвристики", падают, "аномалии" громоздятся одна на другую, нарастает число ситуаций, когда ученые тратят больше сил на то, чтобы сохранить в неприкосновенности "жесткое ядро" своей программы, нежели на выполнение той задачи, ради которой эта программа существует. Научно-исследовательская программа вступает в стадию своего "вырождения". Однако и тогда ученые не спешат расстаться с ней. Лишь после того, как

возникает и завоевывает умы новая научно-исследовательская программа, которая не только позволяет решить задачи, оказавшиеся не под силу "выродившейся" программе, но и открывает новые горизонты исследования, раскрывает более широкий творческий потенциал, она вытесняет старую программу.

В функционировании, росте и смене научно-исследовательских программ, считал Лакатос, проявляется рациональность науки. Его концепция научной рациональности выражается достаточно простым критерием: рационально действует тот исследователь, который выбирает оптимальную стратегию для роста эмпирического знания; всякая иная ориентация нерациональна или иррациональна.

Как уже было сказано, методологическая концепция Лакатоса по своему замыслу должна была максимально приблизить теоретические представления о научной рациональности к реальной истории науки. Сам Лакатос часто повторял, что "философия науки без истории науки пуста, история науки без философии науки слепа". Обращаясь к истории науки, методология науки обязана включить в модель научной рациональности такие факторы, как соперничество научных теорий, проблему выбора теорий и методов, проблему исторического признания или отвержения научных теорий. При этом всякая попытка "рациональной реконструкции" истории науки сталкивается с принципиальными трудностями.

Когда критерии научной рациональности "накладываются" на процессы, происходящие в реальной научной истории, неизбежно происходит обоюдная критика: с одной стороны, схема "рациональной реконструкции" истории неизбежно оказывается слишком тесной, узкой, неполной, оставляющей за своими рамками множество фактов, событий, мотивов и т.д., имевших несомненное и важное значение для развития научной мысли; с другой стороны, история науки, рассмотренная сквозь призму этой схемы, выглядит нерациональной именно в тех своих моментах, которые как раз и обладают этим значением.

Рассмотрим следующую ситуацию. Согласно критерию рациональности, выводимому из методологии Лакатоса, прогрессивное развитие научно-исследовательской программы обеспечивается приращением эмпирического содержания новой теории по сравнению с ее предшественницами. Это означает, что новая теория должна обладать большей способностью предсказывать ранее неизвестные факты в сочетании с эмпирическим подтверждением этих новых фактов. Если же новая теория справляется с этими задачами не лучше, а порой даже хуже старой, то ее введение не является прогрессивным изменением в науке и не отвечает критерию рациональности. Но в науке очень часто происходят именно такие изменения, причем нет сомнения, что только благодаря им и могли произойти серьезнейшие, даже революционные прорывы к новому знанию.

Например, теория Коперника, значение которой для науки никто не может оспорить, решала многие эмпирические проблемы современной ей астрономии не лучше, а хуже теории Птолемея. Астрономическая концепция Кеплера действительно позволяла объяснить некоторые важные факты и решить проблемы, возникшие в Коперниковой картине Солнечной системы, однако и она значительно уступала в точности, а главное, в последовательности объяснений птолемеевской теории. Кроме того, объяснение многих явлений в теории Кеплера было связано не с научно-эмпирическими, а с метафизическими и теологическими предпосылками (иначе говоря, "жесткое ядро"

кеплеровской научно-исследовательской программы было чрезвычайно "засорено" ненаучными положениями). Подобными примерами наполнена история не только ранних стадий развития научного исследования, но и вполне современной нам науки.

Однако если признать, что история науки, какими бы причудливыми путями она ни развивалась, всегда должна рассматриваться как история научной рациональности, само понятие научной рациональности как бы теряет свои точные очертания и становится чем-то текучим, а по большому счету и ненужным. Лакатос, будучи убежденным рационалистом, понимал эту опасность и стремился оградить теорию научной рациональности от чрезмерного воздействия на нее исторического подхода. Он предлагал различать "внутреннюю" и "внешнюю" историю науки: первая должна укладываться в схемы "рациональной реконструкции" и выглядеть в конечном итоге вполне рациональной, а вторая должна быть вынесена на поля учебников по истории науки, где и будет сказано, как реальная наука "проказничала" в своей истории, что должно, однако, волновать не методологов, а историков культуры. Методолог же должен относиться к истории науки не как к безграничному резервуару различных форм и типов рациональности, а подобно укротителю, заставляющему прекрасное дикое животное исполнять его команды.

Таким образом, методология научно-исследовательских программ стала попыткой соединить исторический подход к науке с сохранением рационалистической установки. Была ли достигнута эта цель? "Рациональные реконструкции" Лакатоса неплохо описывали некоторые периоды развития теоретического знания. Но, как показали многочисленные исследования историков науки, в их схемы все же не укладывались многие важные исторические события в науке. Означало ли это, что методология научно-исследовательских программ не выдержала испытание историей науки и должна быть отброшена?

Такой вывод был бы совершенно неверен. Методологическая концепция Лакатоса обладает ценностью не только как остроумный и плодотворный инструмент исторического анализа (другое дело, что не всякую задачу можно решить с помощью только этого инструмента!). Пожалуй, еще важнее, что трудности, возникшие при анализе этой концепции, оказали стимулирующее воздействие на современное понимание научной рациональности. Философия науки после работ Лакатоса оказалась перед выбором: либо отказаться от тщетных попыток примирить "нормативную рациональность" с реальной историей науки и признать неустранимую "историческую относительность" любых рациональных оценок научного знания, либо перейти к более гибкому пониманию научной рациональности. Можно сказать, что поиски этого второго пути составляют наиболее актуальную и интересную исследовательскую задачу современной философии науки.

6. Эпистемологический анархизм (П. Фейерабенд)

Можно усмотреть некую иронию судьбы в том, что американский философ науки Пол (Пауль) Фейерабенд (1924-1994) родился в Вене, неподалеку от того места, где собирался Венский кружок. Ведь именно ему было суждено завершить развитие логико-аналитического направления в философии науки, которое тогда еще только зарождалось в стенах Венского университета.

Фейерабенд назвал свою концепцию эпистемологическим анархизмом. Что же она собой представляет?

С точки зрения методологии анархизм является следствием двух принципов: принципа пролиферации (от латинского *proles* - потомство, *fero* - несу; буквально: разрастание ткани организма путем разложения клеток) и принципа несоизмеримости. Согласно первому из них, требуется изобретать (размножать) и разрабатывать теории и концепции, не совместимые с существующими и признанными теориями. Это означает, что каждый ученый - вообще говоря, каждый человек - может (и должен) изобретать свою собственную концепцию и разрабатывать ее, сколь бы абсурдной и дикой она ни казалась окружающим. Принцип несоизмеримости, гласящий, что теории невозможно сравнивать друг с другом, защищает любую концепцию от внешней критики со стороны других концепций. Так, если кто-то изобрел совершенно фантастическую концепцию и не желает с ней расставаться, то с этим нельзя ничего сделать: нет фактов, которые можно было бы ей противопоставить, так как она формирует свои собственные факты; не действуют указания на несовместимость этой фантазии с фундаментальными законами естествознания или с современными научными теориями, так как автору этой фантазии данные законы и теории могут казаться просто бессмысленными; невозможно упрекнуть его даже в нарушении законов логики, ибо он может пользоваться своей особой логикой.

Автор фантазии создает нечто похожее на парадигму Куна: это особый мир и все, что в него не входит, не имеет для автора никакого смысла. Таким образом, формируется методологическая основа анархизма: каждый волен изобретать свою собственную концепцию; ее невозможно сравнить с другими концепциями, ибо нет никакой основы для такого сравнения; следовательно, все допустимо и все оправданно.

История науки подсказала Фейерабенду еще один аргумент в пользу анархизма: не существует ни одного методологического правила или нормы, которые не нарушались бы в то или иное время тем или иным ученым. Более того, история показывает, что ученые часто действовали и вынуждены были действовать в прямом противоречии с существующими методологическими правилами. Отсюда следует, что вместо существующих и признанных методологических правил мы можем принять прямо им противоположные. Но и первые, и вторые не будут универсальными. Поэтому философия науки вообще не должна стремиться к установлению каких-либо правил научного исследования.

Фейерабенд отделяет свой эпистемологический (теоретико-познавательный) анархизм от политического анархизма, хотя между ними имеется и определенная связь. У политического анархиста есть политическая программа, он стремится устранить те или иные формы организации общества. Что же касается эпистемологического анархиста, то он иногда может защищать эти нормы, поскольку он не питает ни постоянной вражды, ни неизменной преданности ни к чему - ни к какой общественной организации и ни к какой форме идеологии. У него нет никакой жесткой программы, и он вообще против всяких программ. Свои цели он выбирает под влиянием какого-то рассуждения, настроения, скуки, из желания произвести на кого-нибудь впечатление и т.д. Для достижения избранной цели он действует в одиночку, однако может примкнуть и к какой-нибудь группе, если это покажется ему выгодным. При этом он использует разум и эмоции, иронию и деятельную серьезность - словом, все средства, которые может придумать человеческая изобретательность. "Нет концепции - сколь бы "абсурдной" или "аморальной" она ни казалась, - которую бы он отказался рассматривать или использовать, и нет метода, который бы он считал неприемлемым. Единственное, против

чего он выступает открыто и безусловно, - это универсальные стандарты, универсальные законы, универсальные идеи, такие, как "Истина", "Разум", "Справедливость", "Любовь" и поведение, предписываемое ими..." [1]

1 Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 333.

Анализируя деятельность родоначальников современной науки, Фейерабенд приходит к выводу, что наука вовсе не рациональна, как считает большинство философов. Но тогда возникает вопрос: если в свете современных методологических требований наука оказывается существенно иррациональной и может развиваться, лишь постоянно нарушая законы логики и разума, то чем же тогда она отличается от мифа, от религии? В сущности, ничем, отвечает Фейерабенд.

Действительно, как отличают науку от мифа? К характерным особенностям мифа обычно относят то, что его основные идеи объявлены священными; всякая попытка посягнуть на них наталкивается на табу; факты и события, не согласующиеся с центральными идеями мифа, отбрасываются или приводятся с ними в соответствие посредством вспомогательных идей; никакие идеи, альтернативные по отношению к основным идеям мифа, не допускаются, и если все-таки они возникают, то безжалостно искореняются (порой вместе с носителями этих идей). Крайний догматизм, жесточайший монизм, фанатизм и нетерпимость к критике - вот отличительные черты мифа. В науке же, напротив, распространены терпимость и критицизм. В ней существует плюрализм идей и объяснений, постоянная готовность к дискуссиям, внимание к фактам и стремление к пересмотру и улучшению принятых теорий и принципов.

Фейерабенд не согласен с таким изображением науки. Всем ученым известно, и Кун выразил это с большой силой и ясностью, что в реальной, а не выдуманной философами науке свирепствуют догматизм и нетерпимость. Фундаментальные идеи и законы ревниво охраняются. Отбрасывается все, что расходится с принятыми теориями. Авторитет крупных ученых давит на их последователей с той же слепой и безжалостной силой, что и авторитет создателей и жрецов мифа на верующих. Абсолютное господство парадигмы над душой и телом ученых рабов - вот правда о науке. Но в чем же тогда преимущество науки перед мифом, спрашивает Фейерабенд, почему мы должны уважать науку и презирать миф?

Нужно отделить науку от государства, как это уже сделано в отношении религии, призывает Фейерабенд. Тогда научные идеи и теории уже не будут навязываться каждому члену общества мощным пропагандистским аппаратом современного государства. Основной целью воспитания и обучения должны быть всесторонняя подготовка человека к тому, чтобы, достигнув зрелости, он мог сознательно и потому свободно сделать выбор между различными формами идеологии и деятельности. Пусть одни выберут науку и научную деятельность, другие примкнут к одной из религиозных сект, третьи будут руководствоваться мифом и т.д. Только такая свобода выбора, считает Фейерабенд, совместима с гуманизмом, и только она может обеспечить полное раскрытие способностей каждого человека. Никаких ограничений в области духовной деятельности, никаких обязательных для всех правил, законов, полная свобода творчества - вот лозунг эпистемологического анархизма.

Современное состояние аналитической философии науки можно охарактеризовать, пользуясь терминологией Куна, как кризис. Парадигма, созданная логическим позитивизмом, разрушена, выдвинуто множество альтернативных методологических концепций, но ни одна из них не может решить стоящих проблем. Нет ни одного принципа, ни одной методологической нормы, которые не подвергались бы сомнению. В лице Фейерабенда аналитическая философия науки дошла до выступления против самой науки и до оправдания самых крайних форм иррационализма. Однако если исчезает всякая грань между наукой и религией, между наукой и мифом, то должна исчезнуть и философия науки как теория научного познания. За последние полтора десятилетия в философии науки не появилось по сути дела ни одной новой оригинальной концепции и сфера интересов большей части исследователей постепенно смещается в область герменевтики, социологии науки и этики науки.

Глава 5

Религиозная философия

- Западная религиозная философия
- Русская религиозная философия
- Философский мистицизм

Панорама религиозной философии XX столетия отражает искания теоретиков различного вероисповедания, сочетающих традиционные и новые подходы в попытке осмыслить сложную ситуацию этого времени. Различные школы христианской, иудейской, мусульманской, буддийской и иных ориентаций предлагают собственные решения мировоззренческих вопросов, поставленных на повестку дня трагедией двух мировых войн, процессом модернизации, научно-технической революцией, глобальными проблемами. Возрождая религиозно-философские воззрения, созданные подчас многие столетия назад, их сторонники придают им актуальное звучание, вступают в активный диалог с различными направлениями светской мысли.

К числу признанных классиков философии этого столетия принадлежат католические мыслители Ж. Маритен, Э. Жильсон, К. Ранер, Г. Марсель, Э. Мунье, П. Тейяр де Шарден. Ее панорама немислима без идейного наследия таких протестантских авторов, как К. Барт, П. Тиллих, Р. Нибур, опирающихся на идеи православия русских философов Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина, Г. П. Федотова, П. А. Флоренского, С. Л. Франка. Широко известны философские построения еврейских мыслителей М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Э. Левинаса. В мусульманском мире популярно наследие М. Икбала, а в среде буддийских философов Д. Икэды.

1. Западная религиозная философия

- Основные представители, направления и проблемы
- Разум и вера
- Бог и мир
- Человек как творец культуры
- "Два града"

Основные представители, направления и проблемы

Религиозная философия XX века в своих исканиях опирается на мыслительную традицию прошлого. Католические и протестантские авторы не могут обойтись без обращения к Ветхому и Новому Заветам, наследию философии патристики и средневековья. В то же время католическая мысль ориентируется на официальные решения соборов, документы церкви. Для протестантов особую роль играет наследие творцов Реформации М. Лютера и Ж. Кальвина. Характерно, что в XX веке особой популярностью пользуются учения двух христианских философов прошлого - Августина и Фомы Аквинского. Основные направления католической и протестантской философии связаны с переосмыслением их наследия применительно к новым реалиям.

Неотомизм - наиболее авторитетное течение католической философии, базирующееся на учении Фомы Аквинского, сохраняющее свои позиции и ныне. После опубликования в 1879 году энциклики папы Льва XIII "Этерни Патрис" ("Aeterni Patris" - "Отцу вечному") он получил статус официальной философской доктрины Ватикана. К числу крупных центров, ориентированных на разработку и пропаганду "вечной философии", относятся Академия св. Фомы в Ватикане, Католический институт в Париже, Пуллахский институт (близ Мюнхена), университет Нотр-Дам (США) и другие. Ведущими представителями неотомизма являются Этьен Жильсон (1884-1978), Жак Маритен (1882-1973), Эмерих Корет (р. 1919), Карл Ранер (1904-1984) и другие. Уже в первой половине XX века наряду с тенденциями по сохранению в неприкосновенности основоположений философии Фомы Аквинского наблюдались попытки ее "обновления" путем обращения к наследию И. Канта, новейших школ западной мысли. После II Ватиканского собора (1962-1965), санкционировавшего курс католического "обновления", эти тенденции изменения облика неотомизма стали преобладающими. В рядах католических философов достаточно сильно тяготение и к возрождению наследия Августина. В данной связи пальма первенства принадлежит различным течениям неоавгустинианства: философии действия М. Блонделя, философии духа Л. Лавеля и Р. Ле Сенна и другим. Августин популярен и в кругах приверженцев тех течений католической мысли, которые делают своей центральной проблемой человеческое существование. Это отчетливо проявляется в католическом экзистенциализме Г. Марселя, а также в персонализме - направлении, ориентированном на построение личностной философии (Э. Мунье, М. Г. Недонсель, Ж. М. Доменак и другие).

Влияние августинианской традиции прослеживается и в философии Пьера Тейяра де Шардена (1881-1955), пытавшегося соединить данные науки и религиозно-мистического опыта для создания эволюционной картины развития Вселенной. Оно ощущается и в новейших философско-теологических учениях периода после соборного "обновления" (теология труда, христология снизу, теология освобождения и другие).

Наследие Августина вдохновляло во многом и творчество таких ведущих теоретиков неопротестантизма, как Карл Барт (1886-1968), Пауль Тиллих (1886-1965), Рейнхольд Нибур (1892-1971). Оно повлияло и на создание новейших версий протестантской мысли - теологии процесса и теологии "смерти Бога".

Вполне естественно, что представители этих течений пытаются по-новому взглянуть на вечные религиозно-философские проблемы, сделать их созвучными чаяниям современного человека, стремившегося обрести ценностно-мировоззренческие перспективы собственного существования в мире, где, по выражению Ф. Ницше, "Бог умер". Явление исчезновения ореола священного, своеобразная оставленность мира Богом не есть, на их взгляд, свидетельство конечного торжества атеизма. Напротив, Бог

должен быть обретен вновь в опыте постижения мира человеком как надежный гарант осмысленности его существования.

В религиозной философии XX столетия отчетливо ощутим антропологический поворот - тенденция осмыслить традиционные для нее проблемы сквозь призму человеческого существования. Дело, разумеется, не в том, чтобы отказаться от принятого в религиозной мысли прошлого видения Бога в качестве творца и центра мироздания. Не отвергая такой установки, религиозная философия тяготеет к рассмотрению проблем взаимосвязи веры и разума, Бога и мира, человека и его творческой деятельности, гуманизма и религиозно-нравственных ценностей именно в свете личностного опыта, неотъемлемой частью которого, по мнению ее сторонников, является ощущение абсолютного божественного начала мироздания. Так переплетается сохранение традиционных проблем, почитание авторитетов религиозной философии и очевидное тяготение к обновленному видению мира в антропоцентрическом ключе.

Разум и вера

Взаимосвязь разума и веры всегда находилась в центре внимания религиозной философии. Трудно представить себе религиозно-философское учение, которое бы отрицало значимость откровения, непосредственного божественного озарения, путь веры. Но философия изменила бы своему назначению, если бы открыто отказалась от использования возможностей разума в пользу откровения. Поэтому всегда среди религиозных мыслителей шли дискуссии об оптимальной стратегии соединения усилий веры и разума. Еще Августин, делавший в традиции христианского платонизма акцент на важности божественного озарения в познании, полагал, что в постижении мира человек неминуемо опирается первоначально на авторитет, имеющий своим истоком веру, однако не может им ограничиться и использует далее потенциал разума. Даже средневековая философская мистика, во многом унаследовавшая от Августина понимание роли непосредственного божественного озарения в стремлении души к божественному Абсолюту, не могла полностью отказаться от разума в пользу откровения веры. В традиции христианского аристотелизма Фома Аквинский провозгласил тезис о гармонии разума и веры, в рамках которой философия и богословие призваны к сотрудничеству, но одновременно несводимы всецело друг к другу. В новейшей религиозной философии путь веры соотносится не только со стратегией философского разума, учитывается и то обстоятельство, что наука и соответствующие ей стандарты рациональности занимают особое место в жизни человека.

В философии неотомизма гармония разума и веры обосновывается прежде всего в свете теории ступеней познания, предложенной Фомой Аквинским. Следуя его учению, Маритен и другие сторонники "вечной философии" утверждают, что на первой ступени познавательной активности человека мы обнаруживаем естествознание и философию природы. Наука, интерпретируемая ими в духе позитивизма как простая сумма эмпирического знания, нуждается в дополнении мировоззренческой картиной религиозной философии природы. На второй ступени познания помещается математика, имеющая своим предметом чистое количество. Венчает иерархию видов знания третья ступень, на которой располагается религиозная метафизика - первофилософия томистского образца. Она питается теологией, пересекаясь с нею по предметной области, но несводима к ней. Сама же теология разделяется на рациональную теологию, ищущую рациональные пути познания Бога, и мистическую теологию откровения, питаемую

верой. Получается, что в финальной инстанции источник веры необходим философии, хотя она и решает собственные проблемы своими особыми средствами, являясь совершенно независимой по отношению к науке. Многие неотомисты сегодня используют более современные интерпретации динамики развития науки, опираясь, например, на учение постпозитивизма, но иерархические представления о строении знания и его гармонии с источником веры остаются неизменными.

Различные религиозно-философские учения, следующие стратегии августицизма, как правило, уделяют большее внимание описанию рациональными средствами внутреннего религиозного опыта субъекта, подчеркивая его полноту различными формами научно-теоретического подхода к миру. В этом отношении показательны, например, католический экзистенциализм Марселя, подчеркивающего изначальную "сопричастность" человека божественной "тайне бытия", или неопротестантское учение Тиллиха, воспроизводящее опыт "финальной озабоченности" личности перед ликом Абсолюта. Оба мыслителя избирают опыт веры как изначальный пункт собственных философских построений, ибо он, на их взгляд, способен придать осмысленность конечному человеческому существованию, насытить "жажду бессмертия", надежду на которое питает в глубине души каждый.

Еще одной важной тенденцией понимания взаимосвязи разума и веры является попытка соединить непосредственный опыт мистического озарения с данными науки, связать их воедино. В католической философии она представлена прежде всего в учении Тейяра де Шардена, который рисует картину эволюции космического целого от неорганического состояния к человеку, синтезируя данные науки и веры. В протестантском варианте во многом схожая попытка присутствует в работах Ш. М. Огдена, П. Гамильтона, Дж. Кобба и других представителей теологии процесса. В обоих случаях мы имеем дело со своеобразной эволюционной философией природы религиозного типа.

Бог и мир

Бог и мир как его творение - "вечная" тема, как и столетия назад привлекающая религиозных философов. Относясь к разряду классических, она тем не менее побуждает религиозных теоретиков к интенсивным исканиям, подчас рождающим нетрадиционные варианты видения взаимосвязи абсолютного начала всего существующего и его творения. В решении этой проблемы мы встречаемся как с классическими теистическими учениями, провозглашающими радикальную противоположность божественного творца и его творения, так и с пантеистическими философскими концепциями, утверждающими тождество Бога и мира.

Среди католических философов позиции теизма последовательно отстаивают прежде всего представители неотомизма. Обнаруживая приверженность креационистскому миропониманию (то есть учению о творении), неотомисты утверждают, что в основе всего существующего лежит тотальность чистого божественного бытия, порождающего многообразие творения. Божественное бытие, по их мнению, невыразимо при помощи категорий и запечатлевается лишь специфическими надкатегориальными определениями - трансценденциями, к числу которых относятся основные его "лики" - единство, истина, благо и красота. Сопричастный Богу сотворенный мир природы и культуры также изначально наделяется ценностным измерением.

Неотомистская первофилософия - метафизика - содержит подробное рассмотрение взаимосвязи Бога и сотворенного бытия. В Боге, согласно ее основоположениям, имеет место тождество его сущности и существования. В сфере сотворенного бытия сущности предшествует существование, даруемое свыше, что дает основание ряду представителей неотомизма говорить о своеобразном "экзистенциализме" Фомы Аквинского, который полагал, что в разуме творца присутствуют сущностные образцы - формы вещей. Наследуя этот тезис, неотомисты говорят о том, что Бог, созидая мир из ничего, изливает в него полноту собственного существования и одновременно строит его сообразно с определенными сущностными образцами. Такая интерпретация связи божественного бытия и царства творения, предпринятая еще Жильсоном и Маритеном, становится сегодня общепринятой в неотомизме, служит средством обновления представлений о творении.

Многообразие сотворенного бытия интерпретируется в неотомизме при помощи идеи гилеморфизма: каждое конкретное образование - субстанция - рассматривается как состоящее из материи и духовной формы. Материя предстает в философии неотомизма пассивным началом, возможностью, требующей для своей актуализации наличия формы. Иерархическая упорядоченность - важнейшая черта картины сотворенного бытия, рисуемой неотомизмом. Первоматерия, неорганическая природа, мир растений и животных, человек и царство "чистых духов", ангелов - важнейшие ступени иерархии творения. Ориентируясь на данные современной науки, К. Ранер и другие представители неотомизма сочетают постулат о творении мира из ничего с эволюционистскими представлениями.

Неотомизм провозглашает существование аналогии Бога и его творения: творец противоположен миру, но его создание позволяет в некоторой степени судить и о нем самом. Принцип аналогии бытия служит опорой пяти традиционных доказательств бытия Бога, предложенных Фомой Аквинским. Как известно, первое доказательство исходит из существования божественного источника всякого движения. Второе предполагает за существованием цепи причин наличие божественной первопричины мироздания. Третье доказательство базируется на признании божественной необходимости, которая просматривается за мирскими случайностями. Согласно четвертому доказательству, вещи различаются по своему совершенству, что предполагает представленность наивысшей степени совершенства в Боге. И наконец, пятое доказательство предполагает присутствие над иерархией целей мира высшей божественной цели. Сегодня весьма популярны и доказательства, опирающиеся на экзистенциальный опыт личности, на идею неискоренимой сопряженности человека с Абсолютом. Они встречаются уже в философии Маритена, а в последующем и у большинства теоретиков, реформирующих неотомизм в антропологическом ключе.

Своеобразную альтернативу томистским представлениям о взаимосвязи Бога и мира составляет пантеистическая концепция эволюции Вселенной и человечества католического философа и ученого П. Тейяра де Шардена. До II Ватиканского собора его идеи встречали ожесточенную критику со стороны официальных представителей католической церкви. Затем они получили широкое распространение как соответствующие духу католического "обновления".

Тейяр де Шарден попытался создать религиозно-философское учение, синтезирующее данные науки и религиозного опыта для раскрытия картины эволюции Вселенной, приведшей к появлению человека. Появление человека, наделенного духовностью,

сложным миром сознания, он рассматривал как запланированный свыше итог эволюции космического целого. В пантеистическом учении Тейяра Бог растворен в мире, наделяя его "радиальной энергией", ведущей к нарастанию сложности материальных явлений. Объяснение возрастающей степени совершенства материальных образований, находящей наивысшее средоточие в человеке, который обладает сознанием и самосознанием, католический философ усматривает в "законе сложности сознания". Этот закон гласит, что в процессе космогенеза наблюдается постоянно возрастающая концентрация психического - "радиальной энергии", как естественной формы нисходящей на мир божественной благодати. Процесс эволюции, по Тейяру, устремлен к своему регулятору и финальной цели - "точке Омега". Этот пункт символизирует собою Христа, сопричастного мирозданию, направляющему эволюцию космоса и одновременно трансцендентного ему. Эволюция Вселенной разделяется Тейяром на стадии "преджизни", "жизни", "мысли" и "сверхжизни". На этапе "мысли" появляется человек, сгущающий в себе психическую энергию, создающий "ноосферу" - сферу мысли, придающий миру личностное измерение. "Сверхжизнь" знаменует собой постоянное единение душ после завершения истории в космическом Христе.

Хотя в среде протестантских философов XX века был непререкаем авторитет К. Барта, призвавшего увидеть несоизмеримость трансцендентного Бога и его творения, большинство философов этой ориентации все же склоняется к пантеизму как наиболее приемлемой для себя позиции. В данной связи, например, показательна позиция такого классика неопротестантизма, как П. Тиллих. Желая избежать обвинений в пантеизме, он характеризует свое понимание этой проблемы как "пантеизм", подразумевающий существование Бога за пределами творения и одновременно в нем. На деле такой подход - своеобразный скрытый вариант пантеизма, ибо все сотворенное бытие, "жизнь", согласно Тиллиху, сопричастны в своем становлении божественному духу. Именно присутствие божественного духа в целостности "жизни" задает ее постоянную самоинтеграцию, самопроизводство и самопревосхождение. Борьба позитивных и негативных тенденций развития составляет содержание эволюции космического целого, находящей свою кульминацию в появлении человека.

Антрополого-пантеистический вариант протестантской теологии "смерти Бога" разработан в сочинениях Т. Альтицера, Г. Ваханяна, П. ван Бурена, Г. Кокса и других. Говоря об утрате традиционных христианских верований в современной культуре, эти авторы полагают, что Бог продолжает жить в самом человеке, его историческом творчестве. Другая весьма популярная версия современных протестантских воззрений - теология процесса имеет космологически-пантеистический характер и во многом созвучна учению Тейяра де Шардена. П. Гамильтон, Дж. Кобб и другие ее представители говорят о космической эволюции "жизни" как порождаемой постоянным присутствием Бога в мире. Становление "жизни" рисуется в теологии процесса как ее порыв ко все большей степени свободы, находящий свою кульминацию в появлении человека.

Трансформация представлений религиозных мыслителей XX столетия о взаимосвязи Бога и мира свидетельствует об их желании найти ее образ, соответствующий чаяниям человека, сложившейся социально-культурной ситуации. Эти же обстоятельства рождают потребность в новом видении человека как творца культуры.

Человек как творец культуры

Поиск обновленного образа человека как творца культуры - характерная черта новейшей религиозной философии. В отличие от античного видения человека, христианская традиция усматривала в нем уникальную личность, сотворенную по образу и подобию Божию и потому обладающую способностью свободного волеизъявления, однако это совсем не означало внимания к возможностям индивида как создателя мира культуры. Осознание надприродности культуры - достояние мысли Нового времени. Обращение к этой проблеме религиозных авторов обусловлено их желанием показать, что божественное начало неискоренимо присутствует во внутреннем мире человека, питая его культурное творчество.

В христианской философии, как уже отмечалось, устойчиво конкурируют два подхода к специфике человеческого существования - августинианский и томистский. Понимание человека в русле христианского платонизма как души, использующей тело, является основополагающим для философии Августина. В ней человек предстает существом, обретающим смысл своего существования в созерцании божественного Абсолюта, сопричастным вечности и одновременно распростертым во времени. Рассуждая об озарении души божественным светом, Августин оригинально поставил проблему взаимосвязи веры и знания, авторитета и разума. Утверждая примат воли над разумом, Августин усматривал в свободном выборе человека возможность появления зла. Исходящая от Бога благодать виделась ему спасающей избранных, помогающей им идти по пути добродетели.

В учении Фомы Аквинского, переосмыслившего наследие Аристотеля в духе христианства, человек предстает как сложная субстанция, состоящая из двух простых - души и тела. При этом именно душа как форма тела делает человека личностью. Категория "индивидуальность" используется в томистской традиции для характеристики любых вещных образований, субстанций, возникающих из единения духовной формы и материи. В отличие от учения Августина о божественном озарении души Фома Аквинский нацеливает человека на постижение форм реально существующих вещей, которые изначально присутствуют в разуме Бога и должны стать достоянием интеллекта в виде понятий путем обработки эмпирического материала чувственности. Он утверждает, что интеллект первичен по отношению к волевым решениям человека. Финальной целью человеческого существования, по Фоме Аквинскому, является созерцание божественного Абсолюта, и на этом пути личность должна обрести совокупность интеллектуальных, нравственных и теологических добродетелей.

Переосмысленное августинианское понимание человека представлено в католическом варианте в философии духа, учении Блонделя, персонализме, экзистенциализме Марселя и многообразных философско-теологических концепциях периода "обновления". Интересен подход к пониманию человека как творца культуры, предложенный в экзистенциальной философии Марселя.

Человек - это единство духа и тела, "воплощенное бытие". Одновременно Марсель констатирует "сопричастность" личности тотальности божественного бытия, данной через "озарение". Такое понимание личности исходит из того, что ее нельзя рассматривать как вещь среди иных вещей, предполагает первенство человеческого существования по отношению к наличным обстоятельствам (в свете "тайны" бытия). Марсель развенчивает неподлинны формы человеческого существования, рожденные забвением собственного предназначения. Противопоставляя "бытие" и "обладание", он приписывает первому способу существования озаренность "божественной истиной", в то время как второе видится ему деградацией устремлений личности в погоне за мирскими

благами. Человеческое бытие немислимо вне общения с другими людьми, вне "коммуникации". "Неподлинность" межчеловеческих отношений представляется Марселю не продуктом социальных обстоятельств, а результатом забвения религиозно-нравственного измерения существования личности. Источник творческой активности человека, "подлинности" его бытия - в постоянном самопревосхождении, ведущем к Богу, то есть трансценденции. Именно это стремление к Абсолюту оказывается, согласно Марселю, побудительной силой культурного творчества, верности подлинным ценностям и беспредельного обогащения традиции.

В стремлении человека к Абсолюту усматривают истоки культурного творчества и протестантские теоретики, следующие августианианской традиции. Такую его интерпретацию мы обнаруживаем у Нибура, Тиллиха, сторонников теологии "смерти Бога" и иных направлений протестантской мысли. Так, Тиллих утверждает присутствие Бога в каждом акте созидания культуры. Его формулу, гласящую, что "религия есть субстанция культуры, а культура - форма религии", разделяют многие протестантские авторы.

Уже в построениях таких теоретиков неотомизма, как Маритен и Жильсон, присутствует тенденция рассматривать человека как творца культуры. Маритен связывает культуру с самосовершенствованием субъекта, то есть раскрытием внутренних ресурсов человеческой природы. Культура выглядит естественным итогом работы разума и совершенствования добродетелей человека. Эта тенденция находит свое продолжение в работах философов, ориентирующихся на синтез томизма с экзистенциализмом, немецкой философской антропологией и иными направлениями западной философии.

Усилия неотомистских теоретиков нашли свое выражение в создании образа человека, который активно созидает культурно-исторический мир, побуждаемый к этому божественным творцом универсума. Отправляясь в своих построениях от анализа специфики человеческого существования, они отнюдь не отреклись от традиционных установок христианского мировоззрения. Они движутся к ним радикально иным способом: сама динамика внутреннего мира субъекта, созидающего культуру и историю, с их точки зрения, призвана привести к божественному абсолюту. Личность изначально немислима вне связи с Богом. Такой подход позволяет синтезировать томистский и августианианский подходы к анализу человеческого существования. Особенно ярко эта тенденция проявилась в получивших широкую популярность и официальное признание католической церкви трудах Ранера.

Поворот религиозной философии к рассмотрению человека как творца культуры оказался действенной стратегией ее обновления. В мире, утратившем измерение присутствия Бога, религиозные авторы попытались обрести его вновь в самой потребности человека к постоянному изменению, культурному творчеству. Потенциальная неисчерпаемость, открытость и незавершенность культурного творчества стали аргументом в пользу его тяготения к абсолютным ценностным основаниям, к Богу.

"Два града"

Человек, сообразно с религиозным видением его исторической миссии, является мирянином и одновременно членом церковного сообщества - гражданином "града земного" и "града Божия". Тема взаимосвязи "двух градов" в свете божественного

предначертания - провиденциального плана истории и ее предполагаемого конца - эсхатологического финала всегда находилась в фокусе мыслительных усилий религиозных теоретиков. Если для Августина, жившего в эпоху крушения Римской империи, борьба погрязшего во грехе и обреченного "града земного" с "градом Божиим" выглядит непримиримой, то Фома Аквинский, творивший в эпоху расцвета средневековых городов, образования и культуры, верил в то, что "два града" могут мирно уживаться друг с другом. Сторонники новейшей религиозной философии тоже неминуемо задаются вопросом о том, как должны они представлять соотношение "двух градов", взаимосвязи священной и мирской истории в свете задачи разрешения существующих социокультурных противоречий на основе ценностей веры.

Во многом симптоматическое для религиозной философии XX века видение взаимосвязи "двух градов" предложил патриарх неотолизма Маритен. Общество представляется ему совокупностью личностей и одновременно "сверхличностью". Если в своем индивидуальном культурном творчестве личность стремится к божественному благу, то общество устремлено к общему благу. Маритен полагал, что в истории можно обнаружить внутреннюю цель, направляющую усилия людей. Она заключается в покорении природы и завоевании автономии для человека, в прогрессе знания, искусства и морали, в проявлении всех возможностей человеческой природы. Он утверждал, что мирской и священный смыслы истории дополняют друг друга, хотя последний никогда не будет разгадан человеком. Человек, по Маритену, всеми своими деяниями демонстрирует нерасторжимое единство и сотрудничество "двух градов".

Всемирную историю, считал Маритен, следует рассматривать в ракурсе синтеза христианства и гуманизма. Отмечая, что уже в античности обнаружили религиозные основания европейского гуманизма, связь человека и Бога, он провозгласил христианский гуманизм средневековья предпосылкой для всестороннего развития личности. Новое время, отмеченное союзом науки и техники, использованием их достижений для цели капиталистического обогащения и утратой религиозных ценностей, находит свою кульминацию в "бездуховной цивилизации" XX столетия, в которой Бог "окончательно умер". Духовное обновление культуры Маритен связывает с воплощением в жизнь выдвигаемого им идеала "интегрального гуманизма", который и предполагает христианско-гуманистическое преобразование ценностей культуры. В политическом плане Маритен связывал с ним надежды на утверждение христианской демократии. Его воззрения во многом подготовили идейную платформу католического "обновления", восторжествовавшую после II Ватиканского собора.

В отличие от сторонников неотолизма представители философии духа, философии действия, персоналисты, Тейяр де Шарден, Марсель говорили о полном взаимопереплетении священной и мирской истории, нерасторжимом единении "двух градов". Эти идеи всецело приняты "христологией снизу" - теологией труда, теологией освобождения и иными концепциями. Они послужили обоснованием необходимости критического отношения к политическим реалиям, активной борьбы с социальной несправедливостью и попранием прав человека.

Идеи единства "двух градов" прослеживаются уже в сочинениях таких представителей протестантской философии, как Нибур и Тиллих. Для Тиллиха, например, история предстает одновременно священной и мирской в одной и той же серии событий. "Град Божий" понимается им как отличный от церковного сообщества, хотя и представленный в совокупности христианских церквей. Он находит свое воплощение в духовном единстве людей, осознавших свою сопричастность божественной первооснове

мироздания. Понятно, что в такой трактовке "два града" пребывают в нерасторжимом единении. История, смысловым центром которой Тиллиху видится явление Христа, тяготеет к интеграции человечества, хотя ей не дано реализоваться. Рассуждая о причинах кризиса гуманистической культуры, теоретики новейших версий протестантской мысли по существу разделяют установки Тиллиха. Так, с точки зрения видных теоретиков теологии "смерти Бога" Ваханяна и Кокса, сама библейская вера, воплощенная в деяниях людей, привела к ренессансному гуманизму, триумфу науки и техники, всем последующим достижениям цивилизации. Критика итогов эволюции гуманистической культуры ведет протестантских авторов к тезису о постоянном присутствии божественного начала во внутреннем мире каждого человеческого существа. Именно на этой основе они надеются реставрировать утраченное средневековое единство религии, науки, искусства и морали.

Диалог "двух градусов" понимается религиозными философами как средство внесения высших религиозных ценностей в культуру современности, ибо именно в вере они видят универсальную панацею от трагического разлада сфер научно-технического разума, искусства и морали, порожденного Новым временем. Признавая фундаментальную осмысленность мирской истории, наличие в ней внутренней цели, связанной с совершенствованием человечества, его культуры, религиозные философы подчеркивают значимость земных деяний личности. Они рисуют образ человека, сопричастного божественному предначертанию, гражданина "двух градусов", вдохновляемого свыше в своих земных свершениях. Лейтмотивом их философских построений является стремление преодолеть социокультурные противоречия путем поиска универсальных ценностных ориентиров развития человечества.

2. Русская религиозная философия

• "Религиозно-философский ренессанс"

- Д. С. Мережковский
- В. В. Розанов
- В. Ф. Эрн
- П. И. Новгородцев
- Е. Н. Трубецкой
- Н. А. Бердяев
- С. Н. Булгаков
- П. А. Флоренский
- С. Л. Франк
- Н. О. Лосский
- Л. Шестов
- Г. П. Федотов
- Л. П. Карсавин
- И. А. Ильин. Б. П. Вышеславцев.
- В. В. Зеньковский. Г. В. Флоровский

"Религиозно-философский ренессанс"

Духовное движение, традиционно именуемое "русским религиозно-философским ренессансом", начинается на рубеже XIX и XX веков как вполне закономерное явление в

истории отечественной мысли и культуры. Предпосылками для этого движения стали: философский элемент в традиции русской православной мысли, никогда не утрачивавший своего значения, в том числе и в петербургский период; творчество русских романтиков, славянофилов, Чаадаева, Гоголя, Достоевского и многих других мыслителей, в котором обсуждались метафизические проблемы человеческого и культурно-исторического бытия. Наконец, непосредственное и очень значительное влияние оказала метафизика всеединства Вл. С. Соловьева и сама личность философа. Влияние это трудно переоценить, вне его нельзя представить не только последующую российскую метафизику всеединства, но и весь "религиозно-философский ренессанс". Уже вскоре после кончины мыслителя его имя становится символом духовных исканий эпохи.

Безусловно, существенную роль сыграли также обстоятельства социального порядка: разочарование определенной части российской интеллигенции в политическом радикализме и материалистической идеологии (особенно после революции 1905 года), ее обращение к традиционным, в том числе религиозным, ценностям.

Всякая истинная философия - поздний плод культурного развития, она возникает и существует как "зрячий разум" культуры, развертываясь в непрерывном и преемственном диалоге идей. Русская религиозная философия XX столетия формируется на излете "петербургской" эпохи, перед очередным и, может быть, самым драматичным разрывом в российской истории. Это исключительно сложное духовное явление, ставшее возможным в том числе и благодаря высокому уровню культуры петербургской России начала века. Можно спорить об элитарности или "узости" культурного слоя ее носителей, о перспективах ее дальнейшего развития, но при всех противоречиях эта явно не "массовая" культура отвечала самым высоким критериям.

Философский процесс в России в начале XX века, безусловно, не исчерпывался религиозной философией. В тогдашней русской мысли в той или иной степени были представлены практически все значительные течения западной философии: от позитивизма и марксизма до кантианства и феноменологии. Религиозная философия в тот период не была "магистральным" или наиболее влиятельным направлением, но она не была и неким второстепенным явлением (внефилософским, литературно-публицистическим и т.п.). Позднее в философской культуре русского зарубежья (первая, послереволюционная эмиграция) творчество религиозных мыслителей определяет уже очень многое и вполне может быть признано ведущим направлением.

В историко-философском плане предпочтительней говорить не о религиозных исканиях, а об определенной российской традиции религиозной метафизики. В послекантовской философии отношение к метафизике обуславливало характер многих философских направлений. Философы, видевшие опасность, которую представляли для самого существования философии тенденции радикального эмпиризма и философского субъективизма, искали альтернативу в возрождении и развитии традиции метафизического познания сверхчувственных принципов и начал бытия. На этом пути и в Европе, и в России нередко происходило сближение философии и религии. Русские религиозные мыслители, определяя собственную позицию именно как метафизическую, использовали данный термин в качестве классического, восходящего к Аристотелю обозначения философии. В словаре Брокгауза и Эфрона В. С. Соловьев дает определение метафизики как "умозрительного учения о первоначальных основах всякого бытия или о сущности мира". Там же философ пишет и о том, каким образом метафизический опыт понимания "бытия самого по себе" (Аристотель) вступает в соприкосновение с

религиозной сферой: "Наиболее полные системы метафизики стремятся, исходя из одного основного начала, связать с ним внутреннюю логическую связь все другие начала и создать, таким образом, цельное, всеобъемлющее и всестороннее мирозерцание". Такая задача вызывает "также вопрос об истинном отношении между философией и религией" [1].

1 Соловьев В. С. Метафизика // Новый энциклопедический словарь. Т. 26. С. 379, 383.

В русской религиозной философии XX века мы обнаруживаем существенное разнообразие тем и подходов, в том числе и достаточно далеких от принципов метафизики всеединства В.С. Соловьева. Но его аргументы в споре с позитивизмом, отрицавшим значение метафизики, были восприняты самым серьезным образом. Не в последнюю очередь это относится к его тезису о "потребности метафизического познания" как неотъемлемой и важнейшей составляющей человеческой природы. Конечно, признание столь фундаментальной роли метафизики не представляет собой ничего исключительного в истории философии. Крупнейший реформатор метафизической традиции И. Кант писал в "Критике чистого разума", что "метафизика не существует в качестве готовой постройки, но действует во всех людях как природное расположение". Уже в XX столетии М. Хайдеггер, весьма критически оценивая опыт западной метафизики, также настаивал на укорененности "метафизической потребности" в человеческой природе: "Пока человек остается разумным живым существом - он метафизическое живое существо".

В последней трети XIX века в России с апологией метафизики и соответственно с критикой позитивизма выступает отнюдь не только один В. С. Соловьев. Последовательный выбор в пользу метафизики сделали, например, такие мыслители, как Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905), крупнейший в то время в России историк философии, близкий в своих философских воззрениях к метафизике всеединства, и Лев Михайлович Лопатин (1855-1920), развивавший принципы персоналистической метафизики. Русский "религиозно-философский ренессанс" не следует отрывать от его истоков, игнорировать то, что уже было сделано в области метафизики в XIX веке и, конечно, в еще более ранние периоды. Но в то же время эти связи не были такими уж прямыми и непосредственными. Подчас они и обрывались. В начале XX века к религиозной философии приходили различными, часто весьма противоречивыми путями. Далеко не все, кто в это время "возвращался" к религиозной традиции и пытался строить философское мирозерцание на фундаменте православной веры, смогли пройти этот путь до конца.

Первым зримым результатом религиозного движения российской интеллигенции в начале века принято считать Религиозно-философские собрания в Петербурге (1901-1903). Среди инициаторов этого своеобразного диалога между интеллигенцией и православной церковью были Д. С. Мережковский, Д. В. Философов, В. В. Розанов и другие. Председательствовал на собраниях епископ Сергей (Страгородский), впоследствии патриарх. Речь шла о возможности христианского общества, государства и культуры, о возможности развития церкви. Ожидания интеллигенции были велики. Сильны были в начале века и настроения апокалипсические. В предчувствии эсхатологического финала ожидали в буквальном смысле вселенского духовного возрождения, нового откровения и обновления церковной жизни, "нового религиозного сознания". Эти чрезмерно экзальтированные ожидания не оправдались. "Соединение

церкви с миром не состоялось", - вынужден был констатировать Мережковский. Точнее было бы сказать, что не состоялось соединение с церковью "религиозной" интеллигенции, оставшейся, по сути, на своих исходных критических позициях в отношении церкви "исторической". И все же этот диалог имел вполне определенный культурно-исторический смысл. Об этом писал Г. В. Флоровский, в целом оценивавший собрания достаточно критически: "Конечно, совсем не впервые тогда "историческая Церковь" встретилась с миром и с культурой... Но то была новая встреча, встреча интеллигенции с Церковью, после бурного опыта нигилизма, отречения и забвения. То был... возврат к вере... В замысле "Собраний" была неизбежная двусмысленность. И задачу собраний стороны понимали очень по-разному... Однако нельзя сказать, что "Собрания" не удалась. Ибо встреча состоялась, ради которой они были задуманы" [1].

1 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 470.

Религиозно-философское движение получило свое продолжение. В 1905 году в Москве было создано Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева (Н. А. Бердяев, А. Белый, Вяч. И. Иванов, Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков и др.). В 1907 году начинает свои заседания Петербургское религиозно-философское общество. Религиозно-философские темы рассматривались на страницах журнала "Новый путь", который начал выходить в 1903 году. Религиозно-метафизический выбор был вполне отчетливо обозначен в сборнике "Проблемы идеализма" (1902), в котором его авторы (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве и др.), расставаясь с собственными идеологическими увлечениями прежних лет (в частности, с марксистским прошлым), предрекали "метафизический поворот" и "небывалый расцвет метафизики". Можно сказать, что и другой, более поздний и гораздо более знаменитый сборник "Вехи" (1909) имел не столько собственно философский, сколько мировоззренческий характер. Впрочем, его авторы - М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк - именно так и понимали свою задачу. "Вехи" должны были повлиять на настроение интеллигенции, предлагая ей новые культурные, религиозные и метафизические идеалы. И конечно, решалась задача критики традиции российского радикализма. Но необходимо учитывать, что потребовалось еще немало времени, чтобы те же Бердяев, Булгаков, Франк смогли в полной мере творчески выразить свои религиозно-философские воззрения. В 1910 году в Москве было образовано философское издательство "Путь", первым изданием которого стал сборник "О Владимире Соловьеве" (1911). Издательство "Путь" обращается к творчеству и других русских религиозных мыслителей: издаются сочинения И. В. Киреевского, выходят книги Бердяева о А. С. Хомякове, В. Ф. Эрн о Г. С. Сковороде и другие.

Творчество, в том числе и творчество философское, далеко не всегда поддается жесткой классификации по направлениям и школам. Это в существенной мере относится и к русской религиозной философии XX века. Выделяя в качестве ведущего направления последней метафизику всеединства, мы вполне обоснованно можем отнести к данному течению творчество таких философов, как Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин. В то же время необходимо учитывать и определенную условность подобной классификации, видеть принципиальные различия в философских позициях этих мыслителей. Религиозно-философские воззрения Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, Г. П. Федотова (при всех различиях между ними) близки традиции христианского персонализма, а идеи Л. Шестова

- экзистенциальной философии. В этих случаях также следует прежде всего стремиться к пониманию личного своеобразия философских позиций тех, кто в начале XX века избирает путь религиозной метафизики. Надо сказать, что в тот период традиционные темы мировой и отечественной религиозной мысли получали развитие как в собственно философских сочинениях, так и в литературных формах. Эпоха "серебряного века" российской культуры на редкость богата опытом выражения метафизических идей в художественном творчестве. Ярким образцом своеобразной "литературной" метафизики может служить творчество двух крупнейших деятелей религиозно-философского движения рубежа веков - Д. С. Мережковского и В. В. Розанова.

Д. С. Мережковский

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865-1941) родился в Петербурге в семье чиновника, учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета. Как поэт и исследователь литературы, он стоял у истоков поэзии русского символизма. Известность Мережковскому принесли его историко-литературные труды: "Л. Толстой и Достоевский" (1901-1903), "Вечные спутники" (1897) и другие. Своеобразный символизм пронизывает творчество Мережковского-романиста, прежде всего его трилогию "Христос и Антихрист" (1896-1905). Значительный период его литературной деятельности пришелся на время эмиграции (эмигрировал в 1920 году): "Тайна трех" (1925), "Рождение богов" (1925), "Тайна Запада. Атлантида - Европа" (1930) и другие произведения. Умер он в Париже.

Мережковский увидел в Соловьеве предвестника "нового религиозного сознания". Но ценил он "своего" Соловьева - визионера, "безумного и безмолвного пророка", а не "красноречивого философа". Последний же, по собственному признанию Мережковского, был ему глубоко чужд. Во всем творчестве Соловьева он выделял "Три разговора", а точнее, "апокалипсическую" часть этого сочинения ("Краткую повесть об Антихристе"). Именно апокалипсическая тема стала самой глубокой в его творчестве. Может быть, как никто другой из русских религиозных мыслителей он переживал обреченность и тупиковость исторического пути человечества. Он всегда жил в предчувствии кризиса, грозящего фатальной вселенской катастрофой: в начале века, в преддверии Первой мировой войны, в интервале между двумя мировыми войнами. Так, в книге "Тайна Запада. Атлантида - Европа" он говорит о том, что она написана "после первой мировой войны и, может быть, накануне второй, когда о Конце никто еще не думает, но чувство Конца уже в крови у всех, как медленный яд заразы". Человечество и его культура, по Мережковскому, заболевают неизбежно и излечение невозможно: "историческая церковь" не может сыграть роль врача потому, что, с одной стороны, в своей "правде о небе" изолирована от мира, чужда ему, а с другой - в своей исторической практике сама лишь часть исторического тела человечества и соответственно подвержена тем же болезням. Спасение современного человечества может иметь только трансцендентный источник - "второе пришествие". Иначе, по убеждению Мережковского, история, уже исчерпавшая себя в своем рутинном, профанном развитии, ведет лишь к торжеству "грядущего Хама" - вырождающейся бездуховной мещанской цивилизации. В этом смысле "новое религиозное сознание", провозглашавшееся Мережковским, не только сознание апокалипсическое, ожидающее конца времен и "религии Третьего Завета", но и сознание революционное, готовое к прорыву в чаемое катастрофическое будущее, готовое к тому, чтобы самым радикальным и бесповоротным образом отбросить "прах старого мира".

Мережковский не развил свою идею "мистической, религиозной революции" в сколько-нибудь целостную историософскую концепцию, но о катастрофичности, прерывности истории, ее революционных разрывах писал постоянно и с огромным пафосом. "Мы отплыли от всех берегов", "лишь постольку мы люди, поскольку бунтуем", "наступил век революции: политическая и социальная - только предвестие последней, завершающей, религиозной" - эти и им подобные утверждения в решающей степени определяют суть мировоззренческой позиции Мережковского.

Революционно-метафизическая открытость будущего, по Мережковскому, - это не только ситуация, в которой оказалось современное человечество. В своих трудах по истории религии и культуры, в исторических романах он стремился показать, что вся мировая история носила катастрофический характер, человечество всегда жило в преддверии конца истории, отнюдь не ошибаясь в своих апокалипсических предчувствиях, потому что конец уже не раз должен был наступить. Гибнет мифическая Атлантида, погибают пораженные внутренними болезнями (а не только в результате внешних ударов) древние цивилизации Америки, античный мир, и не раз уже цивилизационная катастрофа могла стать последним рубежом человеческой истории. Этого не происходит благодаря религиозной революции. Такой спасительной "революцией" для древнего мира стало пришествие Христа ("Рим погиб - спасся мир"). Надо сказать, что, при всем своем неизбывном историческом пессимизме, Мережковский не утверждал, что человечество не имеет исторического будущего. Христианство, он в это верил, несмотря на всю неполноту и несовершенство его исторических форм, остается той духовной силой, которая может вновь "спасти" историю. В конечном счете все зависит от того, какой выбор сделает человечество: "Только единою жертвою Голгофскою кончена бесконечность человеческих жертв, и, чтобы возобновить ее, как мы это пытались только что сделать в первой всемирной войне и, может быть, во второй - попытаемся, нужно отменить Голгофскую жертву, превратить историческую личность Христа в миф, как мы это и пытаемся сделать. Сделаем ли, вот вопрос, которым судьбы нашего второго человечества решаются, может быть, так же грозно, как судьбы первого" [1].

1 Мережковский Д. С. Тайна Запада. Атлантида - Европа // Мережковский Д. С. Тайна Трех. М., 1999. С. 585-586.

В. В. Розанов

Даже на фоне общей литературной гениальности деятелей русской культуры "серебряного века" творчество Василия Васильевича Розанова (1856-1919) - явление яркое. Как бы критически ни оценивали многие современники его личность и идеи, но в признании литературного дара Розанова они были на редкость единодушны. "Розанов один из величайших русских прозаических писателей, настоящий маг слова" (Н. А. Бердяев). З. Н. Гиппиус видела в Розанове "одного из гениальных наших писателей". Аналогичный отзыв принадлежит П. Б. Струве - "один из первых наших писателей". А. А. Блок писал о "духе глубины и пытливости", пронизывающем творчество Розанова. Но следует заметить, что оценок, подобных блоковской, не так уж и много. Талант Розанова-писателя признавали практически все, значение его как мыслителя - очень немногие. Среди этих немногих был, например, В. В. Зеньковский, охарактеризовавший Розанова как "одного из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов" [2].

2 Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 266.

Символично, что уже в начале своего творческого пути Розанов выступает в последовательно философском жанре, создает философский труд "О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания" (1886). Писал он этот труд, уже обретя "свое" понимание философии: "Я писал свое сочинение без книг, без совета... В моей голове все был образ той древней науки, когда люди любили истину и искали ее, и о том, что находили - говорили друг другу. И хотя я знал, что та древняя наука умерла, а живущая не похожа на нее, я думал и поступал так, как будто бы она была жива еще".

Этот философский опыт Розанова никакого общественного резонанса не вызвал. Но даже если бы судьба распорядилась иначе и он добился бы успехов именно на профессиональном философском поприще, трудно поверить, что в конечном счете он мог стать иным, не тем Розановым, которого мы знаем. Ведь только особенностями личной судьбы продиктована известная розановская характеристика русской философии: "Мы, русские, имеем две формы выражения философских интересов... официальную "философию" наших университетских кафедр... и как бы философское сектантство". Университетская философия, по Розанову, носит совершенно не творческий характер: "литературное прибавление к магистерским или докторским экзаменам". Зато вторая, "сектантская" ветвь - "полна жизненного пороха", "пытает тайны бытия", "тесно связана с нашей литературой" (Природа и история, 1903).

Неповторимый розановский литературный стиль формируется в 90-е годы, когда он, обосновавшись в Петербурге, отдает все силы публицистике определенно консервативного направления. "Непримиримый Розанов 90-х годов", - напишет он много лет спустя. И все же, оттачивая свою мысль и формируя собственный стиль в публицистических баталиях, Розанов подлинного удовлетворения не испытывал. Публицистических тем у него было более чем достаточно, и раскрывал он их, как правило, глубоко и оригинально. Но не было, как он сам впоследствии писал, главной темы, уже совершенно не журналистского толка, темы творчества, темы жизни. Розанов считал, что тема эта родилась в конечном счете из наиболее личного интимного опыта, из любви к своей семье. (Не получив развода от своей первой, ушедшей от него жены, он был вынужден пойти на тайное венчание с любимой женщиной и на протяжении многих лет вел нелегкую борьбу за права своих незаконнорожденных детей.) "Пробуждение внимания к юдаизму, интерес к язычеству, критика христианства - все выросло из одной боли... Литературное и личное до такой степени слилось, что для меня не было "литературы", а было "мое дело"... Личное перелилось в универсальное" [1].

1 Розанов В. В. Опавшие листья (Короб второй и последний) // Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 341.

Розановское "универсальное" - это прежде всего его метафизика пола. В 1898 году в одном из писем он утверждает: "Пол в человеке - не орган и не функция, не мясо и не физиология - но зиждательное лицо... Для разума он не определим и не постижим: но он Есть и все сущее - из Него и от Него". Непостижимость пола никоим образом не означает его ирреальности. Напротив, пол, по Розанову, и есть самое реальное в этом мире и остается неразрешимой загадкой в той же мере, в какой недоступен разуму смысл самого бытия. "Все инстинктивно чувствуют, - писал Розанов, - что загадка бытия есть собственно загадка рождающегося бытия, т. е. что это есть загадка рождающегося

пола" [2]. Понимание метафизической природы пола стало для Розанова буквально духовным переворотом ("коперниковской вещью"). В розановской антропологии человек, единый в своей душевной и телесной жизни, связан с Логосом, но связь эта имеет место не в свете универсального разума, а в самой интимной, "ночной" сфере человеческого бытия: в половой любви.

2 Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 21.

Розанову было абсолютно чуждо то метафизическое пренебрежение родовой жизнью, которое в истории европейской и русской мысли представлено многими яркими именами. Философ "Вечной женственности" В. С. Соловьев мог сравнить реальный процесс продолжения рода человеческого с бесконечной вереницей смертей. Для Розанова подобные мысли звучали как святотатство. Для Соловьева величайшим чудом является любовь, загорающаяся в человеческом сердце и трагически "ниспадающая" в половой близости, даже если последняя связана с таинством брака и рождением детей. Розанов же каждое рождение считал чудом - раскрытием связи нашего мира с миром трансцендентным: "узел пола в младенце", который "с того света приходит", "от Бога его душа ниспадает". Любовь, семья, рождение детей - это для него и есть само бытие, и никакой иной онтологии, кроме онтологии половой любви, нет и быть не может. Все остальное так или иначе есть лишь роковое "отвлечение", уход от бытия. Розановская апология телесности, его отказ видеть в теле, и прежде всего в половой любви, нечто низшее и тем более постыдное в гораздо большей степени спиритуалистичны, чем натуралистичны, и весьма далеки от литературно-философского натурализма позитивистского типа. Розанов сам постоянно подчеркивал спиритуалистическую направленность своей философии жизни: "Нет крупинки в нас, когтя, волоса, капли крови, которые не имели бы в себе духовного начала", "пол выходит из границ естества, он - вместе естественен и сверхъестественен", "пол не есть вовсе тело, тело клубится около него и из него" и т.п.

В. В. Зеньковский в своей "Истории русской философии" отмечал, что розановской критике сущности христианства предшествовал период сомнения в "историческом христианстве". Действительно, в определенный период Розанов готов был видеть "великое недоразумение" в том, что исторически в церковной жизни "из подражания Христу... в момент Голгофы - образовалось неутомимое искание страданий". Лично глубоко религиозный и никогда не отрекавшийся от православия (уже в последние годы жизни, отвечая на упреки в христорочестве, заявляет, что "нисколько не против Христа"), он оказался перед мучительным для себя выбором, поскольку уже не верил в возможность гармонии "исторически" сложившегося идеала церкви ("искание страданий") с реальностью и полнотой бытия мира и человека. Собственно его попытку вычлнить в христианстве как бы два взаимоисключающих начала, два направления: "религию Голгофы" и "религию Вифлеема" - можно рассматривать как попытку избежать окончательного выбора. Но подобная компромиссность была не в духе Розанова. И он не мог не понимать, что христианство без символов Голгофы и Креста - это уже не христианство. Розанов перестает говорить о "великом недоразумении" и каких-то, хотя бы тоже "великих" искажениях. Он полностью берет на себя ответственность выбора и совершенно определенно заявляет о своем неприятии именно сущности христианства. Для позднего Розанова вся метафизика христианства состоит в последовательном и радикальном отрицании жизни, отрицании бытия: "Евангелие вообще не раздвигается для мира, не принимает его в себя" [1]. Отсюда, согласно Розанову, "метафизику христианства" составляет иночество. Г. В. Флоровский писал о том, что Розанов "никогда

не понимал... огненной тайны Боговоплощения", "он не принимал и тайны Богочеловечества вообще" [2]. Действительно, привязанный сердцем и умом ко всему земному, ко всему "слишком человеческому", верящий в святость плоти, Розанов жаждал от религии ее непосредственного спасения и безусловного признания (отсюда его тяготение к язычеству и Ветхому Завету). Путь через Голгофу, через "попрание" смерти Крестом, этот "огненный" путь христианства означал для Розанова неизбежное расставание с самым дорогим и близким. А это казалось ему едва ли не равносильным отрицанию бытия вообще, уходу в небытие. Спор Розанова с христианством было бы ошибочно считать недоразумением: метафизика пола русского мыслителя явно не "вписывается" в традицию христианской онтологии и антропологии. В то же время в религиозной позиции Розанова, при всех реальных противоречиях и типично розановских крайностях (без них он просто непредставим), содержался и глубоко последовательный метафизический протест против соблазна "мироотрицания". В своей критике тенденций, связанных с отречением от мира и не раз проявлявшихся в истории христианской мысли, Розанов был близок общему направлению русской религиозной философии, для которой задача метафизического оправдания бытия, бытия "тварного" и прежде всего человеческого, всегда имела решающее значение.

1 Розанов В. В. Темный лик // Розанов В. В. В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 423.

2 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 460.

В. Ф. Эрн

Владимир Францевич Эрн (1882-1917) окончил историко-филологический факультет Московского университета. В 1905 году он становится одним из организаторов и активных участников Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Обе его диссертации были посвящены творчеству итальянских католических мыслителей: магистерская "Розмини и его теория знания" (1914) и докторская "Философия Джоберти" (1916). В начале 1917 года увидела свет первая часть его последней, так и незавершенной работы "Верховное постижение Платона".

В историко-философском контексте позиция Эрна определяется совершенно отчетливо: он стоял у истоков того опыта возвращения к онтологии, к онтологизму, который в философии XX века представлен не одним ярким именем. Конечно, Эрн с его максимой "вперед к Платону" кажется гораздо оптимистичней, например, М. Хайдеггера, считавшего, что "бытийная оставленность" европейской культуры и философии проявилась уже в платонизме. И если немецкий философ писал о "преодолении метафизики", то в России Эрном и другими религиозными мыслителями ставилась задача ее возрождения и развития. Но при всех различиях можно утверждать, что определенно обозначившийся в русской метафизике начала XX века поворот к онтологии сопоставим с соответствующими тенденциями в европейской философии.

Своеобразие онтологизма Эрна в существенной мере связано с критикой "меонизма" рационалистической философии и с учением о Логосе. В Новое время, по Эрну, происходит разрыв с онтологизмом античной и средневековой мысли и начинается эпоха господства меонической (от греческого *те* - отрицание, *оп* - бытие, то есть небытие), иначе говоря, безбытийной, философии. Сам по себе меонизм не возникает "вдруг", и его исторические формы многообразны: от описанного Платоном ограниченно-самодовольного, "пещерного" философствования до грандиозных рационалистических

построений новоевропейской философии. "Кардинальной, конституирующей" чертой этого философского мезонизма оказывается, согласно Эрну, последовательное "отрицание природы как Сущего" [1]. Рационализм, как он представлен в европейской философии, по Эрну, "принципиально и безнадежно-сознательно хаотизирует жизнь" [2]. Соответственно и философский иррационализм в своей апелляции к хаосу - в природе и человеке - остается полностью в границах общей парадигмы, заданной его философским антиподом. Рационализм и иррационализм - два неразрывно связанных между собой момента развития европейской философии по пути мезонизма.

1 Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Сочинения. М., 1991. С. 115.

2 Там же. С. 283.

Подлинной альтернативой рационализму в историко-философской концепции Эрна выступает не иррационализм, а "логизм", философия Логоса. Сущим природу (Вселенную, мир, человека) делает ее изначальная и неразрывная связь с Логосом. Понимание этой связи становится источником онтологизма античной философии и, религиозно преображенное в христианстве, метафизически оформляется в патристической мысли (учениях отцов церкви), последовательно онтологичной. В обоих случаях "природа как Сущее", принципиально не сводимая ни к каким мертвым схемам, согласно Эрну, сохраняет свое значение для мысли. Все пронизано живым Логосом, все полно бытия. Но и сама мысль бытийственна, и человек никак не может в своем философском опыте быть "сторонним наблюдателем". Эта роль для него допустима в опыте научном, когда речь идет о познании истин "частичных" и в этом смысле относительных. У философии (метафизики) же своя задача: она не может не стремиться к познанию абсолютному, иначе она просто перестает быть философией.

Излагая свою концепцию "логизма", Эрн не провозглашал некое новое направление в философии. Философия Логоса всегда персоналистична. Для "логизма" единство в истории философии в конечном счете определяется не механическим и безличным прогрессом философского знания, а той любовью к истине, тем философским Эросом, который обнаруживает себя в личностном философском опыте самых разных мыслителей: Платона, Августина, Г. С. Сковороды, В. С. Соловьева и многих других. В историческом плане "логизм" уже состоялся. Сама человеческая культура как "солидарная преемственность творчества" есть результат верности духу "логизма" ее творцов. Культура и Логос нераздельны, как нераздельны Логос и природа, Логос и жизнь. Распад живых связей, считал Эрн, происходит в цивилизации, питаемой рационализмом. Философ верил, что ситуация не фатальна и многое зависит от того, произойдет или нет "метафизический переворот" в философии. Философия должна ответить на вызов рационализма и вернуть человека в "дом бытия" (известный хайдеггеровский образ представляется здесь уместным), где нет "искусственных преград, воздвигнутых рационализмом" между человеческой мыслью и Сущим, и сама мысль осознается в "метафизической глубине", в изначальной коренной связи с живым Логосом.

Важнейшей чертой отечественной философской традиции Эрн считал именно онтологизм. Он, с присущим ему философским темпераментом, предельно остро поставил задачу "возвращения" к онтологии, к онтологизму платонизма и христианской метафизики (такого рода онтологизм мыслитель обнаруживал не только в православной, но и в католической традиции). В данном случае мы имеем дело не с религиозными исканиями и не с попытками религиозного модернизма ("новое религиозное сознание" и

пр.), а с совершенно последовательной метафизической позицией. В начале XX века постепенно определяется круг основных тем и проблем христианской метафизики в России, и одна из ключевых ролей в этом процессе безусловно принадлежала Эрну.

Интерес к метафизике и в том числе к религиозно-метафизическим идеям имел глубокий характер и нашел отражение в самых различных сферах интеллектуальной деятельности. Так, метафизические идеи играли существенную роль в российской философии права, и в частности в творчестве крупнейшего русского юриста-теоретика П. И. Новгородцева.

П. И. Новгородцев

Павел Иванович Новгородцев (1866-1924) - профессор Московского университета, либеральный общественный деятель. Под его редакцией в 1902 году увидел свет сборник "Проблемы идеализма", который можно считать своеобразным метафизическим манифестом. В статье сборника "Нравственный идеализм в философии права" Новгородцев, критикуя исторический релятивизм в понимании права (прежде всего в позитивистской трактовке), отстаивал тезис о метафизическо-нравственных основаниях "естественного права" и утверждал необходимость "признания абсолютных начал". В своей мировоззренческой эволюции ученый-юрист испытал влияние кантианства и нравственно-правовых идей В. С. Соловьева. Определению роли метафизических принципов в истории правовых отношений, фундаментальной связи права и нравственности, права и религии были посвящены основные труды Новгородцева: его докторская диссертация "Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве" (1901), работы "Кризис современного правосознания" (1909), "Об общественном идеале" (1917) и другие. Исключительное положение в философских воззрениях Новгородцева занимали антропологические идеи, и прежде всего его учение о личности. Мыслитель последовательно развивал представление о метафизической природе личности, настаивая на том, что "проблема личности" коренится не в культуре или общественных проявлениях личности, а в глубине ее собственного сознания, в ее морали и религиозных потребностях. В работе "Об общественном идеале" Новгородцев подверг радикальной философской критике различные типы утопического сознания. С его точки зрения, именно признание необходимости "абсолютного общественного идеала", принципиально не сводимого ни к какой социально-исторической эпохе, "ступени", "формации" и т.п., позволяет избежать утопического соблазна, попыток практического осуществления мифологем и иде-ологем "земного рая". "Нельзя в достаточной мере настаивать на важности тех философских положений, которые вытекают из основного определения абсолютного идеала... Лишь в свете высших идеальных начал временные потребности получают оправдание. Но с другой стороны, именно ввиду этой связи с абсолютным каждая временная и относительная ступень имеет свою ценность... Требовать от этих относительных форм безусловного совершенства - значит исказить природу и абсолютного, и относительного и смешивать их между собою" [1]. Поздние сочинения Новгородцева: "О путях и задачах русской интеллигенции", "Существо русского православного сознания", "Восстановление святынь" и другие свидетельствуют о том, что его духовные интересы в конце жизни совершенно определенно лежали в области религии и метафизики.

1 Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 91.
Е. Н. Трубецкой

Правоведом, профессором Московского университета был Евгений Николаевич Трубецкой (1863-1920) - видный представитель религиозно-философской мысли, один из организаторов издательства "Путь" и Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. К религиозной метафизике Е. Н. Трубецкой, так же как и его брат С. Н. Трубецкой, пришел под непосредственным и значительным влиянием В. С. Соловьева, с которым поддерживал дружеские отношения на протяжении многих лет. Среди философских сочинений Трубецкого - "Философия Ницше" (1904), "История философии права" (1907), "Миросозерцание Вл. С. Соловьева" (1913), "Метафизические предположения познания" (1917), "Смысл жизни" (1918) и другие. Он был автором ряда блестящих работ о древнерусской иконописи: "Умозрение в красках", "Два мира в древнерусской иконописи", "Россия в ее иконе".

В его трудах нашли отражение основные принципы метафизики всеединства В. С. Соловьева. В то же время Трубецкой принимал далеко не все в его наследии и в своем фундаментальном исследовании "Миросозерцание Вл. С. Соловьева" глубоко критически оценивал пантеистические тенденции в соловьевской метафизике, католические и теократические увлечения философа. Однако он не считал пантеизм неизбежным следствием метафизики всеединства, а в идее Богочеловечества В.С. Соловьева видел "бессмертную

душу его учения". "Бог в одно и то же время и трансцендентен и имманентен миру: Его внутренняя жизнь по отношению к миру есть отрешенное, запредельное, но вместе с тем Он является в мире как действующая творческая сила" [2], - писал Трубецкой, объясняя религиозное содержание метафизики всеединства. По Трубецкому, именно в учении о Богочеловечестве Соловьев решительно преодолевал пантеистическую идеологию, растворяющую божественное и человеческое начало в некоем универсальном, космическом процессе становления абсолютного единства: "Центральная идея Соловьева есть утверждение Богочеловечества как подвига и дела, но такой подвиг непременно предполагает первоначальную раздельность сущности мира и человека от сущности божественной... Наиболее принципиальное осуждение всякого пантеизма, и в том числе пантеистических мыслей самого Соловьева, заключается в его собственном учении о Богочеловечестве" [3].

2 Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 321.

3 Там же. С. 401-402.

Можно сказать, что радикальный онтологизм соловьевской метафизики всеединства существенно корректируется Трубецким, настаивавшим на определяющем значении и даже "первичности" метафизического познания. Своеобразный гносеологизм философии всеединства Трубецкого отчетливо выражен в первую очередь в его учении об Абсолютном, Всеедином сознании. Безусловное, абсолютное начало, по Трубецкому, присутствует в познании как "необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания". Последовательно настаивая на "нераздельности и неслиянности" Божественного и человеческого начал в онтологическом плане, он следовал тем же принципам и при характеристике процесса познания: наше познание, считал он, "возможно именно как нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной". Полное же единство такого рода в человеческом познании, по мнению Трубецкого, невозможно и соответственно невозможно полное постижение абсолютной истины и абсолютного смысла бытия, в том числе человеческого ("в нашей мысли и в нашей жизни нет смысла, которого мы ищем").

Идея Абсолютного сознания оказывается у Трубецкого своеобразной метафизической гарантией самого стремления к истине, она оправдывает это стремление и в то же время предполагает надежду и веру в реальность "встречного" движения, в самораскрытие Абсолюта, в божественную любовь и благодать. В целом в религиозной философии Трубецкого можно видеть опыт истолкования принципов метафизики всеединства в духе традиции православного миропонимания.

Н. А. Бердяев

Николая Александровича Бердяева (187 - 1948) проблема верности каким бы то ни было религиозным канонам волновала в несоизмеримо меньшей степени. Бердяев учился на юридическом факультете Киевского университета, но увлечение марксизмом и связь с социал-демократами привели к аресту, исключению из университета и ссылке. "Марксистский" период в его духовной биографии был сравнительно недолгим и, что более важно, решающего влияния на формирование его мировоззрения и личности не оказал. Вполне обоснованной представляется точка зрения, что он, в сущности, никогда и не был марксистом - ни в общемировоззренческом и общеполитическом плане, ни в смысле приверженности конкретным принципам и методологии марксизма, ни, наконец, в сфере идеологии: бердяевская антибуржуазность с годами только усилилась, не прекращалась и его критика современной индустриальной цивилизации, но во всем этом, так же как и в его оценках социализма - в данном случае не важно, "положительных" или "отрицательных" (имело место и то и другое), - не было ничего специфически марксистского. Уже участие Бердяева в сборнике "Проблемы идеализма" (1902) показало, что марксистский этап для него практически закончен. В своей статье "Этическая проблема в свете философского идеализма" он декларировал "тесную связь этики с метафизикой и с религией". Дальнейшая эволюция Бердяева была связана прежде всего с определением собственной оригинальной философской позиции, причем в сфере метафизики и религиозной философии. Тема России - одна из центральных в творчестве Бердяева, и именно с этой темой связаны наиболее драматичные перемены в его мировоззрении. Отношение к Февральской революции у него с самого начала было двойственным: падение монархии он считал неизбежным и необходимым, но и "вступление в великую неизвестность" послереволюционного будущего воспринималось им как чреватое хаосом, падением в "пучину насилия". Неприятие Октября и большевизма не помешало Бердяеву проявлять исключительную активность в послереволюционные годы: философ выступал с публичными лекциями, преподавал в университете, был одним из руководителей Всероссийского союза писателей, организовал Вольную академию духовной культуры и т.д. Вся эта деятельность окончательно оборвалась в 1922 году, когда Бердяев вместе с большой группой деятелей отечественной культуры был выслан за границу. Умер в Клараме (недалеко от Парижа). За год до смерти он был избран почетным доктором Кембриджского университета.

Две книги Бердяева - "Философия свободы" (1911) и "Смысл творчества" (1916) - символически обозначили духовный выбор философа. Понимание им как свободы, так и творчества не осталось неизменным, и тот, кто желает уяснить смысл философии свободы Бердяева и его апологию творчества, должен обратиться к более зрелым трудам мыслителя, написанным в эмиграции. Но ключевая роль этих идей - свободы и творчества - в философском мирозерцании Бердяева определилась уже в России, в предреволюционные годы. В дальнейшем он будет вводить и развивать другие исключительно важные для него понятия-символы: дух, "царство" которого

онтологически противостоит "царству природы", объективация - бердяевская интуиция драматизма судьбы человека, не способного на путях истории и культуры выйти из пределов "царства природы", трансцендирование - творческий прорыв, преодоление, хотя бы лишь на миг, "рабских" оков природно-исторического бытия, экзистенциальное время - духовный опыт личной и исторической жизни, имеющий метаисторический, абсолютный смысл и сохраняющий его даже в конечной, эсхатологической перспективе, и т.д. Но внутренней основой и импульсом метафизики Бердяева остаются темы свободы и творчества. Свобода - это то, что в глубинном смысле на онтологическом уровне определяет содержание "царства духа", смысл его противостояния "царству природы". Творчество, которое всегда имеет своей основой и целью свободу, по сути, исчерпывает "позитивный" аспект человеческого бытия в метафизике Бердяева и в этом отношении не знает границ: оно возможно не только в опыте художественном и философском, но также и в опыте религиозном и моральном, вообще в духовном опыте личности, в ее исторической и общественной активности.

Бердяев сам себя называл "философом свободы". И если говорить о соотношении свободы и творчества в его метафизике, то приоритет здесь принадлежит именно свободе. Интуиция свободы - изначальная бердяевская интуиция и, можно даже сказать, его не только основная, но и единственная метафизическая идея - единственная в том смысле, что буквально все прочие понятия, символы, идеи философского языка Бердяева не только ей "подчинены", но и сводимы к ней. "Мир" есть зло... Из мира нужно уйти, преодолеть его до конца... Свобода от "мира" - пафос моей книги" [1], - утверждал он. В подобном "отрицательном" определении свободы ничего специфического бердяевского еще нет. Такого рода пафос "отречения от мира" представлен в истории религиозной мысли достаточно широко. В. В. Зеньковский совершенно справедливо писал о дуалистическом периоде в духовной биографии Бердяева. Вот только дуализм этот, отнюдь не исчезнув с годами, приобрел своеобразные метафизические очертания. Тривиальный (с культурно-исторической точки зрения) тезис об уходе от "злого" мира, свободе от него превращается в нечто гораздо более оригинальное: от отрицательного определения свободы (свободы от) мыслитель переходит к ее положительному обоснованию. Свобода признается им фундаментальнейшей онтологической реальностью и уже не только, скажем так, в функциональном смысле - возможность метафизического "ухода" или "возвращения", но сама по себе как абсолютное начало, подлинно онтологический мир, куда как раз и надо стремиться уйти из нашего мира, мира "мнимостей", где нет свободы и, следовательно, нет жизни. Дуализм в бердяевской метафизике - это не дуализм духа и материи или Бога и мира. Метафизическая "трещина" в бытии, по Бердяеву, проходит гораздо глубже. Бог и свобода - эти два начала образуют два онтологических центра в его религиозной философии. Происхождение свободы объявляется тайной, таинственной и ее отношения с Божественной Свободой, с Логосом. "Логос от Бога, свобода же из бездны, предшествующей бытию" [2].

1 Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 258.

2 Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 261.

Русский философ онтологизировал свободу ради метафизического оправдания именно свободы человеческой личности. Его экзистенциальное переживание фундаментального, решающего значения человеческой свободы было исключительно глубоким. Следуя этой

своей основной интуиции, он признал существование не только внеприродного, но и внебожественного источника свободы человека. Его опыт оправдания свободы был, возможно, самым радикальным в истории метафизики. Но подобный радикализм привел к достаточно парадоксальному результату: человек, обретший, казалось бы, точку опоры вне тотально детерминированного природного бытия и способный к творческому самоопределению даже по отношению к Абсолютному Началу, оказался один на один с абсолютно иррациональной, "безосновной" свободой. Бердяев утверждал, что в конечном счете эта "коренящаяся в Ничто, в Ungrund" (в немецком языке - бездна, безосновность, символическое понятие Я. Бёме, чье творчество русский мыслитель всегда оценивал исключительно высоко) свобода преобразуется Божественной Любовью "без насилия над ней". Бог, по Бердяеву, любит свободу буквально несмотря ни на что. Но какую роль играет человеческая свобода в диалектике этого бердяевского мифа? (Мыслитель рассматривал мифотворчество как неотъемлемый элемент собственного творчества, заявляя о необходимости "оперирования мифами".)

Бердяев писал о М. Хайдеггере как о "быть может, самом крайнем пессимисте в истории философской мысли Запада" [1], усматривая этот пессимизм в его "метафизике предельной богооставленности", в том, что "разрыв человеческого бытия и божественного у него достигает предельного выражения" [2]. По мнению Бердяева, подобный пессимизм преодолевается именно метафизическим выбором в пользу свободы, а не безличного бытия. Но его собственная бессубъектная и безосновная свобода ставит человека в ситуацию ничуть не менее трагическую. В конечном счете Бердяев все же оказывается "оптимистичней" Хайдеггера, но ровно в той мере, в какой его творчество пронизывает христианский пафос. Хайдеггеровская "фундаментальная онтология" монистична, она не знает иного, внебытийного метафизического центра. Бердяев же, став на путь дуалистической "диалектики божественного и человеческого", оставляет человеку надежду на помощь извне, на трансцендентную помощь. Естественно, ждать ее приходится от личностного христианского Бога, а не от "безосновной свободы". Судьба же бердяевского "свободного" человека во

времени и в истории безнадежно и непоправимо трагична. С этим связана и общая оценка мыслителем культуры как реального исторического результата человеческого творчества: "Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача" [3], ибо человек в культуре достигает не того, что нужно его творческой природе, не преобразования бытия. Это восприятие истории и культуры во многом определяло мироощущение философа на протяжении всей его жизни. С годами оно становится все более драматичным, чему несомненно способствовали события русской и мировой истории XX столетия, свидетелем и участником которых ему довелось быть.

Постоянно апеллируя к христианским темам, идеям и образам, Бердяев никогда не претендовал на ортодоксальность или "православность" собственного понимания христианства и, выступая в роли свободного мыслителя, оставался чужд богословской традиции. Иным был духовный путь С. Н. Булгакова.

1 Бердяев Н. Л. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 292.

2 Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 277.

3 Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 521.

С. Н. Булгаков

Сергей Николаевич Булгаков (1871-1944) окончил юридический факультет Московского университета, в 90-х годах увлекался марксизмом, был близок к социал-демократам. Смысл дальнейшей мировоззренческой эволюции Булгакова вполне определенно передает заглавие его книги "От марксизма к идеализму" (1903). Он участвует в сборниках "Проблемы идеализма" (1902) и "Вехи" (1909), в религиозно-философских журналах "Новый путь" и "Вопросы жизни". Религиозно-метафизическая позиция Булгакова нашла вполне последовательное выражение в двух его сочинениях: "Философия хозяйства" (1912) и "Свет невечерний" (1917). В 1918 году он принимает сан священника. В 1922 году Булгаков был выслан из России. С 1925 года и до конца своих дней он был профессором и деканом Православного богословского института в Париже. Его творческая деятельность в эти годы практически всецело протекала в сфере богословия.

В философских и богословских трудах Булгакова центральную роль играет софиология. Увидев в учении В. С. Соловьева о Софии "наиболее оригинальный" элемент метафизики всеединства, но "незаконченный" и "недоговоренный", Булгаков развивал софийную тему начиная с "Философии хозяйства" и вплоть до своих последних богословских творений "Утешитель" (1936) и "Невеста Агнца" (1945). Его трактовка Софии как "идеальной основы мира", Души мира, Вечной Женственности, нетварного "вечного образа" и даже "четвертой ипостаси" была воспринята резко критически в церковных православных кругах и осуждена, причем как в России, так и за рубежом. В метафизическом плане софиология Булгакова - это онтологическая система, развитая в русле метафизики всеединства и восходящая своими корнями к платонизму, в которой предпринята попытка радикального - в границах христианской парадигмы - обоснования онтологической реальности тварного мира, космоса, как обладающего собственным смыслом, способностью к творческому развитию, "живым единством бытия".

В "Свете невечернем" утверждается, что "София присутствует в мире как его основа", хотя она и трансцендентна изменяющемуся миру, ее нельзя отделить от него, а тем более противопоставить ему "то, что в нем подлинно есть или что скрепляет его бытие в небытии, именно и есть София" [1]. Мир в софиологии Булгакова не тождествен Богу - это именно тварный мир, "вызванный к бытию из ничто". Но при всей своей "вторичности" космос (мир) обладает "собственной божественностью, которая есть тварная София" ("Невеста Агнца"). Космос - живое целое, живое всеединство, и у него есть душа ("энтелехия мира"). Выстраивая онтологическую иерархию бытия, Булгаков различал идеальную, "предвечную Софию" и мир как "становящуюся Софию". Идея Софии (в ее многообразных выражениях) играет у Булгакова ключевую роль в обосновании единства (всеединства) бытия, единства, не признающего в конечном счете никакой изоляции, никаких абсолютных границ между божественным и тварным миром, между началом духовным и природным (мыслитель видел в собственной мировоззренческой позиции своего рода "религиозный материализм", развивал идею "духовной телесности" и др.).

Софиология Булгакова в существенной мере определяет характер его антропологии: природа в человеке становится "зрячей" и в то же время человек познает именно "как око Мировой Души", человеческая личность "придана" софийности "как ее субъект или ипостась". Смысл истории также "софиен": историческое творчество человека

оказывается "сопричастным" вечности, будучи выражением универсальной "логики" развития живого, одушевленного (софийного) космоса. "София правит историей... - утверждал Булгаков в "Философии хозяйства". - Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет" [2]. В антропологии и историософии русского мыслителя, как, впрочем, и во всем его творчестве, граница между метафизическими и богословскими воззрениями оказывается достаточно условной.

1 Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 194.

2 Булгаков С. Н. Философия хозяйства// Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 171.

П. А. Флоренский

Сложную диалектику философских и богословских идей мы обнаруживаем и при рассмотрении "конкретной метафизики" Павла Александровича Флоренского (1882-1937). Флоренский учился на физико-математическом факультете Московского университета. Уже в годы учебы талантливый математик выдвигает ряд новаторских математических идей, в частности в сочинении по теории множеств - "О символах бесконечности". В 1904 году Флоренский поступает в Московскую духовную академию. После окончания академии и защиты магистерской диссертации он становится ее преподавателем. В 1911 году Флоренский был рукоположен в сан священника. С 1914 года он - профессор академии по кафедре истории философии. С 1912 года и вплоть до Февральской революции был редактором академического журнала "Богословский вестник". В 20-е годы деятельность Флоренского была связана с различными областями культурной, научной и хозяйственной жизни: участие в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, в организации Государственного исторического музея, научно-исследовательская работа в государственных научных учреждениях (им был сделан ряд серьезных научных открытий), преподавание в ВХУТЕМАСе (профессор с 1921 года), редактирование "Технической энциклопедии" и многое другое. В 1933 году он был арестован и осужден. С 1934 года находился в Соловецком лагере. 8 декабря 1937 года П. А. Флоренский был расстрелян.

"Конкретную метафизику" Флоренского в целом можно отнести к направлению российской философии всеединства с характерной для этого направления ориентацией на традицию платонизма, на историко-философский опыт христианизации платонизма. Флоренский был прекрасным исследователем и знатоком философии Платона. Философ А. Ф. Лосев отмечал исключительную "глубину" и "тонкость" его "концепции" платонизма. В. В. Зеньковский в "Истории русской философии" подчеркивает, что "Флоренский развивает свои философские взгляды в пределах религиозного сознания" [1]. Эта характеристика вполне отвечает позиции самого Флоренского, заявлявшего: "Довольно философствовали над религией и о религии, - надо философствовать в религии - окунувшись в ее среду". Стремление идти путем метафизики, исходя из живого, целостного религиозного опыта - опыта церковного и духовного опыта личности - было в высшей степени присуще этому мыслителю.

1 Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 187.

Флоренский критиковал философский и богословский рационализм, настаивая на принципиальном антиномизме как разума, так и бытия. Наш разум "раздроблен и

расколот", "надтреснут" и тварный мир в его бытийственности, и все это следствие грехопадения. Однако жажда "всецелостной и вековечной Истины" остается в природе даже "падшего" человека и уже сама по себе является знаком, символом возможного возрождения и преображения. "Я не знаю, - писал мыслитель в своем основном сочинении "Столп и утверждение истины", - есть ли Истина... Но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее. И я знаю, что если она есть, то она - все для меня: и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье" [2].

2 Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 67.

Критикуя субъективистский тип мировосприятия, доминирующий, по его убеждению, в Европе с эпохи Возрождения, за отвлеченный логицизм, индивидуализм, иллюзионизм и т.п., Флоренский в этой своей критике менее всего был склонен отрицать значение разума. Напротив, возрожденческому субъективизму он противопоставлял средневековый тип мирозерцания как "объективный" путь познания, отличающийся органичностью, соборностью, реализмом, конкретностью и другими чертами, предполагающими активную (волевою) роль разума. Разум "причастен бытию" и способен, опираясь на опыт "приобщения" к Истине в "подвиге веры", пройти путь метафизически-символического понимания сокровенных глубин бытия. "Поврежденность" мира и несовершенство человека не равносильны их богооставленности. Нет никакой онтологической бездны, разделяющей Творца и творение.

Флоренский с особой силой подчеркивал эту связь в своей софиологической концепции, видя в образе Софии Премудрости Божией прежде всего символическое раскрытие единства небесного и земного: в церкви, в нетленной красоте тварного мира, в "идеальном" в человеческой природе и т.д. Истинная же бытийственность как "тварное естество, воспринятое Божественным Словом" раскрывается в живом человеческом языке, который всегда символичен, выражает "энергию" бытия. Метафизика Флоренского в существенной мере и была творческим опытом преодоления инструментально-рационалистического отношения к языку и обращением к слову-имени, слову-символу, в котором только и может раскрыться уму и сердцу человека смысл его собственной жизни и жизни мира.

С. Л. Франк

Одной из наиболее последовательных и завершенных метафизических систем в истории отечественной мысли принято считать философию Семена Людвиговича Франка (1877-1950). Он учился на юридическом факультете Московского университета, а в дальнейшем изучал философию и социальные науки в университетах Германии. Прошел путь от "легального марксизма" к идеализму и религиозной метафизике. Первым значительным философским трудом Франка стала его книга "Предмет знания" (1915, магистерская диссертация). В своей докторской диссертации "Душа человека" (1917) он предпринимает фундаментальный опыт построения философской психологии, последовательно критикуя тотальный эмпиризм "научной" психологии и в то же время указывая на "тупиковость" психологического субъективизма, всегда связанного с субъективизмом философского типа. Душевная жизнь человека рассматривается Франком как обладающий всей полнотой реальности и особой организацией целостный, динамический мир, не сводимый ни к каким "внешним" факторам и ни в каком смысле не

вторичный. Во внутреннем опыте личности, который никогда не бывает психологически замкнутым (Я всегда предполагает Ты и Мы), раскрывается абсолютное духовное бытие и душа встречает Бога как "последнюю глубину реальности".

В 1922 году С. Л. Франк был выслан из России. До 1937 года он жил в Германии, затем во Франции (до 1945) и в Англии. Среди наиболее значительных трудов Франка периода эмиграции: "Крушение кумиров" (1924), "Смысл жизни" (1926), "Духовные основы общества" (1930), "Непостижимое" (1939) и другие.

Франк писал по поводу собственной философской ориентации, что признает себя принадлежащим "к старой, но еще не устаревшей секте платоников". Исключительно высоко ценил он религиозную философию Николая Кузанского. Существенное влияние на него оказала метафизика всеединства В. С. Соловьева. Идея всеединства играет определяющую роль в философской системе Франка и уже с этим обстоятельством связан ее преимущественно онтологический характер. Франк исходит из интуиции всеединства бытия: "Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим" ("Непостижимое"). Всеединство это имеет, по Франку, абсолютный смысл, поскольку включает в себя отношения Бога и мира. "Даже понятие Бога не составляет исключения... Он немислим без отношения к тому, что есть его творение". Впрочем, рациональное постижение и тем более объяснение абсолютного всеединства невозможно в принципе и философ вводит понятие "металогичности" как первичной интуиции, способной к цельному видению сущностных связей действительности. Это "первичное знание", полученное таким "металогическим" образом, Франк отличает от знания "отвлеченного", выражаемого в логических понятиях, суждениях и умозаклчениях. Знание второго рода совершенно необходимо, оно вводит человека в мир идей, мир идеальных сущностей и, что особенно важно, в конечном счете основано на "первичном", интуитивном (металогическом) познании. Таким образом, принцип всеединства действует у Франка и в гносеологической сфере.

Однако наделенный даром интуиции и способный к "живому" (металогическому) знанию человек с особой силой чувствует глубинную иррациональность бытия. "Неведомое и запредельное дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью... как содержание непосредственного опыта" ("Предмет знания"). Иррационалистическая тема, отчетливо заявленная уже в "Предмете знания", становится ведущей в метафизике книги Франка "Непостижимое". "Познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого" [1], - утверждал философ, размышляя о том, с какой "жуткой очевидностью" раскрывается ничтожность человеческого знания в отношении пространственной и временной бесконечности и соответственно "непостижимости" мира.

Тем не менее основания для метафизического оптимизма существуют, считал мыслитель, связывая их прежде всего с идеей Богочеловечества. Человек не одинок, божественный "свет во тьме" дает ему надежду, веру и понимание собственного предназначения. "Как бы сильны и трагичны ни были борения, которые мы иногда здесь испытываем... они в конечном счете все же разрешаются в непосредственно открывающемся мне интимном исконном единстве "Бога-со-мною" [2]. Осознание такого единства приходит в личном духовном опыте и становится основанием для служения общечеловеческому делу религиозно-нравственного преображения природно-исторического бытия человека.

Н. О. Лосский

Обращаясь к метафизической системе Николая Онуфриевича Лосского (1870-1965), мы выходим за пределы традиции философии всеединства. Он закончил физико-математический и историко-филологический факультеты Петербургского университета, а в дальнейшем стал профессором этого университета. Вместе с рядом других деятелей культуры был выслан из Советской России в 1922 году. Лосский преподавал в университетах Чехословакии, с 1947 года после переезда в США - в Свято-Владимирской духовной академии (штат Нью-Йорк). Наиболее фундаментальные труды философа: "Обоснование интуитивизма" (1906), "Мир как органическое целое" (1917), "Основные вопросы гносеологии" (1919), "Свобода воли" (1927), "Условия абсолютного добра" (1949) и другие. Лосский характеризовал собственное учение в гносеологическом плане как систему "интуитивизма", а в плане онтологическом как "иерархический персонализм". Впрочем, обе эти традиционные философские сферы в его учении глубочайшим образом взаимосвязаны и любая граница между теорией познания и онтологией у него имеет достаточно условный характер. Уже сама возможность интуитивного познания как "созерцания других сущностей такими, какими они являются сами по себе" базируется на онтологических предпосылках: мир - это "некое органическое целое", человек (субъект, индивидуальное Я) - "сверхвременное и сверхпространственное бытие", связанное с этим "органическим миром". Таким образом, "единство мира" в версии Лосского становится решающим условием и основой познания, получая наименование "гносеологической координации". Сам же процесс познания определяется активностью субъекта, его "интенциональной" (целевой) интеллектуальной деятельностью. Интеллектуальная интуиция, по Лосскому, позволяет субъекту воспринимать внепространственное и вневременное "идеальное бытие" (мир отвлеченного теоретического знания "в платоновском смысле"), которое является конституирующим принципом "реального бытия" (во времени и пространстве). В признании связи двух родов бытия и соответственно существенной рациональности действительности Лосский усматривал принципиальное отличие собственного интуитивизма от иррационалистического интуитивизма французского философа А. Бергсона. Кроме того, в метафизике Лосского утверждается существование сверхрационального, "металогического" бытия, которое прямо связывается им с идеей Бога.

Персонализм Лосского прежде всего выражается в его учении о "субстанциальных деятелях", индивидуальных человеческих Я, которые не только познают, но и творят "все реальное бытие". Лосский готов признать "субстанциальных деятелей" единственной субстанцией, "сверхпространственной и сверхвременной сущностью", выходящей "за пределы различия между психическими и материальными процессами". Всегда совместное творчество "деятелей" образует "единую систему космоса", однако эта система не исчерпывает всего универсума, всего бытия. Существует "металогическое бытие", о котором свидетельствует "мистическая интуиция", живой религиозный опыт и философское умозрение, приходящее, согласно Лосскому, к идее "сверхкосмического принципа" бытия.

Именно стремление к "абсолютной полноте" бытия определяет выбор личности, ее опыт преодоления "онтологической пропасти между Богом и миром". В религиозной метафизике мыслителя путь человека и соответственно всего тварного мира к Богу имеет

абсолютную ценность. Этот принцип стал основой "онтологической теории ценностей" Лосского, его этической системы. Подлинно нравственные действия всегда содержательны, всегда полны смысла уже по той причине, что являются ответом личности на Божественную Любовь, ее собственным опытом любви к Богу и другим людям, приближением к Царству Божию, где только и возможно в совершенной полноте единство "Красоты, Нравственного Добра (Любви), Истины, абсолютной жизни" [1].

1 Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 51.

Религиозная философия, признавая реальность и определяющую роль сверхразумного начала, в любом случае ограничивает претензии разумного познания. Однако на путь иррационализма она становится тогда, когда все подлинно "действительное" в природном и сверхприродном мире, в человеке объявляется чуждым или враждебным разуму. Русской религиозной метафизике подобный иррационалистический пафос в целом не был свойствен; например, "волящий разум" А. С. Хомякова, его же понимание веры как "зрячести" разума, существеннейшая роль умозрения в российской метафизике всеединства, начиная с В. С. Соловьева. В. Ф. Эрн, отвергая рационализм и даже рацию, противопоставлял последнему Логос, начало безусловно не иррациональное. В метафизике Н. О. Лосского ключевую роль играет учение об "интеллектуальной интуиции". Иррационалистические мотивы присутствуют в метафизике Н. А. Бердяева, прежде всего в его онтологии - идея иррациональной свободы. Но, как признавал сам мыслитель, он никогда не считал разум и разумное познание злом, никогда не видел в них "источник тяготеющей над нашей жизнью необходимости". Бердяев писал это в статье, посвященной памяти своего друга Л. Шестова, чье творчество и представляет яркий пример последовательного иррационализма в российской метафизике.

Л. Шестов

Лев Шестое (псевдоним Льва Исааковича Шварцмана) (1866-1938) окончил юридический факультет Киевского университета. В молодости он прошел через увлечение левыми идеями, серьезно занимался проблемами экономического и социального положения российского пролетариата (этим вопросам была посвящена его диссертация). В дальнейшем (по крайней мере, уже в 90-е годы) Шестов уходит от всякой политики в мир литературной критики и философской эссеистики, и выбор этот оказался окончательным. Большая часть эмигрантского периода его жизни (в эмиграции - с 1919 года) прошла во Франции.

Уже в первой большой работе Шестова-литератора "Шекспир и его критик Брандес" (1898) основные темы его творчества намечены вполне определенно: судьба отдельного, индивидуального человека в равнодушном и беспощадном мире природной и социальной необходимости; наука и "научное мировоззрение", по существу оправдывающие и благословляющие полнейшую безысходность человеческого существования, лишаящие жизнь даже трагического смысла. Критика разума вообще и философского умозрения в первую очередь становятся сутью и содержанием всего дальнейшего творчества Шестова. Во имя чего он сделал этот последовательный и радикальный выбор в пользу иррационализма? Что побудило этого тонкого мыслителя, безусловно наделенного даром "ясного мышления" и столь же "ясного изложения", тратить все свои духовные силы на бесконечную и непримиримую борьбу с

философским разумом, фактически со всей метафизической традицией - от Платона до своего друга Э. Гуссерля?

Бердяев был склонен считать, что "основная идея" Шестова заключалась в борьбе последнего "против власти общеобязательного" и в отстаивании значения "личной истины", которая есть у каждого человека. В общем плане это, конечно, так: экзистенциальный опыт ("личная истина") значил для Шестова неизмеримо больше любых универсальных истин. Но при таком взгляде позиция Шестова утрачивает своеобразие и, в сущности, мало чем отличается от позиции самого Бердяева, который с не меньшей энергией отстаивал значение духовного опыта личности. Однако на самом деле различие гораздо глубже. Шестов расходился с Бердяевым в самом важном для последнего метафизическом вопросе - вопросе о свободе. Для Шестова учение Бердяева о духовном преодолении необходимости и духовном же созидании "царства свободы" - это не более чем обычный идеализм, причем идеализм как в философском, так и в житейском смысле, то есть нечто возвышенное, но не жизненное, не мощное ("Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия"). Бердяевскому "гнозису" несотворенной свободы Шестов противопоставляет собственное ее понимание. "Вера есть свобода", "свобода приходит не от знания, а от веры"... - подобные утверждения постоянно присутствуют в поздних произведениях Шестова.

Именно идея веры - свободы дает основание рассматривать Шестова как религиозного мыслителя. Критикуя любые попытки умозрительного отношения к Богу (философские и богословские в равной мере), Шестов противопоставляет им исключительно индивидуальный, жизненный (экзистенциальный) и, надо подчеркнуть, свободный путь веры. Вера у Шестова свободна потому, что это вера вопреки логике и наперекор ей, вопреки очевидности, вопреки судьбе. Но не только "внешняя" необходимость природы или радио чужда вере - свободе Шестова. Ничуть не в меньшей степени ей чужда вера в Промысел Божий, в Благодать, в возможность Божественной Любви к этому миру, где страдают и погибают дети, где убивают Сократа, где трагически не понимают Ницше и Кьеркегора (мыслителей, наиболее близких самому Шестову), где нет и не может быть правды.

Шестов искренне и глубоко критиковал "веру философов" за ее философски-олимпийское спокойствие, напал, с присущим ему литературным и интеллектуальным блеском, на знаменитую формулу Б. Спинозы: "Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать". Но и в собственных сочинениях Шестова речь идет о вере, отнюдь не чуждой философии и рождающейся из глубоко выстрадавшего, но и не менее глубоко продуманного понимания невозможности спасения человеческой свободы без идеи Бога. В своем радикальном иррационализме он продолжает твердо стоять на культурно-исторической и безусловно философской почве. Шестов никогда не уподоблял себя библейскому Иову (о вере которого писал ярко и проникновенно), так же как его философский "двойник" Кьеркегор никогда не отождествлял себя с "рыцарем веры" Авраамом. Экзистенциальный философ не пророчествует и не формулирует символ веры, не утверждает догматику. Он, даже отрицая разум, говорит о том, что считает истинным, - не больше, но и не меньше. Иррационализм Шестова не имел ничего общего с безумием, ни с обычным, ни со "священным", и в нем бесспорно была логика, и не какая-то "своя", особенная, а единственно возможная, универсальная логика человеческой мысли. Экзистенциальная философия, утверждал Шестов, начинается с трагедии, но это не исключает, а, напротив, предполагает напряженность мысли. Эта философия исходит из предположения (или надежды, если говорить более

"экзистенциальным" языком), "что неизвестное ничего общего с известным иметь не может, что даже известное не так уж известно, как это принято думать...".

Представление о единой истории, о раз и навсегда случающихся событиях восторжествовало, по Шестову, в европейской мысли. Для него же единственный смысл истории заключается в том, что она может иметь "сослагательное наклонение". Идея веры - свободы появляется в творчестве Шестова как единственно возможный "положительный" ответ на вопрос о смысле человеческого существования. Он не мог рационально доказать, что "бывшее станет не бывшим", что не будет убит Сократ, что иной окажется судьба Ницше и Кьеркегора, всех тех, чей жизненный удел опровергает любые попытки гармонизации мира, стремления представить его "лучшим из миров". Но в то же время Шестов не считал, что подобное невозможно: фактическая данность истории и ее "разумное" оправдание значили для него слишком мало.

Разоблачая рационализм в его претензиях на универсальность, Шестов "освобождает место вере": только Бог может уже не в мысли, а в реальности "исправить" историю, сделать бывшее небывшим. То, что абсурдно с точки зрения разума, возможно для Бога, утверждал Шестов. "Для Бога нет ничего невозможного" - это самая заветная, самая глубокая, единственная, я готов сказать, мысль Киркегарда - а вместе с тем она есть то, что коренным образом отличает экзистенциальную философию от умозрительной" [1]. Но вера предполагает выход уже за пределы всякой философии, даже и экзистенциальной. Для Шестова экзистенциальная вера - это "вера в Абсурд", в то, что невозможное возможно, и, самое главное, в то, что Бог желает этого невозможного. Надо полагать, что на этом последнем рубеже должна была остановиться не признававшая никаких пределов мысль Шестова: здесь и он мог только верить и надеяться.

Существенную роль играли метафизические идеи в творчестве двух крупных русских историков-медиевистов: Г. П. Федотова и Л. П. Карсавина.

1 Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 284.

Г. П. Федотов

Георгий Петрович Федотов (1886-1951) - прежде всего историк, историк культуры. Ученый-медиевист (окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, где был, как и Л. П. Карсавин, учеником выдающегося русского медиевиста И. М. Гревса), Федотов - автор многочисленных работ о культуре русского и европейского средневековья. Среди них: "Абеляр" (1924), "Святые Древней Руси" (1931), "Стихи духовные" (1935), "The Russian Religious Mind" (1946-1948) и другие. В то же время Федотов - своеобразный христианский мыслитель, не только исследователь, но и философ культуры. Большая часть его творческой биографии пришлась на период эмиграции: уехал из России в 1925 году; в 1926-1940 годах - профессор Православного богословского института в Париже; в 1940 году эмигрировал в США, преподавал в Православной духовной семинарии в Нью-Йорке.

Апология культуры - ведущая тема творчества Федотова-мыслителя. Отстаивая безусловную ценность культурного творчества, Федотов отвергал как крайности антропоцентристского гуманизма, так и радикальный теоцентризм, отрицающий связь между культурным миром человека и миром божественным, между "землей" и "небом" (критиковал, например, "теоцентрическое богословие" К. Барта, упрекал Н. А.

Бердяева в том, что тот "пренебрегает" во имя творческого акта его плодами: "произведениями искусства или мысли" ("Бердяев-мыслитель"). В образах христианской эсхатологии Федотов отказывался видеть лишь указание на неизбежность конца, отрицающего традицию земного "общего дела" многих поколений в строительстве мира культуры. "Теперь уже ясно, какие две концепции эсхатологии и культуры отвергаются христианским опытом Откровения и истории. Первая концепция - бесконечного, никогда не завершенного прогресса, которой жила секуляризованная Европа двух последних столетий. Вторая концепция - насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии" ("Эсхатология и культура").

Историософская позиция Федотова включала в себя критику различных вариантов исторического детерминизма: "рационалистически-пантеистического" (гегельянство), материалистической абсолютизации "значения косных, материальных сил" в истории, религиозного фатализма ("давление Божественной воли"). "Не разделяя доктрины исторического детерминизма, - писал мыслитель, - мы допускаем возможность выбора между различными вариантами исторического пути народов" ("Россия и свобода"). В истории, по Федотову, "царит свобода" - это живой, непрерывный процесс культурно-исторического творчества, в котором нет места механическому автоматизму, фатальной предопределенности событий. Культурной традиции, сохраняющей единство истории, постоянно угрожают социальные катастрофы, и прежде всего войны и революции. Взгляд на революцию как на "суд Божий над народами" (Ж. де Местр, отчасти Н. А. Бердяев) был совершенно чужд Федотову. Еще в меньшей степени он был склонен видеть в революционных потрясениях необходимое условие социального прогресса. Для него революция - всегда разрыв традиции, результатом чего становятся неисчислимые человеческие жертвы и опасность социальной и культурной деградации. За революционное "величие" приходится платить тяжким трудом последующих поколений, вынужденных продолжать культурное строительство на революционном пепелище. В идеализации революции, в создании революционного мифа мыслитель видел один из самых опасных идеологических соблазнов.

Федотов считал, что культура, являясь в полной мере общечеловеческим делом, имеет метафизический (можно сказать, онтологический) смысл и ее "неудача" (в версии Н. А. Бердяева или, при всех отличиях, Л. Ше-стова) была бы равносильна не только историческому, но и окончательному, метафизическому поражению человека. Опыт историка и интуиция мыслителя определяли его веру в невозможность такого итога и в то, что будущее, и в эсхатологической перспективе, не станет отрицанием значения культурного творчества. Создавая культуру, человек одерживает победу даже перед лицом вечности.

Л. П. Карсавин

Философское творчество Льва Платоновича Карсавина (1882-1952) представляет оригинальный вариант российской метафизики всеединства. Он был автором ряда фундаментальных трудов о культуре европейского средневековья: "Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII веков" (1912), "Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках" (1915) и других. В 1922 году он был избран ректором Петроградского университета. Однако в том же году вместе с другими деятелями культуры Карсавин был выслан из страны. В эмиграции (Берлин, затем Париж) Карсавин публикует ряд философских трудов: "Философия истории" (1923), "О началах" (1925) и другие. В 1928 году он становится профессором Каунасского университета. В 1949 году Карсавин был арестован и отправлен в воркутинские лагеря. Смертельно больной мыслитель буквально

до последних дней продолжал заниматься творчеством, писал религиозно-философские сочинения, создал шедевры философской поэзии, духовно поддерживал других заключенных.

Источники метафизики всеединства Карсавина весьма обширны. Можно говорить о влиянии на него неоплатонизма, взглядов Августина, восточной патристики, основных метафизических идей Николая Кузанского, из русских мыслителей - А. С. Хомякова и В. С. Соловьева. Своеобразие метафизики философа в значительной мере связано с развитыми им принципами методологии исторического исследования. Карсавин-историк решал задачи реконструкции иерархического мира средневековой культуры, обращая особое внимание на внутреннее единство (прежде всего социально-психологическое) различных ее сфер. Он ввел понятия "общего фонда" (общего типа сознания) и "среднего человека" - индивида, в сознании которого основные установки "общего фонда" носят доминирующий характер. В конечном счете, по Карсавину, структурное единство преобладает в истории, выражая не только организацию ее эмпирического "тела", но и онтологический смысл.

Идея всеединства в метафизике истории Карсавина раскрывается в концепции становления человечества как развития единого всечеловеческого субъекта. Само человечество рассматривается как результат самораскрытия Абсолюта, как богоявление (теофания). Придавая исключительное метафизическое значение христианскому догмату троичности, Карсавин делает принцип триединства центральным в своей онтологии и историософии (первоединство - разъединение - восстановление). История в своих онтологических основаниях телеологична: Бог (Абсолют) является источником и целью исторического бытия человечества как "всеединого субъекта истории". Человечество и тварный мир в целом представляют несовершенную иерархическую систему. Тем не менее это именно единая система, динамику которой, ее стремление вернуться к божественной полноте, к "обожению" определяет принцип триединства. Внутри человечества - субъекта действуют (индивидуализируются) субъекты низших порядков: культуры, народы, социальные слои и группы и, наконец, конкретные индивиды. Все эти "всеединые" объединения Карсавин именуется симфоническими (коллективными) личностями. Все они несовершенны в своем единстве ("стяженное единство"), но в то же время органический иерархизм разнообразных исторических сообществ содержит в себе истину и указывает на возможность единства (симфонии) несоизмеримо более высокого порядка. Путь же "единства" механического, лишённого исторической органики и метаисторической цельности, связанный с неизбежной "атомизацией" индивида в рамках индивидуалистической идеологии, либо его обезличивания под давлением идеологий тоталитарного типа неизбежно, согласно Карсавину, оказывается путем тупиковым.

И. А. Ильин, В. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоренский

Религиозная метафизика в философской культуре русского зарубежья (первая эмиграция) играла весьма существенную роль. Можно назвать еще целый ряд ярких мыслителей-метафизиков: Иван Александрович Ильин (1883-1954) - автор глубоких историко-философских сочинений ("Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека" и др.), трудов по философии права, нравственной философии, философии религии ("Аксиомы религиозного опыта" и др.), эстетике; центральное место в религиозно-философской эссеистике Ильина занимала тема России, ее исторической судьбы; Борис Петрович Вышеславцев (1877-1954), основные метафизические идеи

которого нашли отражение в его книге "Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати"; Василий Васильевич Зеньковский (1881-1962) - автор фундаментальной "Истории русской философии", "Основ христианской философии" и других сочинений; Георгий Васильевич Флоровский (1893-1979) - богослов и философ, историк русской мысли ("Пути русского богословия"). Это далеко не полный перечень.

3. Философский мистицизм

- Что такое мистика и мистицизм?
- Основные школы философского мистицизма

В религиозных и религиозно-философских учениях помимо стороны, объясняющей мир, обязательно присутствует и вторая, выражающая основания и способы спасения человека от зла. Классический христианский вариант спасения - трансцендентное, не поддающееся разумному объяснению движение Бога к человеку. Однако во всех мировых религиях существует и другой, духовно-мистический вариант спасения: движение человека к Богу. Этот вариант доминирует в некоторых течениях и сектах христианства: от гностицизма до некоторых видов монашества. В исламе это - суфизм. В буддизме - многочисленные направления индивидуального спасения. Но мистика в церковной жизни является одной, причем не доминирующей ее стороной. Практически поведение верующих определяется откровениями Писания и каноническими нормами церкви.

Однако начиная с XIX века в культурной жизни Европы все заметнее становится роль так называемого внецерковного или философского мистицизма. В XX веке он превращается в общемировое явление и начинает конкурировать с традиционными религиозными и религиозно-философскими учениями.

Что такое мистика и мистицизм?

Под мистикой в широком смысле понимают единство необычных ("мистических") состояний психики человека и "мистицизма", то есть "теорий", объясняющих и оправдывающих эти состояния. Особые, явно диссонирующие с обычным течением жизни состояния психики испытывали, вероятно, все люди. Это подтверждают психологи, этнографы, медики. Практически каждый человек бывал в состоянии потери чувства реальности мира, или потери своего Я, или экстаза, или яркого сна и т.п. Тем не менее мистическими эти состояния можно назвать лишь в том случае, если они перемещаются с периферии сознания в его центр, становясь более значимыми, существенными и желаемыми, чем в обычных условиях. Мистицизм, используя метафоры, символы, философские понятия, некоторые естественно-научные данные, мифологические образы и аналогии, личные откровения и другие выразительные средства, систематизирует структуру и динамику этих состояний, придает им онтологический (бытийный) статус, утверждает их судьбоносную ценность для человека и для существования Вселенной. В конечном счете мистицизм утверждает, что целенаправленное изменение сознания - это и есть путь спасения, путь освобождения от зла "неистинного существования".

Естественный мир, согласно большинству мистиков, пребывает в радикальном зле или является иллюзией сознания. Спасение в мире и с миром невозможно. Но каждый человек (или только избранные) может освободиться от зла неподлинного

существования, радикально изменив свой внутренний мир, личным усилием выйдя за пределы господства чувственно данной природы, как и вообще господства любого культурного мира. Как говорит индийский философ-мистик Шри Ауробиндо Гхош, "когда внутреннее сознание полностью пробудится, оно поглотит внешнее сознание. То, что может быть поглощенным, будет отброшенным... Я видел, слышал, но ничего во мне не откликнулось на это. И тогда на меня снизошла абсолютная тишина. Все, что происходило снаружи, я видел как в кино" [1]. Подобное дистанцирование от мира предметов чувственного опыта ощущается как разрушение их ценностных смыслов и эмоциональных переживаний. А затем (и это рассматривается как наиболее значимый психологический эффект мистики) человек освобождается от страхов, страданий и зла внешнего мира. Отныне новая родина человека - это переживаемая как истинно существующая, невыразимая для другого и подобная экстазу реальность.

1 Беседы с Павитрой. Киев, 1992. С. 106.

Путь к этой реальности, как полагают многие мистики, пролегает через ряд этапов конструирования особых состояний сознания человека, как правило, под руководством Учителя и с использованием психотехник: медитации, релаксации, аскезы, дыхания, транса, особых снов, иногда наркотических веществ и т.п. По свидетельству мистиков, подобная психопрактика эпизодически сопровождается всплесками ужаса, связанного с ощущением отрыва от твердой почвы обычного существования. В большинстве мистических направлений разработаны своеобразные "топографии" потустороннего мира, согласно которым каждый этап изменения психики символизируется прибытием души в соответствующую зону (уровень, мир, сферу и т.п.), где происходит ее психологическое "обустройство" и подготовка к дальнейшему ее изменению.

С социальной стороны, мистика - это способ решения жизненных проблем, в том числе обретения нравственного смысла жизни, проблем психологической адаптации и собирания себя в личностную целостность, проблем, связанных с психическими травмами и страхами, когда отсутствуют общепринятые средства их решения. Однако вопрос не в том, насколько радикально может быть изменена психика человека, а в том, насколько человек с измененным сознанием может быть "встроен" в существующий тип культуры, производства, науки. С большой долей вероятности можно предположить, что общество, где господствуют мистические настроения, не совместимо с принципом активности в сфере экономики, с научным подвижничеством, с риском в налаживании личных отношений. О справедливости подобного вывода свидетельствует тот факт, что, как правило, для современного человека мистика не кажется практически полезной, а потому знакомство с мистической литературой проходит на уровне обычной беллетристики.

С философской стороны, мистика - это внеучная духовная практика, сознательно снимающая противоположность субъекта и объекта познания и деятельности. Строго говоря, это не тип познания, а сотворение уникальной духовной реальности, уникальной в том смысле, что создается каждым мистиком лично, что наряду с природной реальностью и реальностью культурного мира здесь утверждается существование специфически иной, третьей реальности, явно не имеющей характеристик трансцендентного Бога традиционных религий. Мистик идет путем, противоположным научному. Если ученый в процессе познания старается сознательно исключить или максимально учесть субъективные факторы, то мистик, наоборот, очищает сознание от

объективно-научного и других культурных предпосылок мышления, находя "по ту сторону души" искомую сверхэмпирическую реальность.

Основные школы философского

С начала XX века и позже наиболее заметными среди философско-мистических течений были: теософия Е. П. Блаватской, учение "Живой этики" Н. К. и Е. И. Рерихов, "четвертый путь" Г. И. Гурджиева, антропософия Р. Штейнера, восточные школы мистики и т.д.

Елена Петровна Блаватская (1831-1891) - одна из предшественниц философского мистицизма XX века. В 1875 году она вместе со своими последователями основала "Всемирное теософское общество", в задачи которого входило: изучение древних "тайных" знаний; изучение скрытых способностей человека; основание нового братства людей вне зависимости от их расовой, национальной и религиозной принадлежности.

Ее учение впитало в себя преимущественно буддийские и другие восточные представления, элементы оккультных наук, христианские мотивы, идеи, почерпнутые из европейской науки середины XIX века. Оно включает детально разработанную иерархию и историю чувственной и сверхчувственной реальности, учение о мистической эволюции космоса, земли, человека. Истинная природа человека включает три тела: физическое, астральное (душа), ментальное (духовное). Под руководством "посвященных" Учителей человек способен управлять силами своей природы, достигая состояния ясновидения, проникновения в высшие оккультные сферы. Однако русский философ Н. А. Бердяев заметил: "Теософия принуждена отрицать бесконечное значение индивидуальной души... Теософия и антропософия антиперсоналистичны... Для теософии все повторимо и множественно... Теософия не знает личности и не понимает смысла истории. Она находится во власти дурной бесконечности и повторяемости" [1].

Николай Константинович Рерих (1874- 1947) и Елена Ивановна Рерих (1879- 1955) развивали мистику в русле прозрений Е. П. Блаватской, причем Е. И. Рерих с детства имела видения и озарения. Они предпринимали попытки организовать общемировое движение за новую культуру.

Вселенная, по их мнению, состоит из трех миров - физического, тонкого (астрального) и "огненного". "Тонкий мир находится вокруг нас, и размеры его гораздо обширнее... Он имеет много сфер, или слоев, и другое деление между ними, нежели по качеству сознания, не имеется, потому сколько сознаний, столько и ступеней... Мир Огненный является особо высокой ступенью совершенства сознания, и поэтому обитатели этой сферы могут лишь редко, в исключительных обстоятельствах, приближаться к нашей земной сфере. Их приближение может вызвать большие пертурбации как в Тонком Мире, так и на Земле" [2]. По содержанию Вселенная является совокупностью разнородных энергетических структур, включая психоэнергетические. Управляемая Высшей силой согласно жестким, "естественным" законам. Вселенная и ее обитатели проходят эволюционный путь к высшим энергетическим и духовным состояниям. Осознав эволюционные планы, люди под руководством Учителей следуют им, и тем самым они выполняют необходимую роль в космическом развитии. В XX веке совершается грандиозный эволюционный скачок: человек переходит от исчерпавшей себя пятой расы к новой шестой - расе Огненного Духа. Согласно Е. И. Рерих, в 1949 году произошла первая невидимая битва между миром Света и миром Тьмы и Зла, с победой первого.

Ядро новой, шестой расы людей складывается в России, причем роль женского начала будет гораздо более значительна. "Наступающая эпоха приоткроет и завесу над Миром Надземным... Границы между духовным и материальным, между земным и надземным начнут постепенно стираться, и люди еще при земной жизни будут сознательно готовить себе приложение в Мире Надземном" [3].

1 Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 182-183.

2 Рерих Е. И. У порога Нового Мира. М., 1997. С. 121-122.

3 Там же. С. 119.

В космологическом учении Георгия Ивановича Гурджиева (1877-1949) центральное место занимает идея реально существующего Абсолютного, которое с помощью "луча творения" создает бесконечное множество миров, деградирующих по мере удаления от него. Человечество обитает в наиболее далеком и соответственно наименее благоприятном углу Вселенной. Задача человека (однако сейчас это задача лишь для немногих людей) - совершить обратное героическое восхождение по этому лучу в направлении Абсолютного. Исходно любой человек - не более чем "машина", раздираемая противоречиями, с преобладанием полусонных природных реакций. Только путем упорной работы человек может последовательно приобрести на базе исходного "физического" тела более тонкое "астральное", а затем "ментальное" и "причинное". Бессмертие его высших тел создается усилиями самого человека, хотя и разными путями: аскетическим подвижничеством, религиозным горением, интеллектуальным взлетом духа или "четвертым путем" - сознательным, целенаправленным и радикальным изменением основ своей внутренней жизни. Видимый мир - это не более чем среда обитания "физического" тела, которая должна преодолеваться в ходе психотехнической работы над собой под руководством учителей (специалистов). По словам теоретика и комментатора учения Г. И. Гурджиева Петра Демьяновича Успенского (1878-1947), тот, кто достиг всего возможного для человека, имеет "постоянное Я и свободную волю. Он способен контролировать все состояния своего сознания и уже не может утратить что-либо из им обретенного... Он бессмертен в пределах Солнечной системы" [1].

1 Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990. С. 415.

Основатель антропософского учения и соответствующей системы воспитания, немецкий философ-мистик Рудольф Штейнер (1861-1925) осуществил собственную попытку синтеза восточных и западных "тайных" учений с традицией европейской научности. По его мнению, в отличие от принятого деления жизни на внешнюю и внутреннюю, следует вычленить несколько уровней природы человека и соответственно несколько уровней его жизни: физический, эфирный (жизненный, энергетический), астральный, ментальный. Используя особые методики - медитацию, танцы, музыку, - человек активизирует все свои уровни, в том числе и не признанные в культуре. Каждый имеет, с одной стороны, опыт, переживания особых состояний психики, с другой - опыт состояния сна. Это, по мнению Штейнера, свидетельствует о реальности уровневого строения человека и возможности их независимого существования. Каждую ночь во сне астральное тело покидает физическое и выходит в астральный космос. Человек "должен добиваться того, чтобы состояние, которое он создал для себя сначала во время сна, он мог бы переносить и в свое бодрствующее сознание. Тогда чувственный мир обогатится для него совершенно новым содержанием" [2]. В конечном пункте саморазвития души она

бессмертно погружается в сверхчувственные миры, нравственно преображается и вступает в общение с тамошними существами, наблюдая свою предшествующую жизнь как в духовном, так и в земном ее существовании. Подобные представления о сущности жизни человека лежат в основе педагогической практики так называемых "Вальдорфских школ", распространенных по всей Европе и появившихся в современной России.

2 Штейнер Р. Путь к посвящению. М., 1991. С. 101.

Оригинальный вариант мистицизма развивал поэт и мыслитель Даниил Леонидович Андреев (1906-1959). Сын писателя Леонида Николаевича Андреева, он с 1947 по 1957 год находился в заключении. Там им было продумано содержание трактата - "Роза мира" (впервые опубликован в 1991 году). По своей структуре это произведение многослойное и описывает сложный духовный Космос, каким он предстал в мистических видениях автора. Основная идея трактата: "реальный" мир находится в состоянии невидимой для обычного человека космической битвы Добрых и Злых Сил, отблески ее - в земной истории и в душевной жизни людей. Человечество должно и может объединиться и стать на сторону Добра.

В XX веке после осознания кризиса того типа личности, который играл принципиальную роль в организации индивидуальной и общественной жизни в Европе, и кризиса идеи прогрессивного развития человечества в регионы христианской культуры началась экспансия восточных ценностей. Бесчисленное множество "гуру", учителей и проповедников принялись распространять учения бывших и ныне живущих "великих учителей Востока", подстраивая их под особенности европейского менталитета. Во имя слияния человека с его истинной природой - Нирваной, Сверхразумом, Пурушей, Атманом, Предвечным и т.п. - отрабатываются и предлагаются различные пути изменения человеческой психики: от наиболее короткого и соответственно сложного до наиболее длинного и понятного.

Учение Раманы Махариши (1879-1951) - пример первого пути. По его убеждению, человек в любой ситуации должен спросить себя: "Кто тот я, который сейчас мыслит (или страдает, или желает и т.п.)"? Погружаясь полностью в смысл подобного вопрошания, человек постепенно отходит от отождествленных с ним его ложных Я, субъектов мысли, страстей и т.п. Очищая себя духовно, человек приходит к эмоционально переживаемой истине: "Я есмь Бытие", психологически ощущая самобытие как единственную реальность, а остальной мир - как картинки на экране. Элементы этого учения и практики лежат в основе одной из систем "трансцендентальной медитации", существующей в США и Европе на правах разновидности психотерапии. В общих чертах таков же путь, предлагаемый и Джидду Кришнамурти (1895-1986). Пример второго пути - "Интегральная Йога" Шри Ауробиндо Гхоша (1872-1950). В своем учении он пытался объединить идеи древнеиндийской философии и некоторые идеи западной мысли, усматривая в них средство освобождения всего человечества от эгоистических устремлений. Гхош занимался также оккультной психологией.

Парадоксально, но и внутри святая святых европейской культуры - науки - наблюдается встречный порыв к мистике и мистицизму. На фоне умаления идеалов Просвещения и Разума обнаруживаются теньевые, "иррациональные" стороны философствования и основ классических наук, что воспринимается как прямой призыв к пересмотру значимости наук. Представители различных отраслей знания и культуры, например медик Дж. Лилли, историк Т. Роззак, психиатр С. Гроф, литератор А. Кёстлер, религиовед Р. Генон,

физик Дж. Беннет (последователь Гурджиева), этнограф К. Кастанеда, отрицая свою причастность философии, создают оригинальные гипотезы и учения о субстанциональном либо динамическом единстве душевного мира человека и "истинного" Космоса. То, что, по их мнению, действительно существует или является ведущим в мире, - будь то вакуум, лептон-ные структуры, информационные поля, космическое Сознание и тому подобные представления, взятые подчас из области современной физики, наделяются антропоморфными чертами (памятью, творчеством, программированием), а нередко и божественными свойствами (творением из ничего, всеведением и т.п.). Такого рода построения можно оценить как возврат к досократической натурфилософии. В целом же всякого рода мистические проявления характерны для периодов социальных неурядиц, неблагополучия, культурных изломов, что сопровождается апокалипсическими настроениями.

Глава 6

Марксистская философия (XX век)

- Марксистская философия во II Интернационале
- Философские взгляды В. И. Ленина
- Марксистско-ленинская философия
- Западный марксизм

1. Марксистская философия во II Интернационале

Марксизм в конце XIX-начале XX века начинает восприниматься как значительная социально-философская доктрина. Он получает признание в университетских и академических кругах, весьма далеких от политики. Развитию самосознания марксизма немало содействовали не только последователи К. Маркса и Ф. Энгельса - теоретики II Интернационала (К. Каутский, Р. Люксембург, Г. В. Плеханов, Э. Бернштейн, М. Адлер, А. Лабриола, П. Лафарг, Ф. Меринг), но и его выдающиеся критики (Б. Кроче, В. Зомбарт, Т. Масарик, Г. Зиммель, Дж. Джентиле, П. Б. Струве). Многие философы и теоретики, не принадлежавшие к марксистским кругам, усваивали и использовали понятийный аппарат марксизма.

Эпоху II Интернационала (1889-1914) исследователи характеризовали по-разному: для одних это "золотой век" марксизма, для других - период его деградации. Факт тот, что в эти годы марксизм начал развиваться как плюралистический, сочетающий различные точки зрения на проблемы, признанные им кардинальными.

На рубеже XIX-XX веков к марксистам относили себя те, кто не сомневался, что объективной тенденцией развития капиталистического общества является движение к социализму, который представлялся как необходимый его результат. При этом признавался абсолютный примат экономики в жизни общества (экономический детерминизм), утверждалось господство исторической необходимости, человеческая субъективность считалась функцией, производной от общественного целого.

Социалистические теоретики, считавшие себя последователями Маркса и Энгельса, отождествили теорию марксизма с идеологией революционного класса (или партии), восприняли доктрину как программу конкретных действий социал-демократического движения. Возникла особая форма восприятия марксизма - сквозь призму политических

программ. При этом из теоретического наследия Маркса и Энгельса отбирались те идеи, которые соответствовали политическим требованиям момента. Мало кому из последующих поколений марксистов удалось разорвать порочный круг конъюнктурного подхода к теории.

В то же время среди теоретиков II Интернационала возникли серьезные расхождения в понимании самой сути марксизма. Первое расхождение касалось философии. Уже в середине 90-х годов XIX века П. Б. Струве в России, К. Шмидт и Э. Бернштейн в Германии поставили вопрос о том, каковы, собственно, философские основы марксизма, есть ли они вообще, можно ли считать конкретные положения марксистского учения об обществе вытекающими из общих философских принципов. Как мы видели выше, у Маркса и Энгельса не было четко сформулированной позиции по этим вопросам. Их же ученикам и последователям, поставившим себе в качестве первой задачи распространение марксистского учения, необходимо было прежде всего представить его в систематической форме, а следовательно, и дать однозначные ответы на вопросы, оставшиеся открытыми.

В результате марксисты II Интернационала разделились на два основных лагеря. Одни, опираясь на некоторые высказывания Маркса и Энгельса (например, о "снятии философии", о "конце философии истории"), заявили, что в марксизме нет своей философии, а марксистское учение об обществе, хотя и было названо историческим материализмом, на самом деле - конкретная наука, основанная на конкретных исследованиях. "Маркс совсем исключил философию, - писал Ф. Меринг, - и духовный прогресс человечества усматривал только в практической работе в области истории и природоведения" [1]. Другие же, опираясь на философские разработки Энгельса в таких произведениях, как "Анти-Дюринг", "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии" (собственно философские работы Маркса оставались тогда неизвестными), были убеждены в том, что марксизм обладает собственной философией в виде диалектического и исторического материализма.

1 Меринг Ф. На страже марксизма. М.; Л., 1927. С. 186.

Первый лагерь в свою очередь включал ряд течений. Представители одного течения считали, что философии в марксизме не только нет, но и не должно быть, ибо марксизм покончил с философией, заменив ее наукой (Ф. Меринг). Представители другого течения (прежде всего авторитетнейший теоретик II Интернационала К. Каутский) полагали, что марксистская наука об обществе в принципе может сочетаться с разными философскими концепциями, ибо нет однозначной связи между философией и наукой. Представители же третьего течения сами стали соединять марксизм с разными философскими системами - прежде всего с распространенными в то время неокантианством (М. Адлер, отчасти Э. Бернштейн) и эмпириокритицизмом (Ф. Адлер, российские махисты - А. А. Богданов, В. А. Базаров, Н. Валентинов и др.).

Что касается второго лагеря, то здесь господствовала, скорее, тенденция к консолидации и догматизации, проявившая себя в полную силу позднее - в марксизме-ленинизме. Потенциально эта тенденция была связана и с линией на идеологизацию марксизма: установление жестких границ теоретического поиска, противопоставление истин марксизма всем остальным достижениям социальной мысли. Представители этого лагеря, такие, как П. Лафарг (Франция) и Г. В. Плеханов (Россия), подчеркивали новизну и своеобразие марксистской философии, но, обращаясь к широким массам, они большей частью ее схематизировали и упрощали. Тем не менее они сыграли свою историческую

роль, попытавшись систематизировать марксизм и его философию, а также распространить его идеи на новые области - этику, эстетику, литературоведение, лингвистику.

В истории марксизма в России Георгий Валентинович Плеханов (1856-1918) выступает как основоположник марксистской теоретической традиции. К началу 80-х годов XIX века Плеханов отошел от народничества, идеала своей юности. Материалистическая философия марксизма, его политическая программа стали для него средством преодоления сочетания двух начал - стихийной народности и абстрактного героизма революционной воли, характерных для менталитета русских революционеров того времени. Созданная Плехановым в 1883 году группа "Освобождение труда" развернула пропаганду идей марксизма в России, организовала перевод на русский язык философских трудов Энгельса "Анти-Дюринг" и "Людвиг Фейербах".

Плеханов использовал марксистскую аргументацию для утверждения своей позиции в противовес народнической. С его точки зрения, Россия не готова к социализму ни экономически, ни политически, ни культурно. Она страдает от отсутствия капитализма, отсутствия демократических свобод, от деспотизма. Плеханов подчеркивал прогрессивность капитализма и противопоставлял задачу свержения абсолютизма задаче социалистической революции. Идея промежутка между двумя революциями - буржуазной и социалистической - составила один из центральных пунктов плехановских взглядов, сблизивших его с меньшевизмом. Плеханов не мог принять Октябрьскую революцию, считая русское общество неподготовленным к социализму.

Что же касается марксистского учения об обществе, обозначаемого как исторический материализм, или материалистическое понимание истории, то здесь между двумя лагерями теоретиков II Интернационала было мало разногласий. Несмотря на то что представители первого лагеря считали это учение наукой, а представители второго - философией, и те и другие говорили об одном и том же - о первичности экономики, о диалектике производительных сил и производственных отношений, о классовой борьбе, о вторичности государства, права, общественного сознания и т.д., отдавая дань экономическому детерминизму. Были, конечно, и отдельные нюансы. Так, если Плеханов подходил к обществу с позиций общеполитического материалистического монизма, то Каутский попытался представить общественные закономерности как модифицированное продолжение закономерностей, открытых Дарвином в живой природе, - борьбы за существование, естественного отбора, приспособления к среде.

Тем не менее различие в характеристике исторического материализма - как науки или как философии - не было чисто формальным. В конечном итоге оно ориентировало в первом случае на конкретно-научное исследование, а во втором - на философское обоснование. В условиях же идеологизации и схематизации марксизма философское обоснование обнаружило тенденцию возврата к той самой философии, которую критиковал Энгельс, - философии как завершенной системы абсолютных истин.

Здесь, однако, надо сказать об одном исключении, доказывающем, что такое толкование марксистской философии не было абсолютно неизбежным. Это творчество профессора Римского университета Антонио Лабриолы (1843-1904). Вступив в переписку с Энгельсом, он перешел на марксистские позиции, попытался развить идеи марксистской теории общества. Сведение этой теории к "экономическому материализму" Лабриола считал неправомерным, он писал о сложности общественных взаимосвязей, о наличии промежуточных звеньев (в частности, общественной психологии) между базисом и

надстройкой, он понимал марксистскую философию как "философию практики", прежде всего трудовой практики, неотделимой от умственной деятельности человека и ее социальных характеристик. Марксистская философия, согласно Лабриоле, - это определенная мыслительная установка, она представляет собой не завершенную монистическую систему, а лишь "критико-формальную" тенденцию к монизму. Эти идеи, высказанные в работе Лабриолы "Очерки материалистического понимания истории" (1895- 1898), хотя и вызвали много откликов, не получили признания во II Интернационале, послужив, однако, одним из толчков для более позднего развития "западного марксизма".

Спор о наличии или отсутствии собственной философии в марксизме уже с конца 90-х годов затмило столкновение "ревизионизма" и "ортодоксии", приведшее в конечном итоге к расколу всего социал-демократического и рабочего движения на социалистов и коммунистов, реформистов и революционеров. Все началось с выступления Эдуарда Бернштейна (1850- 1932), предложившего ревизовать, то есть пересмотреть ряд положений марксизма как не соответствующих, по его мнению, современному развитию капитализма. Противоречия капитализма не обостряются, заявил Бернштейн. Нет ни предельной концентрации капитала, ни классовой поляризации, а следовательно, нет оснований рассчитывать на революцию. Переход к социализму должен совершаться постепенно, путем реформирования существующих общественных структур. Социализм - это идеал, а идеал всегда отличается от реальной действительности. К идеалу можно двигаться бесконечно, а потому "движение - все, а цель - ничто". Эта знаменитая фраза Бернштейна представляла собой кантианское переосмысление марксистского учения о социализме. К этому были добавлены заимствования из позитивизма, в частности представления Г. Спенсера о дифференциации и специализации общественных структур. Все это Бернштейн противопоставил диалектическому подходу Маркса и Энгельса. Именно идущая от Гегеля диалектика с ее упором на противоречия стала, по его мнению, "предательским элементом в марксизме": из-за нее конкретное исследование было подменено спекулятивной конструкцией.

"Ревизионистские" взгляды Бернштейна, изложенные в его книге "Условия возможности социализма и задачи социал-демократии" (рус. пер. Спб., 1899), вызвали острую реакцию со стороны многих деятелей II Интернационала, выступивших в защиту "ортодоксального марксизма". Каутский и Плеханов, Меринг и Роза Люксембург подвергли Бернштейна критике в специальных работах. Но спор "ортодоксии" и "ревизионизма" на этом не завершился. Фактически он продолжился во взаимной критике социалистических и коммунистических партий на протяжении всего XX столетия.

2. Философские взгляды В. И. Ленина

- "Материализм и эмпириокритицизм"
- "Философские тетради"
- Политическая философия В. И. Ленина

Основатель большевистской партии и советского государства Владимир Ильич Ленин (1870-1924) считается крупнейшим представителем марксизма после Маркса и Энгельса. Вынужденные оставить в стороне его вклад в марксистскую политэкономия и учение о социализме (анализ развития капитализма в России, теорию империализма, план строительства социализма и т.д.), мы сосредоточим внимание на философской позиции

Ленина как автора двух философских работ и ряда идей философского характера, проходящих по многим его произведениям.

Прежде всего отметим, что представление о единстве трех частей марксизма, включая философскую часть, сложилось у Ленина не сразу. В первый период его деятельности (1893-1899), когда он вслед за Плехановым занялся критикой народников, а затем и "легальных марксистов" (в частности, Струве), он склонялся к мысли об отмирании философии, считая, что "ее материал распадается между разными отраслями положительной науки" [1]. Соответственно он рассматривал исторический материализм как конкретную науку - социологию, а диалектику определял как научный метод в социологии.

1 Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 438.

Правда, это не мешало тому, что в его первых крупных работах - "Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов?" (1894) и "Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве" (1895) - присутствовали идеи, которые можно определить как философские. Так, критикуя лидера народников Н. К. Михайловского, Ленин подчеркивал, что в определении путей развития России надо исходить не из желаемого, не из идеала, выдвигаемого отдельными личностями, а из объективных процессов и тенденций, присущих обществу как целостному организму.

Существенное изменение в отношении Ленина к философии произошло, по всей видимости, тогда, когда среди западных социал-демократов развернулись дискуссии вокруг ревизионизма Э. Бернштейна и началось размежевание между революционным и будущим реформистским крылом социал-демократического движения. Уже в этих спорах были затронуты философские вопросы (напомним, что Бернштейн предложил отказаться от диалектики в марксизме). Но особенно остро эти вопросы встали тогда, когда ряд марксистов, считавших, что в марксизме нет своей философии, стали дополнять его в области теории познания, одни - неокантианством, другие - эмпириокритицизмом (который особенно распространился в России).

Ленин, как и Плеханов, был не согласен ни с теми ни с другими, считая, что нельзя соединять материалистическое учение марксизма с идеалистической теорией познания. В марксизме должна быть и, по сути, есть своя собственная философия, в том числе и теория познания. Так, Ленину пришлось не только признать философию как таковую, но и заняться философско-гносеологическими вопросами, результатом чего явился его философский труд "Материализм и эмпириокритицизм" (1909).

"Материализм и эмпириокритицизм"

Критикуя эмпириокритицизм в лице его основоположников Э. Маха и Р. Авенариуса, а также их российских последователей А. А. Богданова, В. А. Базарова, П. С. Юшкевича, Н. Валентинова и других, Ленин характеризует его теорию познания как субъективно-идеалистическую и противопоставляет ей материалистическую, точнее, диалектико-материалистическую теорию познания марксизма. Диалектический материализм, считает он, подобно всякому материализму, рассматривает познание как процесс отражения человеком объективной действительности, тогда как субъективный идеализм сторонников эмпириокритицизма и махизма, точно так же как и субъективный идеализм

Беркли, не признает познание отражением объективной действительности и рассматривает его как процесс, целиком протекающий внутри сознания. В результате, подчеркивает Ленин, эмпириокритицизм впадает в солипсизм (существую лишь я один) и вступает в противоречие с естествознанием, говорящим о независимом от человека существовании мира.

На первый взгляд противопоставление совершенно симметрично: с одной стороны, материализм, утверждающий первичность отношений действительности и вторичность сознания и познания как ее отражения; с другой стороны, идеализм, утверждающий первичность сознания и представляющий внешнюю действительность как внутриспсихическую конструкцию, состоящую из элементов сознания (вещь - комплекс ощущений).

Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что симметрия эта далеко не полная. Дело в том, что сторонники эмпириокритицизма и махизма строят достаточно сложную философскую теорию с целью показать, как внутри сознания совершается познавательный процесс - как непосредственные данные опосредуются, поскольку происходит переход от ощущений и представлений к понятиям и теориям и т.д. Но Ленин в одних случаях просто игнорирует соответствующие рассуждения эмпириокритиков, а в других - высмеивает их как "схоластику", "бесмыслицу", "выверты", прикрывающие философскую непоследовательность и т.п.

Нежелание Ленина заниматься многими философско-гносеологическими тонкостями и, более того, презрительное к ним отношение вызвали ответную реакцию со стороны многих философов, обвинивших Ленина в примитивизме. Между тем подход Ленина к теории познания идет в русле того, о чем говорил Энгельс. Если, по Энгельсу, бессмысленно и дальше строить натурфилософию и философию истории как спекулятивные системы, заполняющие "пустые места" выдуманными связями, то, по Ленину, это относится и к теории познания. Вопрос о том, как именно при помощи органов чувств человек воспринимает различные стороны действительности и как путем долгого исторического развития из этих восприятий вырабатываются абстрактные понятия, решается путем конкретного научного исследования, считал Ленин. А "единственно философский вопрос" - это "вопрос о том, соответствует ли этим восприятиям и этим понятиям человечества объективная реальность, независимая от человечества" [1].

Если исходить из этого вопроса, полагал Ленин, то отсюда следует, что различные философские "школки", спорящие между собой по тем или иным гносеологическим деталям, ничего не могут друг другу доказать и лишь затушевывают этими спорами основное философское разделение на идеализм и материализм.

Серьезнее обстоит дело, когда Мах, Авенариус и их последователи пытаются опровергнуть материализм, ссылаясь на последние революционные достижения физики - открытие радиоактивности, электрона, факта изменчивости его массы и другие. Механистическая картина мира с ее неизменными атомами, неизменной массой и другими абсолютами действительно рушится. Но значит ли это, что исчезает материя и рушится основанный на ней материализм? Никоим образом, считает Ленин. Здесь также надо разграничить философские и нефилософские вопросы. Вопрос о конкретных свойствах материи решается конкретными науками, и прежде всего физикой. А "единственное свойство" материи, с признанием которого связан философский

материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания" [2].

Но это уже, по Ленину, не тот старый "метафизический" материализм, который, наряду с признанием материи как объективной реальности, абсолютизировал некоторые ее механические свойства. Это новый, диалектический материализм, отвергающий любые абсолюты, любые пределы наших знаний и признающий наши знания бесконечно развивающимися и, следовательно, относительными. Именно такой новый, диалектический материализм адекватен новой науке, заявляет Ленин. К этому надо добавить, что если эмпириокритицизм, также настаивающий на относительности наших знаний, отвергал наличие в них какой-либо объективной истины, то, согласно диалектическому материализму, в наших относительных знаниях накапливается нечто объективно истинное (не зависящее от человека и человечества), все более приближаясь к полному познанию действительности, то есть к абсолютной истине, хотя и не достигая ее полностью никогда.

Не ограничиваясь гносеологическим противопоставлением материализма и идеализма, Ленин стремился подвести под него социально-идеологическую базу. Он набрасывает концепцию партийности философии, согласно которой через связь материализма с наукой, а идеализма с религией выражаются в конечном итоге различные социальные, классовые интересы. "Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад" [3], - пишет Ленин. Борющимися партиями являются материализм и идеализм. Подобный "партийный" подход выступает у Ленина главным критерием оценки философских концепций.

1 Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 18. С. 194.

2 Там же. С. 275.

3 Там же. С. 380.

"Философские тетради"

К разработке философской проблематики Ленин обратился и в своих рукописных заметках, известных под названием "Философские тетради" (они были написаны в 1914-1916-х, а опубликованы в 1929-1930 годах).

В них зафиксированы процесс материалистической переработки гегелевской диалектики (как его понимал Ленин) и лишь некоторые его предварительные результаты (фрагменты "16 элементов диалектики", "К вопросу о диалектике").

Ленин не только "переворачивает" Гегеля (диалектика понятий отражает диалектику действительности), но и расчленяет его систему на отдельные "кусочки" и "элементы", демонстрирующие диалектический способ мышления то с той, то с другой стороны. В результате создается представление о диалектике, которое совсем нелегко свести к какой-то обобщающей формулировке.

Диалектика - это, с одной стороны, движение познания "вширь", при котором обнаруживаются взаимосвязи и взаимопереходы между отдельными и даже противоположными понятиями. С другой стороны, это движение "вглубь" - от явления к сущности и от сущности первого порядка к сущности второго порядка и т.д. При этом явление и сущность оказываются взаимосвязанными (сущность является, а явление

существенно), а отрицание предыдущей стадии последующей совершается с удержанием положительного. Это также возврат на новом уровне к старому (отрицание отрицания), соединение анализа и синтеза, "раздвоение единого и познание противоречивых частей его" [1] и т.д.

Последнему аспекту Ленин придает особое значение, считая, что обнаружение противоречивых тенденций во всех явлениях и процессах - это "ядро диалектики" и "условие познания всех процессов мира в их "самодвижении", в их спонтанном развитии, в их живой жизни" [2].

1 Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 316.

2 Там же. С. 203, 318.

Ленин считает (как и Гегель), что диалектику можно обнаружить в любом, самом простом предложении (например, Иван есть человек, Жучка есть собака, то есть отдельное есть общее, и противоположности тождественны). Но это лишь самое начало диалектики. Вообще же она проявляет всю свою силу при изучении сложных, изменчивых, развивающихся объектов. Она снимает те упрощения и ограничения, которые были неизбежны при первом подходе, и позволяет схватить эти объекты во всей их сложности, противоречивости, изменчивости. С этой точки зрения диалектика выступает как теория развития, причем развития как сложного процесса возникновения и разрешения противоречий, идущего через скачки, перерывы постепенности, уничтожение старого и возникновение нового. Источником развития, самодвижения служит единство и борьба противоположностей.

Диалектический подход, развиваемый в "Философских тетрадах", побуждает Ленина по-новому оценить идеализм. Рассуждения идеалистов, в том числе кантианцев, махистов и других, не надо отвергать с порога, пишет Ленин, а исправлять их (как Гегель исправлял Канта), углубляя, обобщая, расширяя их, поскольку идеализм - это не чепуха, а одностороннее, преувеличенное развитие одной из сторон познания, превращаемой в Абсолют.

Фактически диалектика, по Ленину, - это определенная культура мышления, предохраняющая мысль от односторонности, упрощенческой схематизации, догматического окостенения и ориентирующая ее на поиск сложного, противоречивого, изменчивого, скрывающегося за видимой простотой и неподвижностью.

Политическая философия В. И. Ленина

Ленин был прежде всего политиком-революционером, посвятившим свою жизнь борьбе за осуществление социалистической революции в России. При этом он беспрестанно полемизировал, убеждал, пытался доказать правильность своей политической линии. Посмотрим, из каких общих принципов он при этом исходил, в чем заключалась его политическая философия.

Во-первых, это философия, ориентирующаяся на коренное переустройство общества, на ликвидацию всякого угнетения, социального неравенства. Ленин был убежден в необходимости именно радикального переворота и категорически отвергал реформизм

как концепцию мелких постепенных улучшений в рамках существующего строя. Реально происходившую борьбу наемных тружеников он стремился стимулировать, выводя ее в русло борьбы за свержение капитализма.

Во-вторых, это философия революции как средства коренного переустройства. "Великие вопросы в жизни народов решаются только силой" [1], - писал Ленин в 1905 году. В каких бы формах ни происходила революция, в любом случае надо принудить прежний господствующий класс отказаться от власти, - добровольно он этого не сделает. Изучая и обобщая опыт происходивших в истории революций, Ленин разрабатывает целое учение о революции, о революционной ситуации, о диктатуре пролетариата как средстве защиты и развития революционных завоеваний. Так же как и Маркс и Энгельс, Ленин рассматривает революцию как следствие прежде всего объективных процессов, подчеркивая, что она не делается по заказу или по желанию революционеров. Но при этом Ленин вносит в марксистскую теорию немало новых моментов. Социалистическая революция, утверждал Ленин, не обязательно должна произойти в наиболее развитых капиталистических странах, как считали Маркс и Энгельс. В условиях неравномерности капиталистического развития цепь империалистических государств может прорваться в "наиболее слабом звене", слабом из-за переплетения в нем различных противоречий. Таким слабым звеном Ленин видел Россию в 1917 году.

В-третьих, это такая политическая философия, в которой под политикой понимаются прежде всего действия больших масс людей. "...Когда открытого политического выступления масс нет, - писал Ленин, - его никакие путчи не заменят и искусственно не вызовут" [2]. При этом участие масс должно быть тем большим, чем глубже преобразование общества. Поэтому там, где другие политики рассуждали на уровне элит и партий, Ленин говорит о массах, классах, социальных группировках. Ленин внимательно изучал жизнь различных слоев населения, считая важным выявить подвижки, которые происходили в различных классах и группировках, их колебание или поправление, изменение настроений, соотношение классовых сил и т.п. Отсюда делались выводы стратегического и тактического характера - о классовых союзах, о лозунгах дня, о возможных практических действиях.

1 Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 123.

2 Там же. С. 59.

В-четвертых, это такая философия, в которой большая роль отводилась субъективному фактору. Критикуя в работе "Что делать?" (1902) теорию "стихийности" так называемых "экономистов", Ленин доказывал, что социалистическое сознание не возникает само собой из экономического положения пролетариата, - оно вырабатывается теоретиками на гораздо более широкой основе и должно вноситься в рабочий класс извне. Ленин разрабатывал и проводил в жизнь теорию партии как передовой, ведущей части класса; показывал роль субъективных моментов в революции, которые не возникают сами собой из объективной революционной ситуации. Все эти положения дали повод одним говорить о важном вкладе его в марксистскую теорию, а другим обвинять его в волюнтаризме.

Наконец, в-пятых, это такая политическая философия, которая нацелена на коренное изменение (иногда говорят - ликвидацию) самой политики, испокон века строящейся на разделении людей на управляющих и управляемых. Эти положения (в развитие идеи Маркса и Энгельса об отмирании государства как органа политического классового

господства) были высказаны Лениным в работе "Государство и революция" (1917). Отмиранию государства должна предшествовать его радикальная демократизация - введение выборности и сменяемости не только депутатов, но и чиновников, оплачиваемых на уровне рабочих, все более широкое привлечение к государственному управлению представителей народа, так чтобы в конечном итоге все управляли по очереди и функция управления перестала быть привилегией.

Как известно, на практике все вышло сначала не совсем так, а потом совсем не так. Была ли причиной тому утопичность этого проекта или неблагоприятность конкретных условий его реализации, но во всяком случае развитие нашей страны пошло в прямо противоположном направлении.

3. Марксистско-ленинская философия

- Полемика между "механистами" и "диалектиками"
- Дискуссии 30-х годов
- Дискуссия 1947 года
- Развитие научных и гуманистических оснований отечественной философии в конце 50 - начале 90-х годов

Полемика между "механистами" и "диалектиками"

Сразу же после смерти Ленина советские философы оказались втянутыми в дискуссию, расколовшую лагерь марксистов на две непримиримые группы. В группу "механистов", которую возглавляли Л. И. Аксельрод и А. К. Тимирязев, входили А. И. Варьяш, И. И. Скворцов-Степанов, В. Н. Сарабьянов и другие. В группу "диалектиков", которую возглавлял А. М. Деборин, ученик Г. В. Плеханова, входили Я. Э. Стэн, Н. А. Карев, Г. К. Баммель и другие.

Полемика относилась прежде всего к статусу марксистской философии, ее отношению к естественным наукам. Если для "механистов" не могло существовать отдельной и обособленной области философствования, в принципе отождествляемого ими с выводами естественных наук, то для "диалектиков" марксистская философия обладала самостоятельным статусом и специфическим содержанием как методология и теория познания.

Если "механисты" ограничивали все научное знание законами механики и той картиной мира, которая была развита прежде всего на основе классической механики, то "диалектики", апеллируя к диалектическому методу немецкого классического идеализма, главным образом к Гегелю, также не смогли подойти к осмыслению достижений естествознания конца XIX-начала XX века. И те и другие пытались реставрировать внутри философского знания компоненты уже отжившие - или механицизм, или идеалистическую диалектику.

Один из лидеров "механистов", А. К. Тимирязев, обвинял современную физику в идеализме, поскольку она отказалась от наглядных механических моделей и заменила их абстрактно-математическими построениями. Отождествив теорию относительности А. Эйнштейна с махизмом, Тимирязев называл основателя теории относительности реакционером в науке, который будто бы способствовал попятному движению научного

знания. Столь же нигилистично было его отношение к квантовой механике. С отказом в ней от механистически-наглядных моделей он связывал кризисное состояние всей современной физики.

Основные усилия представителей "деборинской школы" были направлены на то, чтобы гальванизировать гегелевскую диалектику, доказать ее действенность, причем во всех ее частностях и деталях. При всей глубине философского мышления Гегеля его концепция не могла не нести на себе печать культуры начала XIX века, и в постановке, и в решениях многих философско-методологических проблем она не могла не отразить особенности науки своего времени, многократно увеличенные идеалистической критикой естествознания, развернутой Гегелем в натурфилософии. Между тем сторонники А. М. Деборина пытались уложить достижения естествознания XX века в прокрустово ложе гегельянства. Поэтому обвинения "диалектиков" в схоластике, выдвигавшиеся со стороны "механистов", были во многом заслуженными. Навязывая науке XX века гегельянские схемы-триады, "диалектики" столь же безапелляционно обвиняли в идеализме тех ученых, которые мыслили самостоятельно и развивали оригинальные методологическо-философские идеи.

Одним из центральных пунктов полемики "механистов" и "диалектиков" был вопрос о возможности свести возникновение нового качества к количественным процессам и отношениям, то есть сведения сложного к простому. Если "диалектики" подчеркивали скачкообразность перехода от низшей формы к высшей, несводимость нового качества к количественным процессам, то "механисты" полагали, что именно такое сведение составляет основную характеристику научного знания. Указанная проблема особенно обострилась при попытке объяснить сущность живого. Поэтому в процессе дискуссии вставляли вопросы: можно ли свести живое к физико-химическим свойствам; достаточно ли познавательных средств механики для объяснения жизни и т.п. Трактую качество как лишь количественное изменение, "механисты" обвиняли "диалектиков" в витализме, поскольку последние проводили мысль о несводимости живого к физико-химическим процессам.

Спор между "механистами" и "диалектиками" был далек от научной полемики. Стороны не стеснялись в средствах, обвиняя друг друга в идеализме, ревизионизме, ликвидаторстве, схоластике, эклектике, антимарксизме, философской беспомощности и т.д.

Отсутствие научных аргументов нередко компенсировалось экстремистским фанатизмом в проведении своей позиции. Каждая из полемизировавших сторон не слушала аргументы и контраргументы другой стороны.

Вторая всесоюзная конференция марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений в 1929 году квалифицировала "механистов" как наиболее активное философское ревизионистское направление. С этого года - года "великого перелома" - влияние "механистов" идет на убыль и окончательно побеждает программа "диалектиков". Подвести под естествознание фундамент материалистической диалектики - так мыслилась "деборинцами" основная линия философских исследований. Было создано Общество воинствующих материалистов-диалектиков, организован журнал "Естествознание и марксизм". В редакционной статье "Наши задачи" журнал подчеркивал: "Нам нужны не мнимоматериалистические формулы, не терминологический псевдомарксизм, а добросовестная, самостоятельная, включающая проникновение в самые специальные вопросы науки упорная работа, направленная на

расширение области применения марксистской методологии и на выявление ее плодотворности в применении к конкретному материалу естествознания" [1]. Постепенно в Обществе воинствующих материалистов-диалектиков утвердилась линия, идущая вразрез с этой программой. Эта линия была выражена, в частности, Э. Кольманом как линия систематического пересмотра всех методологических понятий наук под углом зрения их "диалектизации", что нередко приводило к прямой вульгаризации. Так, Общество врачей-материалистов при 1-м МГУ обсуждало доклад о применении диалектического метода к проблеме классификации туберкулеза. Подверглись критике и нападкам многие ученые. "Диалектизация" естествознания, к которой зывали представители группы А. М. Деборина, закончилась прямым вмешательством И. В. Сталина в философские дискуссии и победой молодых, откровенных сталинистов.

1 Естествознание и марксизм. 1929. № 1. С. 15.

Дискуссии 30-х годов

Летом 1930 года началась новая философская "дискуссия", которая даже внешне не напоминала научный спор. Это было скорее политическое и идеологическое шельмование бывшего философского руководства и философских кадров, объединенных вокруг А. М. Деборина. В июне 1930 года три молодых философа (из которых два - будущие академики М. Б. Митин, П. Ф. Юдин и вместе с ними В. Н. Ральцевич) опубликовали в "Правде" статью "О новых задачах марксистско-ленинской философии". Окончательная и полная победа группы молодых сталинистов наступила после беседы Сталина с бюро партийной ячейки Института красной профессуры и Постановления ЦК ВКП(б) от 25 января 1931 года. В этой беседе Сталиным была предложена политико-идеологическая квалификация взглядов группы Деборина как "меньшевистствующего идеализма", которая вошла и в Постановление ЦК ВКП(б) "О журнале "Под знаменем марксизма".

Речь в развернувшейся после этого дискуссии шла не об углублении философских исследований, не о повышении их теоретического уровня. По сути дела, был провозглашен курс на полную политизацию теоретической работы, на беспрекословное подчинение философских исследований "командам" партийной бюрократии, на изгнание из философской жизни (а через несколько лет - после убийства С. М. Кирова - на исчезновение из жизни) прежних философских кадров.

Подобно тому как борьба внутри партии велась на два фронта - против "правых" и против троцкистов, в философии также было открыто два фронта - наряду с борьбой против "механистов" началась борьба против "меньшевистствующего идеализма". Взгляды "механистов" оценивались Митиным и Юдиным как идеология "правого уклона", а взгляды представителей группы Деборина - как "откровенно ревизионистское, антимарксистское, антиленинское философское течение". Эта стилистика представляла вчерашних единомышленников, учителей и своих же товарищей как злостных врагов и прямых идеологических противников. Философия стала превращаться в идеологическую дубину, с помощью которой велась борьба с островками независимых теоретических исканий.

Вновь возникли вульгарно-социологические интерпретации классовости науки, партийности любой теории. В учебнике по диалектическому и историческому материализму, выпущенном в 1932 году под редакцией М. Б. Митина и И. П.

Разумовского, был целый параграф, посвященный "буржуазной науке", доказательству того, что наука является формой идеологии и в нынешнем классовом обществе носит классовый, буржуазный характер. Принцип партийности философии был перенесен вообще на науку и теоретическое знание и превращен в средство политических обвинений в адрес философов и ученых. Это сделало возможным дискредитацию не только отдельных ученых, но и целых научных направлений, которые объявлялись "буржуазными" и противоречащими социалистической идеологии. Упрощенчество пронизывает все и вся. Появились статьи о марксизме в хирургии, о диалектике двигателя внутреннего сгорания, о марксистско-ленинской теории в кузнечном деле, о применении материалистической диалектики в рыбном хозяйстве.

Именно в эти годы формируется идеология культа личности Сталина. В ее становлении немалую роль сыграли "новые философы" - М. Б. Митин, П. Ф. Юдин, М. Д. Каммари и другие. Восторженный тон, безмерные эпитеты, приписывание Сталину заслуг, ему не принадлежащих, - все это набирает силу в первой половине и становится стандартом мышления во второй половине 30-х годов. Работы Сталина были канонизированы как высший образец творческого марксизма и марксистско-ленинского решения теоретических проблем. Своего апогея безудержное восхваление работ Сталина достигло после выхода в 1938 году очерка "О диалектическом и историческом материализме", вошедшего в "Краткий курс истории ВКП(б)". Философские вопросы решались в этом очерке крайне упрощенно: диалектика как метод излагалась в отрыве от материализма, философская методология марксизма была сведена к нескольким чертам, не связанным друг с другом. Очерк "О диалектическом и историческом материализме" был объявлен непревзойденным образцом творческого марксизма и положен в основу преподавания философии. По его схеме отныне строились учебники по марксистской философии.

По существу, этот очерк выполнял функцию катехизиса. В философии все более утверждались серость, раболепство, прислужничество, доносительство, страх. Были расстреляны или умерли в лагерях Н. А. Карев, И. К. Луппол, Я. Э. Стэн, С. Ю. Семковский, Г. Г. Шпет, П. А. Флоренский и другие философы.

Именно в предвоенный период сложился догматический образ марксизма. Вся философская "работа" рассматривалась как изложение и комментирование трудов и идей Сталина, а то, что выходило за "прокрустово ложе" его философских указаний, отсекалось и пресекалось. М. Б. Митин называл даже юношеские статьи Сталина наиболее зрелым итогом в развитии человеческой мысли, а уж в его последующих "теоретических трудах" он видел воплощение всего опыта мировой борьбы пролетариата, всего богатства содержания марксистско-ленинской теории. Уже в 1938 году специальным Постановлением ЦК ВКП(б) от 14 ноября "Краткий курс истории ВКП(б)", а тем самым и глава "О диалектическом и историческом материализме" были объявлены "энциклопедией основных знаний в области марксизма-ленинизма", где дано "официальное, проверенное ЦК ВКП(б) толкование основных вопросов истории ВКП(б) и марксизма-ленинизма, не допускающее никаких произвольных толкований" [1].

1 КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1954. Ч. 3. С. 316.

Единственной областью, где еще теплилась философская мысль и осуществлялась кропотливая философская работа, долгое время оставалась история философии. Сюда труднее было добраться невеждам от философии - ведь здесь надо было знать труды

мыслителей прошлого, литературу, полемизирующую с ними или анализирующую их идеи, раскрывающую социально-культурный контекст философских систем прошлого.

В 20-е годы выходят переводы выдающихся философов-материалистов прошлого - труды французских материалистов (К. А. Гельвеция, П. Гольбаха, Д. Дидро, Ж. О. Ламетри), английских материалистов (Дж. Пристли, Дж. Толанда и др.), работы Л. Фейербаха. Изучаются жизнь и творчество различных представителей домарковского материализма. Большое внимание советские философы в 20-е и 30-е годы уделяют генезису и развитию диалектического метода в немецкой классической философии. Издаются переводы основных трудов И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. Шеллинга. В 1929 году выходит 1-й том Сочинений Гегеля (в переводе Б. Г. Столпнера, под редакцией А. М. Деборина и Н. А. Карева). Сохранили свою ценность историко-философские исследования немецкой диалектики, осуществленные В. Ф. Асмусом, В. К. Брушлинским,

Н. А. Каревым, Б. С. Чернышевым, С. А. Яновской. Издание трудов социалистов-утопистов, предпринятое В. П. Волгиным, его исследования по истории социалистических учений существенно расширили представления о развитии социальной философии в XVII-XIX веках. Круг трудов мыслителей прошлого, изданных в 20-50-е годы, был весьма широк. Здесь представлены и философы античности (Аристотель, Платон, Демокрит, Лукреций, Ксенофонт и другие), и мыслители Нового времени (Р. Декарт, Б. Спиноза, Дж. Бруно, Г. Галилей, Ф. Бэкон, Дж. Беркли, Т. Гоббс). Значительны и историко-философские исследования таких советских ученых, как И. А. Боричевский, П. П. Блонский, А. Ф. Лосев, С. Я. Лурье, А. О. Маковельский, В. К. Сerezников, О. М. Фрейденоберг, Ф. И. Щербатской.

В 1940 году начинает выходить "История философии" под редакцией Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина и П. Ф. Юдина, задуманная в 7 томах. В 1941 году выпущен второй том, а в 1943 году издан третий том, посвященный развитию философии первой половины XIX века. Это издание подводило итог историко-философских исследований в стране и отличалось многими достоинствами. Оно было с интересом встречено и учеными, и широкой советской общественностью. Однако третий том "Истории философии" подвергся резкой критике в печати, в частности в редакционной статье журнала "Большевик" (1944) "О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX века". После выхода этой статьи, заклеймившей немецкий идеализм как реакционную философию прусского юнкерства, как идеологию захватнических войн и расизма, дальнейшая работа над этим изданием была прекращена.

Дискуссия 1947 года

В 1947 году по указанию И. В. Сталина состоялась дискуссия по книге Г. Ф. Александрова "История западноевропейской философии". Это учебное пособие, незаслуженно превозносимое во многих рецензиях, удостоенное Сталинской премии, в действительности представляло собой элементарное, изобилующее ошибками и неточностями изложение истории философии в Западной Европе. Но причина дискуссии была не в этом. В докладе А. А. Жданова книга Г. Ф. Александрова характеризовалась как немарксистская работа, игнорирующая революционный переворот в философии, совершенный марксизмом. Характеризуя этот переворот, Жданов фактически перечеркивал мысли В. И. Ленина о теоретических источниках марксизма, о том, что это

учение является прямым и непосредственным продолжением наиболее выдающихся философских, экономических и социалистических учений XIX века. Такая позиция была связана с пересмотром марксистской оценки немецкого классического идеализма, учения Гегеля в первую очередь. Участники дискуссии были поставлены в известность относительно новой, провозглашенной Сталиным оценки немецкого классического идеализма, который отныне характеризовался им как "аристократическая реакция" на Французскую революцию и французский материализм XVIII века, то есть как учение вполне реакционное.

В своем докладе Жданов характеризовал историю философии лишь как историю материализма: идеалистической философии разрешалось присутствовать в историко-философских работах лишь как объекту материалистической критики. Научная история философии рассматривалась им исключительно как история зарождения, возникновения и развития научного материалистического мировоззрения и его законов. Соответственно этому некоторые участники дискуссии высказывались в том духе, что рассмотрение идеалистической философии должно быть перенесено из истории философии в курсы по истории религии.

Дискуссия по книге Г. Ф. Александрова имела весьма плачевные последствия не только для историко-философской науки, но и для всей научно-исследовательской работы в области философии. В последующие годы заметно уменьшилось и без того незначительное количество публикаций по философским проблемам. Учебные пособия по диалектическому и историческому материализму, которые были подготовлены в эти годы, изображали марксистско-ленинскую философию как учение, которое разрешило все когда-либо существовавшие проблемы и предвосхитило решение всех новых проблем, встающих перед наукой и практикой. Повышение требовательности к теоретическому уровню философских исследований трактовалось в том смысле, что каждое положение, высказываемое автором статьи или книги, должно быть подтверждено соответствующей цитатой, желательно прежде всего из работ Сталина. Все, что не подтверждалось цитатами, то есть действительно было собственной мыслью автора работы, сплошь и рядом подвергалось критике как отсебятина. Термин этот можно понять лишь в культурно-историческом контексте периода сталинизма, когда достижения марксистско-ленинской философии обычно сводились к более или менее умелому пересказу азбучных истин марксизма-ленинизма, но при этом постоянно повторялись слова Сталина: овладеть марксистско-ленинской теорией - значит уметь развивать ее и двигать вперед.

Развитие научных и гуманистических оснований отечественной философии в конце 50 - начале 90-х годов

После смерти И. В. Сталина и осуждения культа его личности XX съездом КПСС в 1956 году духовная атмосфера в стране стала изменяться в лучшую сторону. Хотя сохранялась созданная Сталиным система партийно-государственного управления и марксизм-ленинизм остался официальной идеологией, но были устранены наиболее одиозные проявления сталинского режима. Прекратились массовые репрессии, начался пересмотр прежних судебных решений и реабилитация невинно осужденных по политическим обвинениям. Появилась возможность обсуждения теоретических проблем (конечно, лишь с позиций марксизма). С легкой руки писателя И. Эренбурга за начавшимся периодом

закрепилось название "оттепель". Оно оказалось довольно точным, ибо, фиксируя общее потепление политического климата после сталинской стужи, отражало еще и тайную надежду, что за весенней оттепелью последует лето и засияет солнце свободы. Однако история пошла более сложным путем.

В политической и идейной жизни конца 50- начала 90-х годов достаточно четко выделяются три периода:

- со второй половины 50-х до конца 60-х годов - "оттепель", оживление всей духовной жизни в стране, включая философскую; идеологический пресс ослаб; поощряется критика догматизма, но время от времени провоцируются проработки тех, кто не укладывается в заданные идеологические рамки;

- с конца 60-х годов до 1985 года - подавление "пражской весны" и обострение идеологической борьбы, причем акцент в ней перемещается на критику ревизионизма; попытки идейной реставрации сталинизма и ужесточение идеологической цензуры, с одной стороны, отстаивание права на хотя бы относительную свободу творчества и возможность самовыражения в области социальной теории и философии - с другой; появление диссидентов;

- в 1985-1991 годах - перестройка советской системы в соответствии с принципами демократии и гуманизма; добровольный отказ от идеологической конфронтации, от конституционного закрепления руководящей роли КПСС в обществе; потеря марксизмом-ленинизмом его положения официальной идеологии. Затем - осуществленный правящей элитой России социально-политический переворот, развал СССР, провозглашение экономических реформ.

Все эти процессы, безусловно, находили отражение в философии.

Хотя диалектический и исторический материализм до 1991 года оставался официальной философией, мировоззрением Коммунистической партии и преподавался как обязательный предмет во всех высших учебных заведениях, открывшаяся в 1956 году возможность разработки философских проблем и ориентация на борьбу с догматизмом способствовали постановке и обсуждению реальных творческих задач. Непосредственным результатом этого процесса стало значительное расширение тематики философских исследований, в частности за счет "обращения к истокам" - к более глубокому философскому освоению теоретического наследия К. Маркса. Ранние работы Маркса, а также его "Капитал" послужили основой для постановки и содержательной разработки философами в 60-е годы проблем человека, гуманизма, отчуждения, диалектики абстрактного и конкретного, логического и исторического, анализа и синтеза. Обращение к трудам Маркса оказалось достаточно продуктивным и для философского осмысления послевоенного научно-технического прогресса. Его идеи об онаучивании производства и превращении науки в непосредственную производительную силу, об изменении места человека в производстве в связи с автоматизацией последнего и другие послужили методологической основой анализа процессов научно-технической революции.

Оживление творческой деятельности означало также появление различных мнений, позиций, взглядов по тем или иным вопросам, их теоретическое обсуждение. Одним из таких направлений была развиваемая Э. В. Ильенковым диалектическая логика. Целиком оставаясь на почве марксизма, рассматривая диалектику как науку о всеобщих законах бытия и мышления, то есть отнюдь не отрицая, что природа и общество развиваются по законам диалектики, он сосредоточил внимание на том, что человек познает мир, мыслит о мире не по каким-то "субъективным законам", а в соответствии со всеобщими законами бытия. В этом и состоит существо идеи тождества диалектики, теории познания и логики. История философии выявляет с этой точки зрения логику развития человеческого мышления. Философия должна помочь человеку овладеть этой логикой, научить его мыслить. Отношение к диалектической логике было весьма неоднозначным. Представители традиционной формальной и математической логики ее просто отрицали, полагая что содержательная логика невозможна и все это направление является тупиковым. Консерваторы от философии обвиняли Ильенкова в том, что он сводит предмет философии к законам мышления, и на этом основании отлучали его от марксизма. Но для многих Ильенков был философом по призванию и олицетворением творческого начала в советской философии.

Серьезное продвижение происходило в области теории познания. Советские философы в своем большинстве отстаивали традиционное для марксизма диалектико-материалистическое понимание познания как отражения, с учетом активной роли субъекта познания. Эта тема в 60-70-е годы разрабатывалась детально и в разных направлениях (П. В. Копнин, В. А. Лекторский). Принципиальное значение имело преодоление распространившейся в советской философской литературе так называемой "гносеологической робинзонады", когда субъект познания рассматривался в духе старого материализма как некая абстрактная единица, обладающая единственным качеством - способностью к чувственному и рациональному отражению окружающего мира. При этом, однако, не учитывалось, что познание происходит в обществе, а познающий субъект по природе своей деятелен и социален. Другое направление - это выявление диалектики процесса познания, анализ сложного соотношения эмпирического и теоретического уровней познания (В. С. Швырев), роль практики в познании, разработка философских и общенаучных методов. Поиск именно в этом направлении подвел советских философов к системной проблематике. Зародившись в лоне философии, системный подход затем выделился в самостоятельное общенаучное логико-методологическое направление исследований (И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин и др.).

Системные исследования были тесно связаны с логикой. Это направление - отчасти потому, что своей отдаленностью от политики оно привлекало талантливых людей, - также получило достаточно хорошее развитие, и работы советских логиков (Е. К. Войшвилло, В. А. Смирнов) получили мировое признание.

Мощное развитие в этот период получило направление, названное "философские вопросы естествознания". Его подъем тем более удивителен, что все помнили тогда еще недавние невежественные атаки на генетику, кибернетику, физику, где диалектический материализм использовался в роли идеологической дубинки. Взлету этого направления способствовало кроме его актуальности, обусловленной бурным развитием науки, то, что философия отказалась от роли идеологического цензора по отношению к естествознанию, появились люди, сведущие не только в философии, но и в конкретных науках, и они нашли общий язык с философски мыслящими естествоиспытателями и математиками. Можно считать справедливым утверждение, что в эти годы в стране

наладился "союз философии и естествознания". Во многом этому способствовали философские семинары в научных учреждениях, академический Научный совет по философским вопросам естествознания, а с 1980 года - по философским проблемам науки и техники, Всесоюзные совещания по философским проблемам естествознания (1958-1988), важную роль в проведении которых сыграли И. Т. Фролов, П. Н. Федосеев и другие. Самые интересные и сложные философские проблемы традиционно выдвигались развитием физики (философское осмысление новейших данных в области физики элементарных частиц, астрофизики и космологии) и биологии (определение сущности жизни, природа биологического познания и др.). Значительный вклад в разработку философских проблем физики внесли И. В. Кузнецов, Н. Ф. Овчинников, Л. Б. Баженов, Ю. В. Сачков и другие, биологии - И. Т. Фролов, А. Я. Ильин, А. С. Мамзин, В. Г. Борзенков, Р. С. Карпинская и другие. В середине 60-х годов теоретическая биология наконец избавилась от давления антинаучных концепций Т. Д. Лысенко. Их аргументированная философская критика была дана в работе И. Т. Фролова "Генетика и диалектика" (1968). Весьма широко обсуждались также философские проблемы кибернетики (Б. В. Бирюков и др.).

Но наряду с изучением философских вопросов тех или иных конкретных наук поднимались также общие проблемы теории научного познания. Благодаря работам Б. М. Кедрова, В. С. Степина и многих других оно оформилось как целостное теоретико-познавательное направление в виде философии науки как таковой. В нашей стране оно не переживало никаких застоев и кризисов и ему не надо было перестраиваться, ибо работа здесь шла на уровне мировых стандартов. Исследовались общекультурные предпосылки науки и изменения в ее методологических основаниях, вызываемые расширением экологической проблематики, развитием синергетики и т.д.

Одним из позитивных результатов наладившегося взаимопонимания между философами и естествоиспытателями стала продуктивная разработка глобальных проблем современности, среди которых на первый план, наряду с вопросами войны и мира в ядерный век, выдвинулись проблемы отношения общества и природы. К середине XX столетия негативные последствия антропогенного давления на природу (загрязнение окружающей среды, истощение природных ресурсов, уменьшение биологического разнообразия и т.д.) приобрели столь серьезные масштабы, что из локальных превратились в глобальные. Возникла угроза экологического кризиса, ведущего к подрыву естественных условий существования человека и общества. Вопросу о том, как избежать этой угрозы, были посвящены известные доклады Римского клуба. В СССР философы были инициаторами постановки и участниками разработки глобальных проблем, что позволило рассматривать их в широком мировоззренческом и методологическом плане (Э. А. Араб-Оглы, В. В. Загладин, И. Т. Фролов и др.). В содружестве с представителями конкретных наук была сформулирована научная и гуманистическая концепция глобальных проблем современности, обозначивших кризисные точки в ходе мировой истории. Для философии было важно также определить исходные основания, методологические принципы и ценностные ориентиры глобального моделирования, которое развивалось в рамках системного подхода как инструмент исследования глобальных проблем.

В послевоенный период в жизни общества произошли глубокие изменения. Их философское осмысление и приведение марксистской теории общественного развития в соответствие с новыми реалиями стали насущной задачей исторического материализма - социальной философии марксизма. Однако из-за ее опасной близости к политике сложилось мнение, что в этой области позитивная творческая разработка проблем

практически невозможна, мнение, которое разделяли многие специалисты. При этом высказывались альтернативные идеи: включить исторический материализм в диалектический и, напротив, вывести последний за рамки философии. Но несмотря на скептически-критическое отношение к историческому материализму, фактом являлось то, что материалистический подход к истории присущ марксизму и неотделим от него, выполняя функции и социальной философии, и методологии социальных исследований (общесоциологической теории), и философии истории. В теоретическом пространстве исторического материализма первоначально формировались конкретная социология, методологические проблемы общественных наук, теория социального и гуманитарного знания.

Все, что относится к философскому осмыслению проблем человека, культуры, современного научно-технического прогресса, экологии, а также к разработке проблем социального детерминизма, системного подхода, теории ценностей и т.д., обогащало исторический материализм и совершенствовало его методологию, включающую трактовку истории как объективного закономерного процесса, результата человеческой деятельности и развития самого человека. Однако процесс освоения новой проблематики в историческом материализме и разработки фундаментальных проблем теории исторического процесса искусственно тормозился, шел крайне медленно и оборвался в начале 90-х годов. В сфере исторического материализма работали философы, стремившиеся к совершенствованию его теории и методологии. В их числе - М. Я. Ковальзон, В. Ж. Келле и другие.

Во второй половине 50-х и особенно в 60-е годы происходит "антропологический поворот": советская философия обращается к человеку, человеческой проблематике. Это обращение отвечало потребностям времени и нашло идейное подкрепление в работах раннего К. Маркса. В 1956 году впервые на русском языке были полностью опубликованы его "Экономическо-философские рукописи 1844 года", в которых отражен определенный этап его духовной эволюции. Их публикация вызвала огромный резонанс, потому что обнаруживала подлинный философско-теоретический исток марксизма, и этим истоком является проблема человека. В современном (буржуазном) обществе она предстала, по Марксу, как проблема отчуждения: устройство общества (разделение труда, частная собственность) таково, что результаты человеческой деятельности, продукты труда отчуждаются от человека и превращаются в господствующую над ним силу, что ведет и к отчуждению людей друг от друга. Более того, отчуждение от человека результатов его труда означает также, что в отчужденной форме выступает собственная родовая сущность человека - его универсальная способность к созидательной творческой деятельности, то есть происходит самоотчуждение человека. Его действительное освобождение невозможно без преодоления отчуждения и присвоения им своей родовой сущности, что и явится, по мнению Маркса, актом реального гуманизма. Таким образом, в рукописях 1844 года К. Маркс, который традиционно воспринимался прежде всего как ученый и революционер, предстает как яркий гуманист. Эти рукописи очень выразительно показывали, что гуманистическая ориентация пронизывает и созданную им политическую экономию, раскрывающую механизм отчуждения, и теорию научного социализма, намечающего пути его преодоления.

С конца 50-х годов проблема человека, личности постепенно привлекает к себе все более пристальное внимание. Выходит много работ, посвященных соотношению личности и общества, постановке проблем человека в современной философии, анализу и

характеристике идей гуманизма, социально-нравственным проблемам бытия человека. В этой литературе можно выделить несколько основных тенденций.

Одна и довольно распространенная воплощала стремление смазать то новое, что несла с собой тематика человека в тех конкретных исторических условиях, и вписать ее в традиционные подходы, характерные для периодов, когда в марксизме на первый план выступали классовая борьба, революция, диктатура пролетариата. Авторы, придерживавшиеся этой позиции, делали акцент на социально-классовых характеристиках личности, на критике буржуазных философских концепций человека. Считалось, что все необходимое для рассмотрения проблем человека марксистская философия дает и никаких нововведений здесь не требуется.

Другая линия намечалась и проводилась теми, кто полагал, что эта тема в истории марксизма находилась преимущественно в тени и исследовалась совершенно недостаточно. Споры о том, как понимать всестороннее развитие личности, были абстрактными, так как относились к отдаленному и весьма проблематичному будущему. Сейчас же тема человека выходит на авансцену философской проблематики как жизненно важная для сегодняшнего дня. Философия призвана синтезировать полученные наукой знания о человеке, опираться в своих выводах на комплексные исследования человека. Тесная связь философии и науки в познании человека способствует обогащению и развитию реального гуманизма и усиливает гуманистическую ориентацию науки. Это направление исследований, представленное работами И. Т. Фролова и других, имело свое продолжение в ценностных ориентирах периода перестройки.

Таким образом, тема человека постепенно завоевывала себе все более прочные позиции в философской литературе. Новые идеи и в этой области пробивали себе дорогу, преодолевая сопротивление тех, кто любой свежий подход к проблеме расценивал как "ревизионизм" и проникновение буржуазной идеологии. Однако вся история XX столетия подтверждала фундаментальное значение всесторонних комплексных исследований человека.

С ней органично связана философия культуры. Сама по себе разработка философской теории культуры - серьезное достижение, а в тех исторических условиях она способствовала усилению гуманистической направленности в оценке действительности, показала недопустимость вульгарно-прямолинейного подхода к соотношению политики, идеологии и культуры и их давления на культуру.

Проблемы морали, искусства, религии всегда были предметом философского осмысления и размышления. Однако накопленный здесь за время существования философии огромный мыслительный материал долгое время практически почти не был востребован советской философией. Лишь в послесталинскую "оттепель" стали возрождаться в стране этические, эстетические и религиоведческие исследования.

В этической литературе сразу выявились две тенденции. Одна - официозная с акцентом на использование нравственных идеалов и норм в качестве средств воспитания советского человека-коллективиста и своим идейным острием направленная против буржуазного индивидуализма. Другая линия - это теоретические исследования с анализом природы нравственного сознания, этических норм, моральных проблем, с которыми человек сталкивается в своей жизни (О. Г. Дробницкий, А. А. Гусейнов и др.).

Одной из примет второй половины столетия, когда обнаружилось, что судьбы человечества все больше становятся зависимыми от развития и практического использования научного знания, является расширение связей науки и нравственности, причем мораль в этой "связке" представляет человеческое начало, с которым современная наука непременно должна считаться. Актуальными становятся этика науки, проблемы нравственной ответственности ученых перед обществом. Новые, разнообразные и острые нравственные проблемы ставят проникновение науки в самые интимные механизмы жизни, расширение практики экспериментирования на человеке, использование в медицине современных высоких технологий. Для решения этих нравственных проблем возникает биоэтика. Она сталкивается с настолько необычными проблемами, что ей приходится переосмысливать такие фундаментальные понятия, как рождение, жизнь и смерть человеческого существа (Б. Г. Юдин и др.).

Что касается эстетики, то ее положение долгое время оставалось весьма сложным. Поскольку литература и искусство находились под строгим идеологическим контролем и официально признавалось только реалистическое искусство, модернистские же течения, массовая культура отвергались с порога, постольку и эстетика в этот период развивалась односторонне, занималась больше анализом эстетических категорий, чем эстетическим осмыслением реальных художественных процессов современности. Но все-таки в эстетической литературе были определенные подвижки, особенно в области истории эстетики (М. Ф. Овсянников) и разработки некоторых методологических проблем изучения художественной культуры. Лишь с середины 80-х годов здесь открылись широкие возможности обсуждения эстетических проблем, исходя из живого опыта искусства.

Философия марксизма рассматривает религию как форму иллюзорного сознания, вызванного к жизни определенными социальными условиями. Но вместе с тем религия представляет собой сложное духовное явление, ее влияние на умы велико и ее примитивная воинствующая атеистическая критика мыслящего человека удовлетворить не может. Не случайно в послевоенный период в советской литературе проявилась ориентация на более всестороннее и содержательное философское и социологическое исследование религии. Появились работы, авторы которых сочли неадекватным критический анализ религии с позиции узкоклассового подхода (Ю. А. Левада), стали рассматривать религию и различные религиозные конфессии как феномен культуры (Л. Н. Митрохин и др.). Тем самым были определены методологические контуры философии религии, отвечающей современным требованиям.

История философии, самой своей природой предназначенная быть сокровищницей общечеловеческой мудрости, оказалась одной из немногих областей философии, где в самые трудные времена сохранялась исследовательская традиция. В 60-80-е годы в стране сформировались историко-философские школы и направления, которые, опираясь на творческие традиции отечественной культуры, постепенно преодолевали негативные последствия философского изоляционизма. Не прерывался и становился более обстоятельным, освобождаясь от конъюнктуры, анализ философской классики.

Весьма существенные изменения произошли в изучении и интерпретации истории русской философии. Взгляды мыслителей, тяготевших к материализму, перестали подгоняться под марксистскую схему (диалектика, материализм и т.д.), а анализировались в их собственном историческом и идейном контексте. С 1989 года начали издаваться труды представителей русской религиозной философии, долгие десятилетия преданные забвению. Настоящим открытием явилась публикация до тех пор

большей частью неизвестных источников по древней и средневековой культуре России. Вся история отечественной философской мысли стала выглядеть в ином свете: открылось богатейшее и мало изученное философское наследие.

Другая точка роста - начавшееся в 80-е годы расширение востоковедческих историко-философских исследований (Китай, Индия, арабские страны).

В течение многих лет на советскую философию тяжелым грузом давила насаждавшаяся идея, что с возникновением марксизма буржуазная философия потеряла свое познавательное значение, что, следовательно, современная зарубежная философия занята лишь корыстной защитой устоев буржуазного общества и борьбой против марксизма-ленинизма и социализма. Был фактически наложен запрет на публикацию произведений крупнейших философов XX века.

Преодолеть эту тенденцию и в постсталинский период полностью не удалось. Вплоть до перестройки издавались лишь единичные переводы современных западных философско-немарксистов, да и то большей частью с грифом "для научных библиотек", то есть не для свободной продажи. Но все-таки характер критики буржуазной философии значительно изменился. В философию пришло новое поколение, в массе своей более образованное и менее политизированное, чем предыдущие. Для него была уже неприемлема замена содержательного и проблемного анализа бездоказательной разносной критикой различных философских направлений. Появились исследования по зарубежной философии второй половины XIX-XX веков, сделанные на достаточно хорошем теоретическом уровне.

Историю философии как специальность поддерживали в СССР в те годы люди высочайшей философской культуры, такие, как В. Ф. Асмус, А. Ф. Лосев, Ш. И. Нуцубидзе, К. С. Бакрадзе. Обширный круг проблем истории марксистской философии рассмотрен в работах Т. И. Ойзермана. В 60-е годы в историю философии пришла плеяда талантливых, эрудированных исследователей (М. К. Мамардашвили, П. П. Гайденко, Н. В. Мотрошилова, Э. Ю. Соловьев, М. Т. Степанянц и многие другие).

Завершающим аккордом этого периода явилась перестройка, начавшаяся в 1985 году. Ее исходными целями были: в экономике - преодоление застоя, создание эффективно действующего производственного механизма и нового технологического базиса производства; в политике - демократизация режима и устранение угрозы ядерной войны; в идеологии - отказ от конфронтации, признание общечеловеческих ценностей, свобода информации. Прогрессивные наработки советской философии, о которых шла речь, безусловно, создавали идейные предпосылки для того демократического поворота, который произошел в России.

В 90-е годы социально-политическая ситуация в России качественно изменилась. "Советская философия" прекратила свое существование. Ее путь был сложным и противоречивым, но в ней был не только идеологический официоз, в ней были и поиск, и размышления, и теоретические достижения. По некоторым направлениям она вообще находилась на уровне отнюдь не ниже мирового. В ней имелись различные направления, были выдающиеся мыслители и специалисты высокого класса. Признанием заслуг отечественной философии в развитии философской культуры XX века стало проведение в 1993 году в Москве XIX Всемирного философского конгресса, посвященного актуальной теме: "Человечество на переломном этапе: философские перспективы".

Однако некоторые радикалы от философии пытаются вообще зачеркнуть советскую философию, выбросить ее из истории, как будто она вообще и не существовала. Подобные попытки создают духовный вакуум, который заполняется эклектическим смешением разных концепций, ведет к эпигонству и духовному опустошению. Необходима преемственность, ибо нельзя начинать с нуля. Надо взять из прошлого все ценное и на этой основе двигаться вперед.

4. Западный марксизм

- Основные течения и основоположники (А. Грамши, Д. Лукач, К. Корш)
- Франкфуртская школа
- "Структуралистский марксизм" (Л. Альтюсер)

Основные течения и основоположники (А. Грамши, Д. Лукач, К. Корш)

"Западный марксизм", часто отождествляемый с "неомарксизмом", - это термин, обозначающий ту ветвь марксизма, которая так или иначе противопоставила себя "восточному марксизму", или марксизму-ленинизму. Выступая одновременно и против капитализма, и против советской модели социализма, западные марксисты находились, как правило, вне коммунистического и рабочего движения и разрабатывали марксистскую теорию, и особенно философию, на свой страх и риск.

Основателями западного марксизма обычно называют А. Грамши, Д. Лукача и К. Корша, выступивших со своими идеями еще в 20-е годы. Но в основном эта ветвь марксизма оформилась после Второй мировой войны, развернувшись целым веером разнообразных концепций. Наряду с отдельными более или менее крупными мыслителями здесь возник ряд школ, полемизировавших не только с марксизмом-ленинизмом, но и друг с другом. Дело в том, что внутри самого западного марксизма сложились два главных течения, существенно разошедшихся между собой. Первое ориентировалось на человека как субъекта и объекта, второе - на общество и конкретно-научное исследование его структуры и развития. Первое стремилось разрабатывать исторический материализм как философию, второе - как конкретную науку.

Такое расхождение возникло не случайно. У самого К. Маркса сначала доминировал философский, а потом - конкретно-научный подход к анализу человека и общества, в связи с чем первое направление часто апеллирует к "раннему" Марксу, а второе - к "позднему". В марксистско-ленинской философии в 60-е годы также существовали два аналогичных направления, споривших между собой. Кстати, и в немарксистской философии XX века также сложились две разные ориентации: на человека (философская антропология, персонализм, экзистенциализм и другие) и на науку (неопозитивизм, аналитическая философия, структурализм и другие), отношения между которыми далеки от дружественных.

Но помимо общефилософских расхождений по вопросу о предмете и методе философии и у западных, и у советских марксистов были и другие основания разрабатывать свою философию в двух различных направлениях. В послевоенное время перед марксизмом встали две основные проблемы. Первая - это проблема человеческого существования и необходимости гуманистического обновления марксизма, проявившаяся особенно после XX съезда КПСС; вторая - проблема снижения эффективности марксизма как научной

теории, все более осязаемая по мере превращения его в догматическую идеологию. Западные марксисты, в отличие от своих советских коллег не скованные официальными догмами, более остро на них прореагировали, выдвинув с целью решения этих проблем ряд оригинальных концепций как в том, так и в другом направлении.

Первое, гуманистическое течение, сделав центром обсуждения человеческую проблематику и используя такие философские категории, как сущность и существование человека, субъект и объект, практика, отчуждение и снятие отчуждения и другие, развернуло критику современного общества как враждебного человеку, негуманного, бесперспективного. При этом одни философы, отталкиваясь от марксизма, выдвинули собственные своеобразные концепции - таковы представители Франкфуртской школы, а также Э. Блох, развивавший "философию надежды"; другие попытались синтезировать определенные положения марксизма с идеями немарксистских течений - таковы фрейдомарксизм (В. Райх, отчасти Г. Маркузе и Э. Фромм), экзистенциалистский марксизм (поздний Ж. П. Сартр, А. Лефевр, К. Косик, Дж. Льюис и другие), феноменологический марксизм (Э. Пачи и его последователи); третьи выступили продолжателями идей таких крупных марксистов, как Д. Лукач и А. Грамши, - таковы представители Будапештской школы (А. Хеллер, Ф. Фехер, Д. Маркуш, М. Вайда) и итальянского марксистского историцизма (Н. Бадалони, Л. Группи, Э. Серени и др.); наконец, группа "Праксис", объединившаяся вокруг одноименного югославского журнала (Г. Петрович, П. Враницкий, М. Маркович, С. Стоянович и др.), использовала идеи раннего Маркса, Лукача, Грамши, Сартра, создав на основе понятия практики довольно оригинальные теории.

Второе, научное (или "сциентистское", как его называют противники) течение, поставившее перед собой задачу поднять степень научности марксизма, представлено тремя направлениями: "методологизм" Г. делла Вольпе и его учеников в Италии; "структуралистский марксизм" Л. Альтюссера и его последователей во Франции и других странах; аналитический марксизм (Л. Дж. Коэн, Дж. Рёмер, Дж. Элстер, Э. О. Райт и др.), недавно распространившийся в Великобритании и США и стремящийся переработать марксистскую теорию с помощью строгих методов современной науки (моделирование, теория рационального выбора, теория игр, модальная логика и др.).

Помимо двух основных течений в западном марксизме выделяются крупные исследователи проблем "третьего мира" (развивающихся стран) и капитализма как мировой системы (С. Амин, А. Г. Франк, И. Уоллерстейн); создатели оригинальных концепций истории (Б. Рицци, Дж. Престипино, Ж. Биде); представители критической социологии; представители марксистского феминизма; представители марксистски ориентированного экологизма и другие.

Итальянский марксист Антонио Грамши (1891-1937) - личность легендарная. Руководитель итальянских коммунистов, борец с фашизмом, проведенный последние 11 лет своей жизни в фашистской тюрьме, он приобрел широкую известность как теоретик после посмертной публикации в 1948-1951 годах его главного труда - "Тюремных тетрадей". Наряду с проблемами истории, политики, культуры, искусства, педагогики немалое место в них занимают проблемы философии.

Грамши предлагает серьезно переосмыслить марксистскую философию с целью радикального преодоления одностороннего экономического детерминизма, на позиции которого все время сбивались марксисты не только II, но и III Интернационала. Для этого, считает он, необходимо восстановить на новом уровне синтез трех составных

частей марксизма и тот синтез элементов материализма и идеализма, с которого в "Тезисах о Фейербахе" начиналась философия Маркса. Критикуя "Теорию исторического материализма" Н. И. Бухарина, Грамши выступает против той систематизации, которая закрепилась во всей советской философии. С его точки зрения, нельзя делить марксистскую философию на диалектический и исторический материализм: она вся социальна и исторична, поскольку не претендует на всеобщие абсолютные истины. Она признает себя - как и всякую философию - частью общества, а точнее, частью надстройки на определенном этапе ее развития. Такое понимание философии Грамши обозначает как "историцизм", как "тождество философии и истории".

Всеобщая диалектика, взятая в отрыве от общества, превращается, согласно Грамши, в схоластику и разновидность формальной логики. Подведение под всеобщие законы диалектики конкретных явлений из самых разных областей действительности (например, превращение воды в пар и социальная революция как примеры действия закона превращения количества в качество) не только ничего не дает для исследования и практики, но может даже их дезориентировать из-за неправомерного сближения природных и социальных процессов. Диалектика как теория познания, как методология должна, согласно Грамши, соединять то, что отдельные науки и отдельные части марксизма разъединяют - экономику, политику, культуру, идеологию и вообще материальное и идеальное, объективное и субъективное. Этим она должна показать, что развитие общества не может быть объяснено исходя лишь из того или иного отдельного уровня, будь он даже столь важным, как экономический уровень. Только взяв их в единстве, во взаимодействии, можно объяснить социальное развитие и принять в нем эффективное участие в качестве реальной общественной силы. Только так "реабилитируются" сознание и воля человека как необходимые составные элементы общественного процесса. Только так преодолевается односторонний экономический детерминизм (или "экономизм", как его часто называет Грамши) и марксистская философия предстает как "философия практики", каковой она и была изначально задумана.

Что касается природы, то она изучается естественными науками, а задача философии - показать, что и здесь мы имеем дело не с чисто объективными данными, а с единством объективного и субъективного, поскольку научные истины относительны, а сама наука в той или иной мере детерминирована.

Однако "философия практики" - не только методологический ориентир для познания и практического действия. Она должна сама непосредственно воздействовать на обыденное сознание широких масс, преобразуя их "стихийную философию", помогая им выйти из состояния пассивности и подчиненности и подняться до уровня сознательных исторических деятелей. Философия здесь переливается в политику (Грамши говорит о "тождестве философии и политики"), направленную на превращение рабочего класса из класса подчиненного в класс-гегемон, руководящий другими классами, а затем и всем обществом, что в конечном итоге должно привести к ликвидации не только классов, но и векового деления людей на командующих и исполнителей.

В связи с этим Грамши, отталкиваясь от "Тезисов о Фейербахе" Маркса, разрабатывает динамическую концепцию человека. "...Поставив вопрос: что такое человек, - пишет он, - мы хотим спросить: чем человек может стать, то есть может ли человек стать господином собственной судьбы, может ли он "сделать" себя самого, создать свою собственную жизнь? Итак, мы говорим, что человек - это процесс, точнее - это процесс его

поступков" [1]. Если, как говорит Маркс, сущность человека есть совокупность всех общественных отношений, то все эти отношения должны быть поняты как активные, причем центр этой активности - сознание отдельного человека. Отсюда "каждый переделывает и изменяет самого себя в той мере, в какой он изменяет и переделывает весь комплекс взаимоотношений, в котором он является узлом, куда сходятся все нити" [2].

1 Грамши А. Тюремные тетради. М., 1991. Ч. I. С. 51.

2 Там же. С. 52.

Дьердь Лукач (1885-1971) и Карл Корш (1886-1961) считаются, наряду с Антонио Грамши, основоположниками западного марксизма. В противовес экономическому детерминизму они постарались обосновать активную роль исторического субъекта, каковым они, вслед за Марксом и Энгельсом, считали пролетариат. Соответственно они разрабатывали марксистскую философию как философию активного практического действия, органически включающего в себя фактор сознания, мышления, теоретизирования.

Философ по образованию и призванию, Лукач пришел к марксизму через Дильтея и Гегеля. Он восторженно приветствовал Октябрьскую революцию в России и сам принял участие в последовавшей за ней революцией в Венгрии, став народным комиссаром культуры в правительстве Венгерской советской республики. Широкою известностью ему принесла опубликованная в 1923 году книга "История и классовое сознание", вызвавшая бурные дискуссии среди марксистов. После осуждения его взглядов Коминтерном Лукач попытался понять и принять "ортодоксальный" марксизм. Проведя ряд лет в Советском Союзе, где он занимался вопросами истории философии и эстетики [1], Лукач вернулся в 1945 году в Венгрию. В 1956 году он выступил против ввода советских войск в Венгрию, в защиту демократических преобразований. В последние годы жизни Лукач разрабатывал свою версию материалистического понимания истории, названную им онтологией общественного бытия.

1 См.: Лукач Д. Своеобразие эстетического. М., 1985-1986. Т. 1-4.

Концепция, изложенная Лукачем в книге "История и классовое сознание", может быть резюмирована следующим образом. Для того чтобы понять и преобразовать общество, надо прежде всего осмыслить его как целостность (тотальность). Отдельные факты и процессы сами по себе непознаваемы. Они поддаются осмыслению лишь с точки зрения целого. Поэтому целое мыслится как исходное. Но как постичь целое, находясь внутри него? По Лукачу, это не каждому дано. Это не дано буржуазии, сознание которой пребывает в плену абстракций, господствующих в капиталистическом мире (меновая стоимость, деньги, абстрактный труд и т.д.). Но это в принципе дано пролетариату в силу его специфического положения и специфической роли внутри общественной целостности. Именно в пролетариате воплощается единство субъекта и объекта, и именно пролетариат заинтересован в революционном изменении общества как целого. Поэтому классовое сознание пролетариата - важнейший фактор современной истории.

Правда, адекватное классовое сознание не дано пролетариату изначально. Сначала это лишь потенция, превратить которую в действительность мешает не только

господствующая буржуазная идеология, но и процесс "овеществления" ("реификации") человеческих отношений, который Маркс критиковал в "Капитале" как "товарный фетишизм". Отсюда необходимость теории, показывающей, что за вещными отношениями скрываются человеческие отношения. Но отсюда и необходимость критики интерпретации марксистской теории в духе экономического детерминизма, который объективированные, вещные отношения принимает за "чистую монету", за основу общества, подчиня тем самым людей вещам.

Подход к обществу с точки зрения целостности и происходящих внутри нее процессов взаимодействия и взаимопереходов основных противоположностей - субъективного, человеческого и объективного, вещного - это, по Лукачу, и есть диалектика, представляющая собой и метод мышления о мире, и способ участия в его преобразовании. Такой диалектики, по определению, нет в природе, а потому Лукач отвергает диалектику природы Энгельса, тем более что ориентация на единые диалектические закономерности в обществе и природе есть фактически ориентация на приравнение общества к природе, то есть тот самый объективистский детерминизм, которого Лукач всеми силами стремится избежать.

Между тем представители "ортодоксальной" линии в марксизме не только не видели ничего дурного в приравнивании общественных закономерностей к природным, естественным, но даже считали это преимуществом марксизма. Им представлялось, что отказ от такого приравнивания означает отказ от признания закономерного, естественно-необходимого развития общества, а следовательно, и отказ от признания закономерно-необходимого перехода к социализму.

Этим и объясняется острая критика, а затем и осуждение взглядов как Лукача, так и Корша в середине 20-х годов.

Взгляды Корша, изложенные в его книге "Марксизм и философия" (1923), близки взглядам Лукача с той, однако, разницей, что Корш считал материалистическое понимание общества не философией, а наукой. Отталкиваясь от некоторых высказываний Маркса и Энгельса, Корш заявлял, что философия как абстрактное мышление о мире "снимается" в сознании и практике пролетариата, что означает переход от "философско-критической" к "практически-критической" позиции. Правда, такой переход требует времени, и пока он не завершился, философия в марксизме остается необходимой, тем более что ей приходится бороться с враждебной, идеалистической философией.

Подчеркивая, как и Лукач, органическую связь субъективного и объективного, сознания и действительности, Корш утверждал, что материальные "производственные отношения эпохи есть то, что они есть, лишь вместе с теми формами сознания, в которых они отражаются и от которых отдельно не существуют". Однако в отличие от Лукача Корш не пошел на уступки своим критикам, но порвал с коммунистическим движением, выйдя из состава Коммунистической партии Германии. Впоследствии от критиковал сталинизм с позиций, близких к анархо-синдикализму.

Франкфуртская школа

Франкфуртская школа, к которой относятся Макс Хоркхаймер (1895-1973), Теодор В. Адорно (1903-1969), Герберт Маркузе (1898-1979), Эрих Фромм (1900-1980) в начале

своего творческого пути и другие, - это одно из влиятельнейших течений диалектико-гуманистической ветви западного марксизма (или неомарксизма). Сложившись еще в 20-е годы вокруг Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, эта школа развернула активную деятельность после Второй мировой войны, когда вышли в свет такие работы, как "Диалектика Просвещения" Хоркхаймера и Адорно (1948, рус. пер. 1997), "Одномерный человек" Маркузе (1964, рус. пер. 1994), "Негативная диалектика" Адорно (1966), двухтомный сборник "Критическая теория" (1968) и другие.

"Мы, по сути дела, - пишут Хоркхаймер и Адорно, - замахнулись ни больше ни меньше как на то, чтобы дать ответ на вопрос, почему человечество, вместо того чтобы прийти к истинно человеческому состоянию, погружается в пучину нового типа варварства" [1]. Речь идет о двух мировых войнах и фашизме, но также о деградации культуры и самого человека в так называемом массовом обществе позднеиндустриального капитализма. Почему же присущее Просвещению стремление к разуму, свободе, человечности обернулось в XX веке своей противоположностью?

1 Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., 1997. С. 8.

В поисках ответа на этот вопрос Хоркхаймер и Адорно используют и марксистские, и немарксистские понятия (в частности, из психоанализа). При этом в отличие от классического марксизма они переносят центр тяжести своей критики с проблемы эксплуатации на проблему господства, понимаемую весьма широко. Суть дела, считают они, в том, что Просвещение, будучи течением буржуазным, с самого начала было обременено роковым для него стремлением к господству - к господству над природой и господству над другими людьми. Эти два типа господства, с их точки зрения, взаимосвязаны, и именно они, поставив себе на службу разум, превратили его в неразумие, а свободу - в порабощение. В конечном же итоге они привели к античеловеческой идеологии и практике фашизма, попытавшегося установить абсолютное, тоталитарное господство в лице фюрера и "высшей расы".

Рассматривая фашизм как логическое завершение определенных тенденций развития буржуазной цивилизации, связанных, в частности, с переходом от свободной конкуренции к монополиям, представители Франкфуртской школы тем не менее ищут пути противодействия этим тоталитарным тенденциям. В принципе они считают необходимым радикальное преобразование существующего общества. Но свою непосредственную задачу они видят в его философской критике, для чего и разрабатывают свою "критическую теорию" с его важнейшей составной частью - "негативной диалектикой".

"Критическая теория" направлена против позитивизма, технократизма и сциентизма (абсолютизирующих роль техники и науки), оценивая их с точки зрения их социальной функции, сводящейся к апологетике такого общества, в котором отчужденный человек подчинен вещам и вещным отношениям. Со своей стороны эта теория разоблачает "квазиестественный" облик социальной действительности как некой данности, показывая его производный характер и его противоречие присущим индивидам разумности, свободе, сознанию цели. В этом франкфуртцы продолжают линию критики, намеченную Лукачем, хотя в отличие от него они уже не уповают на классовое сознание и миссию пролетариата. Более того, Герберт Маркузе, критикуя в своей книге "Одномерный

человек" всеобщий "конформизм", утверждает, что и пролетариат полностью интегрировался в капиталистическое общество и надеяться теперь можно лишь на "аутсайдеров" - на безработных, угнетенные национальные меньшинства, левых интеллектуалов.

С философской точки зрения особый интерес представляет разработанная Адорно концепция "негативной диалектики", направленная на пресечение тоталитарных тенденций в обществе. Адорно противопоставляет эту концепцию всей прежней философии, считая, что ее стремление к Абсолюту, тождеству, системе как раз таким тенденциям благоприятствует. Для него неприемлема и гегелевская диалектика с ее триадой движения от тезиса к антитезису и синтезу. Синтез как отрицание отрицания - всего лишь более тонкая форма оправдания существующего. Философия же должна быть критической и, следовательно, воплощать в себе дух постоянного отрицания. Она должна быть антиавторитарной и антитоталитарной и, следовательно, отрицать любые тенденции к замыканию в системе, к "овеществлению" и окостенению, к подчинению и манипуляции, к господству человека над человеком. Такова "негативная диалектика" - вечное предостережение против универсалистско-тоталитаристских претензий любых схематик и технологий.

Отметим в заключение, что эволюция взглядов таких мыслителей Франкфуртской школы, как Э. Фромм и Г. Маркузе, привела их к фрейдомарксизму, а представитель второго поколения франкфуртцев Ю. Хабермас, отойдя уже довольно далеко от основателей школы, стал одним из крупнейших современных философов.

"Структуралистский марксизм" (Л. Альтюсер)

Французский марксист Луи Альтюсер (1918-1990) приобрел громкую известность в результате своего выступления в начале 60-х годов против повального увлечения марксистов человеческо-гуманистической проблематикой, связанной с возвратом к "раннему" Марксу и заимствованием идей ряда немарксистских концепций. Выступив за научную строгость марксизма, он предложил двигаться в прямо противоположном направлении: не только никуда не возвращаться и ничего не заимствовать, но, напротив, очистить марксизм от остатков гегельянства и фейербахианства, а также от эмпиризма и идеологии (каковой, с его точки зрения, является и гуманизм), с тем чтобы развивать исторический материализм не как философию, а как конкретную науку. Что же касается диалектического материализма, то в первый период своей деятельности (1960- 1967) Альтюсер предлагал и его, как философию, сделать строгой наукой, а позднее, опираясь на Ленина, он разграничил науку и философию: первая дает знания, вторая же осуществляет связь между научными знаниями и классовыми идеологиями (это в конечном итоге "классовая борьба в теории").

С точки зрения Альтюсера, "Экономическо-философские рукописи 1844 года" Маркса - это вовсе не марксизм. Наоборот, Марксу понадобился "разрыв" с заключенной в них гуманистической концепцией для того, чтобы создать исторический материализм, а точнее - науку об истории с ее совершенно новыми понятиями (производительные силы, производственные отношения, базис, надстройка и т.д.). В настоящее время гуманизм - это разновидность идеологии, имеющая свою ценность, но не могущая претендовать на статус строгой теории, как и мораль, искусство и т.п. Подобно всякой идеологии, гуманизм - это выражение интересов, желаний, надежд, но не более того. Кстати, именно

идеология, согласно Альтюсеру, формирует человека как субъекта, который считает себя свободным, не будучи на деле таковым.

История, согласно Альтюсеру, - это "процесс без субъекта и цели". В ней действуют диалектические закономерности, но совсем не такие, как у Гегеля, диалектика которого телеологична. Марксистская диалектика, считает Альтюсер, отличается от гегелевской не просто материалистическим "переворачиванием" (что лишь заменяет телеологизм на фаталистический экономический детерминизм), а самой своей структурой, и прежде всего иным пониманием целостности и ее внутренних связей. Общество - это изначально сложное "структурированное" целое, которое может развиваться лишь в результате взаимодействия всех его сфер. Экономика, детерминирующая (определяющая) в конечном счете другие сферы общества, сама ими "сверхдетерминируется". Только при условии такой "сверхдетерминации", прежде всего со стороны политики и идеологии, может разрешиться основное экономическое противоречие. Одно противоречие, как бы оно ни было важно, не может быть движущей силой развития. Оно лишь самовоспроизводится. Движущая сила - это комплекс противоречий с меняющимися внутренними связями (наложение, сгущение, смещение и т.д.). Поэтому, объясняет Альтюсер, революции происходят не там, где экономическое противоречие наиболее развито, а там, где на него накладываются другие противоречия (Россия, Китай, Куба).

Выступая против эмпиризма как наносящего вред современной науке, Альтюсер выдвинул концепцию научного познания как синтетической переработки прежнего знания, как перехода от "плохих" абстракций к "хорошим" (в этом он опирался на французских историков науки и эпистемологов - А. Койре, Г. Башляра, Ж. Кангийема). Особое внимание он обратил на научные революции: создание математики в Древней Греции, формирование классической физики в XVII-XVIII веках, создание науки об обществе Марксом, объясняя их как скачкообразный переход к новой "проблематике", под которой понимается структурированное поле проблем, обуславливающее саму возможность их постановки. В соответствии с этим в своей двухтомной работе "Читать "Капитал" (1965), написанной вместе с учениками, Альтюсер истолковал научную революцию Маркса как переход от одноплоскостной эмпирической проблематики преднаучного знания к многоуровневой, структурированной проблематике подлинной науки. Альтюсер предложил "антигегельянскую" интерпретацию "Капитала" Маркса, по-своему разработал вопрос о роли философии в научном познании и т.д.

Многие ученики Альтюсера во Франции и других странах (Э. Балибар, Д. Лекур, П. Реймон и др.) продолжают развивать его идеи, которые нередко характеризуются как "структуралистский марксизм". Сам Альтюсер с таким определением, однако, не соглашался.

Глава 7

Философские течения конца XX - начала XXI века

- Постмодернистская философия
- От философии жизни к биофилософии. На пути к новому натурализму

1. Постмодернистская философия

- Возникновение и становление постмодернизма

- Модерн
- Постмодернизм как духовное состояние и образ жизни
- Философия постмодернизма

Возникновение и становление постмодернизма

Постмодернизм представляет собой относительно недавнее явление: его возраст составляет около четверти века. Он является прежде всего культурой постиндустриального, информационного общества. Вместе с тем он выходит за рамки культуры и в той или иной мере проявляется во всех сферах общественной жизни, включая экономику и политику. Наиболее ярко он выразил себя в искусстве. Существует он и как вполне определенное направление в философии. В целом постмодернизм предстает сегодня как особое духовное состояние и умонастроение, как образ жизни и культура и даже как некая эпоха, которая пока еще только начинается и которая, видимо, станет переходной.

Первые признаки постмодернизма возникли в конце 50-х годов XX века в итальянской архитектуре и американской литературе. Затем они появляются в искусстве других европейских стран и Японии, а к концу 60-х годов распространяются на остальные области культуры и становятся весьма устойчивыми.

Как особый феномен постмодернизм вполне отчетливо заявил о себе в 70-е годы, хотя относительно более точной даты его рождения единого мнения нет. Многие называют 1972 год, но связывают его с разными событиями.

Одни указывают на выход в свет книги "Пределы роста", подготовленной Римским клубом, в которой делается вывод о том, что если человечество не откажется от существующего экономического и научно-технического развития, то в недалеком будущем оно испытает глобальную экологическую катастрофу. Применительно к искусству американский теоретик архитектор Чарлз Дженкс (р. 1939) называет дату 15 июня 1972 года, считая ее одновременно и днем смерти авангарда, и днем рождения постмодернизма в архитектуре, поскольку в этот день в американском городе Сент-Луисе был взорван и снесен квартал, считавшийся самым подлинным воплощением идей авангардистского градостроительства.

В целом 70-е годы стали временем самоутверждения постмодернизма. Особую роль в этом процессе сыграло появление в 1979 году книги "Состояние постмодерна" французского философа Ж. Ф. Лиотара, в которой многие черты постмодернизма впервые предстали в обобщенном и рельефном виде. Книга вызвала большой резонанс и оживленные споры, которые помогли постмодернизму получить окончательное признание, придали ему философское и глобальное измерение и сделали из него своеобразную сенсацию.

В 80-е годы постмодернизм распространяется по всему миру, достигает впечатляющего успеха, даже настоящего триумфа. Благодаря средствам массовой информации он становится интеллектуальной модой, неким фирменным знаком времени, своеобразным пропуском в круг избранных и посвященных. Как некогда нельзя было не быть модернистом и авангардистом, точно так же теперь стало трудно не быть постмодернистом.

Следует, однако, отметить, что далеко не все признают наличие постсовременности и постмодернизма. Так, немецкий философ Ю. Хабермас, выступающий главным оппонентом постмодернизма, считает, что утверждения о возникновении некой постсовременности не имеют достаточных оснований. По его мнению, "модерн - незавершенный проект". Он дал положительные результаты, далеко не исчерпал себя, и в нем есть чему продолжаться в будущем. Речь может идти лишь об исправлении допущенных ошибок и внесении поправок в первоначальный проект. Однако у сторонников постмодернизма имеются свои, не менее убедительные аргументы и факты, хотя в понимании самого постмодернизма и между ними нет полного согласия. Одни из них полагают, что постмодернизм представляет собой особое духовное состояние, которое может возникнуть и реально возникало в самые различные эпохи на их завершающей стадии. Постмодернизм в этом смысле выступает как трансисторическое явление, он проходит через все или многие исторические эпохи, и его нельзя выделять в какую-то отдельную и особую эпоху. Другие же, наоборот, определяют постмодернизм именно как особую эпоху, которая началась вместе с возникновением постиндустриальной цивилизации. Думается, что при всех имеющихся различиях эти два подхода вполне можно примирить. Действительно, постмодернизм прежде всего является состоянием духа. Однако это состояние длится уже довольно долго, что позволяет говорить об эпохе, хотя она является переходной.

Модерн

Постмодернизм соотносит и противопоставляет себя модерну, поэтому ключ к его пониманию находится в последнем.

Хронологически модерн чаще всего рассматривают в двух смыслах. В первом он охватывает примерно два столетия и именуется эпохой разума. Она начинается в конце XVIII века вместе с Великой французской революцией и означает практическую реализацию капиталистического, индустриального общества. Во втором смысле начало модерна отодвигается еще на одно столетие назад, до середины XVII века, когда начиналась разработка проекта будущего общества. Модерн в этом случае охватывает Новое и Новейшее время. Такое расширение границ современности представляется вполне обоснованным, ибо оно позволяет составить о ней более полное представление.

Вместе с тем следует иметь в виду, что наряду с хронологическими рамками не менее важное значение для определения модерна имеет также вкладываемое в это понятие содержание. С этой точки зрения далеко не все из того, что существовало в Новое и Новейшее время, было в полном смысле современным, то есть современным. Модерн составляет лишь часть современности. Он включает в себя ведущие тенденции, которые определяют последующее развитие общества. Благодаря этому модерн несет в себе некое судьбоносное начало. Быть современным, или в полном смысле современным, - значит отвечать духу времени, верить в прогресс, в определенные идеалы и ценности. Это предполагает отказ от прошлого, неудовлетворенность настоящим и устремленность в будущее. Можно пребывать в современности и не быть современным, по-настоящему современным, напротив, быть консерватором, реакционером и ретроградом, отвергать прогресс. Поэтому французский поэт-символист А. Рембо, будучи модернистом, в свое время выдвинул лозунг: "Надо быть абсолютно современным".

Модерн тогда - в идеологическом и духовном плане - соответствует модернизму, понимаемому в широком смысле как выходящий за рамки собственно модернистского и авангардистского направления в искусстве. Гегель, с этой точки зрения, был прогрессистом и модернистом, поскольку признавал прогресс разума. В то же время он высоко ценил прусскую монархию, за что его некоторые современники называли реакционером. Маркс был наиболее последовательным прогрессистом и модернистом. Шопенгауэр был скорее консерватором, ибо не верил в прогресс и скептически смотрел в будущее. В некотором смысле его можно считать даже постмодернистом. Ницше воплощал собой и модернизм и постмодернизм. Наша сегодняшняя современность является постмодерной, поскольку для нее характерно разочарование в разуме и прогрессе, неверие в будущее. Поэтому Хабермас не без основания называет ведущих представителей постмодернизма - таких, как М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Ф. Лио-тар, - неоконсерваторами, которые в отличие от традиционных консерваторов являются, по его мнению, "анархистствующими". В целом же Новое и Новейшее время в наибольшей степени отвечают критериям модернизма.

Действительно, именно к середине XVII века, как бы открывая Новое время, Ф. Бэкон и Р. Декарт, которых можно считать первыми модернистами, ставят перед человечеством новую грандиозную цель: с помощью науки сделать человека "господином и повелителем природы". Так начиналось великое преобразование и покорение природы, опиравшееся на науку и составившее основное содержание модерна в его практическом аспекте. Декарт разрабатывает концепцию рационализма, в русле которого будут формироваться главные идеалы и ценности западного мира. Он также выдвигает идею культуры, фундаментом которой должны стать разум и наука, а не религия. В целом в XVII веке наблюдается быстрое возвышение науки, происходит первая научная революция и зарождается научно-технический прогресс, роль и значение которых окажутся поистине судьбоносными.

Возникшие тенденции получили дальнейшее развитие и усиление в XVIII веке - веке Просвещения. Философы-просветители, особенно французские, еще больше возвысили авторитет и значение разума и науки, сделали исключительно актуальным гуманизм эпохи Возрождения. Просветители разработали концепцию нового общества, ядро которой составили универсальные общечеловеческие принципы, идеалы и ценности: свобода, равенство, справедливость, разум, прогресс и т.д. Важнейшей чертой этой концепции стал футуризм в широком смысле слова, то есть радикальный разрыв с прошлым и устремленность в "светлое будущее", в котором должны восторжествовать указанные идеалы и ценности. Примечательно, что лидеры Великой французской революции, подчеркивая радикальный разрыв с прошлым, объявили 1793 год первым годом "новой эры". Основными средствами построения нового общества и достижения светлого будущего объявляются просвещение и воспитание. Решающая роль при этом отводится разуму, его прогрессу и способности человека к бесконечному совершенствованию. У философов-просветителей проект модерна (современности) предстает в завершенном виде. Можно сказать, что они основали новую религию и веру - веру в разум и прогресс.

Своей программе просветители придавали глобальное значение. Они полагали, что провозглашенные ими идеалы и ценности - благодаря прогрессу разума и просвещения - охватят все человечество, поскольку все люди имеют одну и ту же природу и один и тот же разум. Просветители искренне верили, что разум обеспечит решение всех проблем и задач, три из которых были главными и фундаментальными. Во-первых, высшая форма разума - наука - даст рациональное объяснение законов природы и откроет доступ к ее

несметным богатствам. Природа будет покорена. Во-вторых, наука сделает "прозрачными", ясными и понятными межчеловеческие отношения, что позволит построить новое общество на принципах свободы, братства и справедливости. В-третьих, благодаря науке человек сможет, наконец, познать самого себя, овладеть самим собой, поставить все свои поступки и действия под сознательный, рациональный контроль.

XIX век стал временем конкретного воплощения в жизнь просветительских идеалов и ценностей, всей программы в целом. Однако уже в начале века становилось все более ясным, что складывающееся буржуазно-капиталистическое общество далеко не во всем отвечает тем идеалам, исходя из которых оно формировалось. Первыми это почувствовали романтики, отвернувшись от реальной действительности, предпочтя ей мир грез, фантазии, воображения, обратив свой взор либо в далекое прошлое, либо на таинственный Восток, надеясь хотя бы там обнаружить нечто возвышенное, прекрасное или просто экзотическое. Во многом по тем же мотивам в середине века появился марксизм, провозгласивший пролетарско-социалистический путь реализации просветительских идеалов и предложивший более радикальные и революционные способы их осуществления.

В целом можно сказать, что в XIX и XX веках многие идеалы и ценности Просвещения оказались либо нереализованными, либо существенно искаженными. Так, в XIX веке экспансия ценностей западного мира на другие континенты осуществлялась не посредством просвещения и воспитания, как это предполагалось, но с помощью грубого навязывания и насилия. В XX веке имели место две мировые войны, чудовищные по масштабам бедствий, отмеченные варварским истреблением людей, сделавшие сомнительной саму мысль о гуманизме. Помимо этого, человечество прошло через многие другие события и испытания, глубоко изменившие жизнь и мироощущение людей. Два из них заслуживают особого выделения, поскольку именно они по-особому объясняют феномен постмодернизма.

Первое из них - экономический кризис 30-х годов XX века. Это потрясение вызвало к жизни фашизм, который в свою очередь породил Вторую мировую войну. В то же время оно существенно изменило характер капиталистического производства. Реальная опасность социально-экономической и политической катастрофы заставила господствующий класс пойти на серьезные уступки и коррективы. Благодаря этому производство перестало существовать лишь ради производства, его непосредственной целью становилась не только прибыль, но и потребление, которое теперь охватывало большинство населения. Новая ситуация объективно вела к снижению остроты прежних социальных противоречий и конфликтов, она создавала вполне приемлемые для человека условия существования, распространявшиеся на две трети общества. Если бы не разразившаяся война, то последствия новой ситуации заявили бы о себе уже в 40-е годы. Война отодвинула на 50-е годы в США и на 60-е годы в Европе возникновение так называемого общества потребления. Именно общество потребления, основанное на принципе удовольствия, составляет один из главных устоев постмодернизма.

Второе важное событие - экологический кризис, явно обозначившийся в 60-е годы.

Этот кризис обесценил великую идею преобразования и покорения природы. Почти достигнутая победа человека над природой оказалась на самом деле мнимой, пирровой, равносильной поражению. Этот кризис парализовал, убил прежний футуризм, устремленность в светлое будущее, ибо последнее оказалось слишком пугающим. В равной мере он обесценил открывшиеся возможности общества потребления. Он как бы

отравил положительные и привлекательные стороны такого общества, создал ситуацию, похожую на пир во время чумы. Экологический кризис все сделал хрупким, временным, эфемерным и обреченным.

К сказанному следует добавить угрозу ядерной катастрофы, которая как дамоклов меч повисла над человечеством. Опасность неконтролируемого расползания ядерного оружия обостряет и без того уже критическую ситуацию. Сюда же следует отнести появление СПИДа. Он отравил важнейшие составляющие жизни человека: потребность любить и иметь жизнеспособное потомство. Вместе с опасностью экологической и военной катастрофы СПИД еще больше обострил проблему выживания человечества.

Результатом осмысления этих событий, факторов, произошедших изменений в обществе, культуре и стал постмодернизм. В самом общем виде он выражает глубокое разочарование в итогах всего предшествующего развития, утрату веры в человека и гуманизм, разум и прогресс, во все прежние идеалы и ценности. Со смешанными чувствами тревоги, сожаления, растерянности и боли человечество приходит к пониманию того, что ему придется отказаться от мечты о светлом будущем. Не только светлое, но будущее вообще становится все более проблематичным. Все прежние цели и задачи сводятся теперь к одной - к проблеме выживания. Постмодерный человек как бы утратил почву под ногами, он как бы оказался в невесомости или сомнамбулическом состоянии, из которого никак не может выйти. В каждой конкретной области жизни и культуры постмодернизм проявляет себя по-разному.

Постмодернизм как духовное состояние и образ жизни

В социальной сфере постмодернизм соответствует обществу потребления и массмедиа (средств массовой коммуникации и информации), основные характеристики которого выглядят аморфными, размытыми и неопределенными. В нем нет четко выраженной социально-классовой структуры. Уровень потребления - главным образом материального - выступает основным критерием деления на социальные слои. Это общество всеобщего конформизма и компромисса. К нему все труднее применять понятие "народ", поскольку последний все больше превращается в безликий "электорат", в аморфную массу "потребителей" и "клиентов". В еще большей степени это касается интеллигенции, которая уступила место интеллектуалам, представляющим собой просто лиц умственного труда. Число таких лиц возросло многократно, однако их социально-политическая и духовная роль в жизни общества стала почти незаметной.

Можно сказать, что интеллектуалы наилучшим образом воплощают состояние постмодерна, поскольку их положение в обществе изменилось наиболее радикально. В эпоху модерна интеллектуалы занимали ведущие позиции в культуре, искусстве, идеологии и политике. Постмодерн лишил их прежних привилегий. Один западный автор по этому поводу замечает: раньше интеллектуалы вдохновляли и вели народ на взятие Бастилий, теперь они делают карьеру на их управлении. Интеллектуалы уже не претендуют на роль властителей дум, довольствуясь исполнением более скромных функций. По мнению Лиотара, Ж. П. Сартр был последним "большим интеллектуалом", верившим в некое "справедливое дело", за которое стоит бороться. Сегодня для подобных иллюзий не осталось никаких оснований. Отсюда название одной из книг Лиотара - "Могила интеллектуала". В наши дни писатель и художник, творец вообще, уступают место журналисту и эксперту.

В постмодерном обществе весьма типичной и распространенной фигурой выступает "яппи", что в буквальном смысле означает "молодой горожанин-профессионал". Это преуспевающий представитель среднего слоя, лишенный каких-либо "интеллигентских комплексов", целиком принимающий удобства современной цивилизации, умеющий наслаждаться жизнью, хотя и не совсем уверенный в своем благополучии. Он воплощает собой определенное решение идущего от Ж. Ж. Руссо спора между городом и деревней относительно того, какой образ жизни следует считать нравственным и чистым. Яппи отдает явное предпочтение городу.

Еще более распространенной фигурой является "зомби", представляющий собой запрограммированное существо, лишенное личностных свойств, неспособное к самостоятельному мышлению. Это в полном смысле слова массовый человек, его нередко сравнивают с магнитофоном, подключенным к телевизору, без которого он теряет жизнеспособность.

Постмодерный человек отказывается от самоограничения и тем более аскетизма, столь почитаемых когда-то протестантской этикой. Он склонен жить одним днем, не слишком задумываясь о дне завтрашнем и тем более о далеком будущем. Главным стимулом для него становится профессиональный и финансовый успех. Причем этот успех должен прийти не в конце жизни, а как можно раньше. Ради этого постмодерный человек готов поступиться любыми принципами. Происшедшую в этом плане эволюцию можно проиллюстрировать следующим образом. М. Лютер в свое время (XVI век) заявил: "На том стою и не могу иначе". Как бы полемизируя с ним, С. Кьеркегор спустя три столетия ответил: "На том я стою: на голове или на ногах - не знаю". Позиция постмодерниста является примерно такой: "Стою на том, но могу где угодно и как угодно".

Мировоззрение постмодерного человека лишено достаточно прочной опоры, потому что все формы идеологии выглядят размытыми и неопределенными. Они как бы поражены неким внутренним безволием. Такую идеологию иногда называют "софт-идеологией", то есть мягкой и нежной. Она уже не является ни левой, ни правой, в ней мирно уживается то, что раньше считалось несовместимым.

Такое положение во многом объясняется тем, что постмодернистское мировоззрение лишено вполне устойчивого внутреннего ядра. В античности таковым выступала мифология, в средние века - религия, в эпоху модерна - сначала философия, а затем наука. Постмодернизм развенчал престиж и авторитет науки, но не предложил ничего взамен, усложнив человеку проблему ориентации в мире.

В целом мироощущение постмодерного человека можно определить как неопатализм. Его особенность состоит в том, что человек уже не воспринимает себя в качестве хозяина своей судьбы, который во всем полагается на самого себя, всем обязан самому себе. Конечно, яппи выглядит весьма активным, деятельным и даже самоуверенным человеком. Однако даже к нему с трудом применима идущая от Возрождения знаменитая формула: "Человек, сделавший сам себя". Он вполне понимает, что слишком многое в его жизни зависит от игры случая, удачи и везения. Он уже не может сказать, что начинал с нуля и всего достиг сам. Видимо, поэтому получили такое широкое распространение всякого рода лотереи.

Постмодерное общество теряет интерес к целям - не только великим и возвышенным, но и более скромным. Цель перестает быть важной ценностью. Как отмечает французский философ П. Рикёр, в наши дни наблюдается "гипертрофия средств и атрофия целей". Причиной тому служит опять же разочарование в идеалах и ценностях, в исчезновении будущего, которое оказалось как бы украденным. Все это ведет к усилению нигилизма и цинизма. Если И. Кант в свое время создал "Критику чистого разума" (1781), то его соотечественник П. Слотердаик в связи с двухсотлетним юбилеем кантовского труда издает "Критику цинического разума" (1983), считая, что нынешний цинизм вызван разочарованием в идеалах Просвещения. Цинизм постмодерна проявляется в отказе от многих прежних нравственных норм и ценностей. Этика в постмодерном обществе уступает место эстетике, принимающей форму гедонизма, где на первый план выходит культ чувственных и физических наслаждений.

В культурной сфере господствующее положение занимает массовая культура, а в ней - мода и реклама. Некоторые западные авторы считают моду определяющим ядром не только культуры, но и всей постмодерной жизни. Она действительно в значительной мере выполняет ту роль, которую раньше играли мифология, религия, философия и наука. Мода все освящает, обосновывает и узаконивает. Все, что не прошло через моду, не признано ею, не имеет права на существование, не может стать элементом культуры. Даже научные теории, чтобы привлечь к себе внимание и получить признание, сначала должны стать модными. Их ценность зависит не столько от внутренних достоинств, сколько от внешней эффективности и привлекательности. Однако мода, как известно, капризна, мимолетна и непредсказуема. Эта ее особенность оставляет печать на всей постмодерной жизни, что делает ее все более неустойчивой, неуловимой и эфемерной. Во многом поэтому французский социолог Ж. Липовецкий называет постмодерн "эрой пустоты" и "империей эфемерного".

Важную черту постмодерна составляет театрализация. Она также охватывает многие области жизни. Практически все сколько-нибудь существенные события принимают форму яркого и эффектного спектакля или шоу. Театрализация пронизывает политическую жизнь. Политика при этом перестает быть местом активной и серьезной деятельности человека-гражданина, но все больше превращается в шумное зрелище, становится местом эмоциональной разрядки. Политические баталии постмодерна не ведут к революции, поскольку для этого у них нет должной глубины, необходимой остроты противоречий, достаточной энергии и страстности. В политике постмодерна уже не встает вопрос о жизни или смерти. Она все больше наполняется игровым началом, спортивным азартом, хотя ее роль в жизни общества не уменьшается и даже возрастает. В некотором смысле политика становится религией постмодерного человека.

Отмеченные черты и особенности постмодернизма находят свое проявление и в духовной культуре - религии, науке, искусстве и философии.

Отношение постмодернизма к религии не всегда выглядит последовательным и определенным. Иногда в нем звучат обвинения в адрес христианства за его соучастие в утверждении веры в разум и прогресс. Некоторые постмодернисты призывают к отказу от христианства и возврату к дохристианским верованиям или же к отказу от веры вообще. Однако в целом преобладает положительный взгляд на религию. Постмодернизм всячески стремится восстановить прежнее, традиционное положение религии, возвысить ее роль и авторитет, возродить религиозные корни культуры, вернуть Бога как высшую ценность.

Что касается науки, то она подвергается со стороны постмодернизма серьезной критике. Наука в концепциях постмодернистов перестает быть привилегированным способом познания, лишается прежних претензий на монопольное обладание истиной. Постмодернизм отвергает ее способность давать объективное, достоверное знание, открывать закономерности и причинные связи, выявлять предсказуемые тенденции. Наука подвергается критике за то, что абсолютизирует рациональные методы познания, игнорирует другие методы и способы - интуицию и воображение. Она стремится к познанию общего и существенного, оставляя в стороне особенности единичного и случайного. Все это обрекает науку на упрощенное и неадекватное знание о мире. Некоторые постмодернисты ставят религию выше науки и предлагают не только реабилитировать религию, но и вернуть ей прежний авторитет, поскольку именно она, по их мнению, дает абсолютные, фундаментальные "изначальные истины".

Многие существенные черты постмодерна получают наиболее зримое воплощение в постмодернистском искусстве. Можно сказать, что, подобно тому как современность нашла свое наиболее яркое выражение в искусстве модернизма и авангарда, точно так же постсовременность находит свое наиболее сильное выражение в искусстве постмодернизма. Здесь вполне отчетливо выделяются две основные тенденции.

Первая из них преимущественно находится в русле массовой культуры. Она решительно противостоит модернизму и авангарду. Ее участники отвергают авангардистскую страсть к экспериментированию, погоню за новизной, устремленность в будущее. Всеми этому они противопоставляют эклектизм, смешение всех существующих форм, стилей и манер, используя для этого приемы цитирования, коллажа, повторения. Футуризму авангарда они предпочитают пессимизм, ностальгию по прошлому, гедонизм (наслаждение) настоящего. В той или иной степени они реабилитируют классическую эстетику прекрасного, или, вернее, красивого, которую Лиотар именует эстетикой "слишком красивого". Такую эстетику вполне можно назвать эстетикой китча. Данная тенденция с наибольшей полнотой воплощает характерные черты постмодернизма. Конкретными ее примерами является творчество архитекторов Р. Вентури, Р. Бофилла, Ч. Дженкса.

Философия постмодернизма

Постмодернистская философия противопоставляет себя прежде всего Гегелю, видя в нем высшую точку западного рационализма и логоцентризма. В этом смысле ее можно определить как антигегельянство. Гегелевская философия, как известно, покоится на таких категориях, как бытие, единое, целое, универсальное, абсолютное, истина, разум и т.д. Постмодернистская философия подвергает все это резкой критике, выступая с позиций релятивизма.

Непосредственными предшественниками постмодернистской философии являются Ф. Ницше и М. Хайдеггер. Первый из них отверг системный способ мышления Гегеля, противопоставив ему мышление в форме небольших фрагментов, афоризмов, максим и сентенций. Он выступил с идеей радикальной переоценки ценностей и отказа от фундаментальных понятий классической философии, сделав это с позиций крайнего нигилизма, с утратой веры в разум, человека и гуманизм. В частности, он выразил сомнение в наличии некоего "последнего фундамента", именуемого обычно бытием, добравшись до которого мысль будто бы приобретает прочную опору и достоверность. По мнению Ницше, такого бытия нет, а есть только его интерпретации и толкования. Он

также отверг существование истин, назвав их "неопровержимыми заблуждениями". Ницше нарисовал конкретный образ постмодернистской философии, назвав ее "утренней" или "дополуденной". Она ему виделась как философствование или духовное состояние человека, выздоравливающего после тяжелой болезни, испытывающего умиротворение и наслаждение от факта продолжающейся жизни. Хайдеггер продолжил линию Ницше, сосредоточив свое внимание на критике разума. Разум, по его мнению, став инструментальным и прагматическим, выродился в рассудок, "исчисляющее мышление", высшей формой и воплощением которого стала техника. Последняя не оставляет места для гуманизма. На горизонте гуманизма, как полагает Хайдеггер, неизменно появляется варварство, в котором "множатся вызванные техникой пустыни".

Эти и другие идеи Ницше и Хайдеггера находят дальнейшее развитие у философов-постмодернистов. Наиболее известными среди них являются французские философы Ж. Деррида, Ж. Ф. Лиотар и М. Фуко, а также итальянский философ Дж. Ваттимо.

Жак Деррида (р. 1930) является сегодня одним из самых известных и популярных философов и литературоведов не только во Франции, но и за ее пределами. Он представляет постструктуралистский вариант постмодернизма. Как никто другой, Деррида имеет за рубежом своих многочисленных последователей. Разработанная им концепция деконструктивизма получила свое широкое распространение в американских университетах - Йельском, Корнельском, Балтиморском и других, а в первом из них с 1975 года существует школа, именуемая "йельской критикой".

Хотя Деррида широко известен, его концепция имеет большое влияние и распространение, она является весьма сложной для анализа и понимания. На это, в частности, указывает С. Кофман, одна из его последовательниц, отмечая, что его концепцию нельзя ни кратко изложить, ни выделить в ней ведущие темы, ни тем более понять или объяснить через некий круг идей, объяснить логику посылок и выводов.

В его работах, говоря его же словами, "скрещиваются" самые разные тексты - философские, литературные, лингвистические, социологические, психоаналитические и всякие иные, включая те, которые не поддаются классификации. Возникающие при этом тексты представляют собой нечто среднее между теорией и вымыслом, философией и литературой, лингвистикой и риторикой. Их трудно подвести под какой-либо жанр, они не укладываются ни в какую категорию. Сам автор называет их "внебрачными", "незаконнорожденными".

Деррида известен прежде всего как создатель деконструктивизма. Однако таковым он стал не столько по своей собственной воле, сколько благодаря американским критикам и исследователям, которые адаптировали его идеи на американской почве. Деррида согласился с таким наименованием своей концепции, хотя, он решительный противник выделения "главного слова" и сведения к нему всей концепции ради создания еще одного "-изма". Используя термин "деконструкция", он "не думал, что за ним будет признана центральная роль". Заметим, что "деконструкция" не фигурирует в названиях трудов философа. Размышляя над этим понятием, Деррида заметил: "Америка - это и есть деконструкция", "главная ее резиденция". Поэтому он "смирился" с американским крещением своего учения.

Вместе с тем Деррида неустанно подчеркивает, что деконструкция не может исчерпываться теми значениями, которые она имеет в словаре: лингвистическое, риторическое и техническое (механическое, или "машинное"). Отчасти это понятие, конечно, несет в себе данные смысловые нагрузки, и тогда деконструкция означает разложение слов, их членение; деление целого на части; разборку, демонтаж машины или механизма. Однако все эти значения слишком абстрактны, они предполагают наличие некой деконструкции вообще, каковой на самом деле нет.

В деконструкции главное не смысл и даже не его движение, но само смещение смещения, сдвиг сдвига, передача передачи. Деконструкция представляет собой непрерывный и бесконечный процесс, исключаящий подведение какого-либо итога, обобщение смысла.

Сближая деконструкцию с процессом и передачей, Деррида в то же время предостерегает от понимания ее как какого-то акта или операции. Она не является ни тем ни другим, ибо все это предполагает участие субъекта, активного или пассивного начала. Деконструкция же скорее напоминает спонтанное, самопроизвольное событие, больше похожа на анонимную "самоинтерпретацию": "это расстраивается". Такое событие не нуждается ни в мышлении, ни в сознании, ни в организации со стороны субъекта. Оно вполне самодостаточно. Писатель Э. Жабес сравнивает деконструкцию с "распространением бесчисленных очагов пожара", вспыхивающих от столкновения множества текстов философов, мыслителей и писателей, которых затрагивает Деррида.

Из сказанного видно, что в отношении деконструкции Деррида рассуждает в духе "отрицательной теологии", указывая главным образом на то, чем деконструкция не является. В одном месте он даже подводит итог своим размышлениям в подобном духе: "Чем деконструкция не является? - Да всем! Что такое деконструкция? - Да ничто!"

Однако в его работах имеются и положительные утверждения и размышления по поводу деконструкции. Он, в частности, говорит о том, что деконструкция принимает свои значения лишь тогда, когда она "вписана" "в цепь возможных заместителей", "когда она замещает и позволяет определять себя через другие слова, например письмо, след, различимость, дополнение, гимен, медикамент, боковое поле, порез и т.д.". Внимание к положительной стороне деконструкции усиливается в последних работах философа, где она рассматривается через понятие "изобретение" ("инвенция"), охватывающее многие другие значения: открывать, творить, воображать, производить, устанавливать и т.д. Деррида подчеркивает: "Деконструкция изобретательна или ее нет совсем".

Предпринимая деконструкцию философии, Деррида подвергает критике прежде всего сами ее основания. Вслед за Хайдеггером он определяет ныне существующую философию как метафизику сознания, субъективности и гуманизма. Главный ее порок - догматизм. Таковой она является в силу того, что из множества известных дихотомий (материя и сознание, дух и бытие, человек и мир, означаемое и означающее, сознание и бессознательное, содержание и форма, внутреннее и внешнее, мужчина и женщина и т.д.) метафизика, как правило, отдает предпочтение какой-нибудь одной стороне, каковой чаще всего оказывается сознание и все с ним связанное: субъект, субъективность, человек, мужчина.

Отдавая приоритет сознанию, то есть смыслу, содержанию или означаемому, метафизика берет его в чистом виде, в его логической и рациональной форме, игнорируя при этом бессознательное и выступая тем самым как логоцентризм. Если же сознание рассматривается с учетом его связи с языком, то последний выступает в качестве устной

речи. Метафизика тогда становится логофоцентризмом. Когда метафизика уделяет все свое внимание субъекту, она рассматривает его как автора и творца, наделенного "абсолютной субъективностью" и прозрачным самосознанием, способного полностью контролировать свои действия и поступки. Отдавая предпочтение человеку, метафизика предстает в качестве антропоцентризма и гуманизма. Поскольку этим человеком, как правило, оказывается мужчина, метафизика является фалло-центризмом.

Во всех случаях метафизика остается ло-гоцентризмом, в основе которого лежит единство логоса и голоса, смысла и устной речи, "близость голоса и бытия, голоса и смысла бытия, голоса и идеального смысла". Это свойство Деррида обнаруживает уже в античной философии, а затем во всей истории западной философии, в том числе и самой критической и современной ее форме, каковой, по его мнению, является феноменология Э. Гуссерля.

Деррида выдвигает гипотезу о существовании некоего "архиписьма", представляющего собой нечто вроде "письма вообще". Оно предшествует устной речи и мышлению и в то же время присутствует в них в скрытой форме. "Архиписьмо" в таком случае приближается к статусу бытия. Оно лежит в основе всех конкретных видов письма, как и всех иных форм выражения. Будучи первичным, "письмо" некогда уступило свое положение устной речи и логосу. Деррида не уточняет, когда произошло это "грехопадение", хотя считает, что оно характерно для всей истории западной культуры, начиная с греческой античности. История философии и культуры предстает как история репрессии, подавления, вытеснения, исключения и унижения "письма". В этом процессе "письмо" все больше становилось бедным родственником богатой и живой речи, которая, правда, сама выступала лишь бледной тенью мышления. "Письмо" все больше становилось чем-то вторичным и производным, сводилось к некой вспомогательной технике. Деррида ставит задачу восстановить нарушенную справедливость, показать, что "письмо" обладает ничуть не меньшим творческим потенциалом, чем голос и логос.

В своей деконструкции традиционной философии Деррида обращается также к психоанализу Фрейда, проявляя интерес прежде всего к бессознательному, которое в философии сознания занимало самое скромное место. Вместе с тем в толковании бессознательного он существенно расходится с Фрейдом, считая, что тот в целом остается в рамках метафизики: он рассматривает бессознательное как систему, допускает наличие так называемых "психических мест", возможность локализации бессознательного. Деррида более решительно освобождается от подобной метафизики. Как и все другое, он лишает бессознательное системных свойств, делает его атопическим, то есть не имеющим какого-либо определенного места, подчеркивая, что оно одновременно находится везде и нигде. Бессознательное постоянно вторгается в сознание, вызывая в нем своей игрой смятение и беспорядок, лишая его мнимой прозрачности, логичности и самоуверенности.

Психоанализ привлекает философа также тем, что снимает жесткие границы, которые логоцентризм устанавливает между известными оппозициями: нормальное и патологическое, обыденное и возвышенное, реальное и воображаемое, привычное и фантастическое и т.д. Деррида еще больше релятивизирует (делает относительными) понятия, входящие в подобного рода оппозиции. Он превращает эти понятия в "неразрешимые": они не являются ни первичными, ни вторичными, ни истинными, ни ложными, ни плохими, ни хорошими и в то же время являются и теми, и другими, и третьими, и т.д. Другими словами, "неразрешимое" есть одновременно ничто и в то же

время все. Смысл "неразрешимых" понятий разворачивается через переход в свою противоположность, которая продолжает процесс до бесконечности. "Неразрешимое" воплощает суть деконструкции, которая как раз заключается в непрерывном смещении, сдвиге и переходе в нечто иное, ибо, говоря словами Гегеля, у каждого бытия есть свое иное. Деррида делает это "иное" множественным и бесконечным.

В число "неразрешимых" входят практически все основные понятия и термины: деконструкция, письмо, различимость, рассеивание, прививка, царапина, медикамент, порез и т.д. Деррида дает несколько примеров философствования в духе "неразрешимости". Одним из них является анализ термина "тимпан", в ходе которого Деррида рассматривает всевозможные его значения (анатомическое, архитектурное, техническое, полиграфическое и др.). На первый взгляд может показаться, что речь идет о поиске и уточнении наиболее адекватного смысла данного слова, некоего единства в многообразии. На самом деле происходит нечто иное, скорее обратное: основной смысл рассуждений заключается в уходе от какого-либо определенного смысла, в игре со смыслом, в самом движении и процессе письма. Заметим, что такого рода анализ имеет некоторую интригу, он увлекает, отмечен высокой профессиональной культурой, неисчерпаемой эрудицией, богатой ассоциативностью, тонкостью и даже изощренностью и многими другими достоинствами. Однако традиционного читателя, ждущего от анализа выводов, обобщений, оценок или просто некой развязки, - такого читателя ждет разочарование. Цель подобного анализа - бесконечное блуждание по лабиринту, для выхода из которого нет никакой ариадниной нити. Деррида интересуется самим пульсированием мысли, а не результатом. Поэтому филигранный микроанализ, использующий тончайший инструментарий, дает скромный микрорезультат. Можно сказать, что сверхзадача подобных анализов состоит в следующем: показать, что все тексты разнородны и противоречивы, что сознательно задуманное авторами не находит адекватной реализации, что бессознательное, подобно гегелевской "хитрости разума", постоянно путает все карты, ставит всевозможные ловушки, куда попадают авторы текстов. Иначе говоря, претензии разума, логики и сознания часто оказываются несостоятельными.

Концепция, которую предложил Деррида, была встречена неоднозначно. Многие оценивают ее положительно и очень высоко. Э. Левинас, например, приравнивает ее значимость к философии И. Канта и ставит вопрос: "Не разделяет ли его творчество развитие западной мысли демаркационной линией, подобно кантианству, отделившему критическую философию от догматической?" Вместе с тем имеются авторы, которые придерживаются противоположного мнения. Так, французские историки Л. Ферри и А. Рено не приемлют указанную концепцию, отказывают ей в оригинальности и заявляют: "Деррида - это его стиль плюс Хайдеггер". Помимо поклонников и последователей Деррида имеет немало оппонентов и в США.

Ж. Ф. Лиотар и М. Фуко, как и Ж. Деррида, представляют постструктурализм в философии постмодернизма. Жан Франсуа Лиотар (1924-1998) также говорит о своем антигегельянстве. В ответ на гегелевское положение о том, что "истина - это целое", он призывает объявить "войну целому", он считает эту категорию центральной для гегелевской философии и видит в ней прямой источник тоталитаризма. Одной из основных тем в его работах является критика всей прежней философии как философии истории, прогресса, освобождения и гуманизма.

Возражая Хабермасу в отношении его тезиса о том, что "модерн - незавершенный проект", Лиотар утверждает, что этот проект был не просто искажен, но полностью

разрушен. Он считает, что практически все идеалы модерна оказались несостоятельными и потерпели крах. В первую очередь такая участь постигла идеал освобождения человека и человечества.

Исторически этот идеал принимал ту или иную форму религиозного или философского "метарассказа", с помощью которого осуществлялась "легитимация", то есть обоснование и оправдание самого смысла человеческой истории. Христианство говорило о спасении человека от вины за первородный грех силою любви. Просвещение видело освобождение человечества в прогрессе разума. Либерализм обещал избавление от бедности, полагаясь на прогресс науки и техники. Марксизм провозгласил путь освобождения труда от эксплуатации через революцию. История, однако, показала, что несвобода меняла формы, но оставалась непреодолимой. Сегодня все эти грандиозные замыслы по освобождению человека потерпели провал, поэтому постмодерн испытывает "недоверие по отношению к метарассказам".

Таковую же судьбу испытал идеал гуманизма. Символом его краха, по мнению Лиотара, стал "Освенцим". После него говорить о гуманизме уже невозможно.

Не намного лучшей представляется участь прогресса. Сначала прогресс незаметно уступил место развитию, а сегодня и оно все больше вызывает сомнение. По мнению Лиотара, для происходящих в современном мире изменений более подходящим является понятие растущей сложности. Данному понятию он придает исключительно важное значение, считая, что весь постмодерн можно определить как "сложность".

Неудача постигла и другие идеалы и ценности модерна. Поэтому проект модерна, заключает Лиотар, является не столько незавершенным, сколько незавершимым. Попытки продолжить его реализацию в существующих условиях будут карикатурой на модерн.

Радикализм Лиотара по отношению к итогам социально-политического развития западного общества сближает его постмодерн с антимодерном. Однако в других областях общественной жизни и культуры его подход выглядит более дифференцированным и умеренным.

Он, в частности, признает, что наука, техника и технология, являющиеся продуктами модерна, будут продолжать развиваться и в постмодерне. Поскольку окружающий человека мир все больше становится языковым и знаковым, постольку ведущая роль должна принадлежать лингвистике и семиотике. Вместе с тем Лиотар уточняет, что наука не может претендовать на роль объединяющего начала в обществе. Она не способна на это ни в эмпирической, ни в теоретической форме, ибо в последнем случае наука будет еще одним "метарассказом освобождения".

Объявляя прежние идеалы и ценности несостоятельными и призывая отказаться от них, Лиотар все же делает для некоторых из них исключение. К их числу относится справедливость.

Тема справедливости является центральной в его книге "Спор" (1983). Хотя, как полагает Лиотар, объективных критериев для решения разного рода споров и разногласий не существует, тем не менее в реальной жизни они решаются, вследствие чего имеются проигравшие и побежденные. Поэтому встает вопрос: как избежать подавления одной позиции другой и каким образом можно отдать должное побежденной стороне? Лиотар

видит выход в отказе от всякой универсализации и абсолютизации чего бы то ни было, в утверждении настоящего плюрализма, в сопротивлении всякой несправедливости.

Весьма своеобразными выглядят взгляды Лиотара в области эстетики и искусства. Здесь он оказывается скорее ближе к модернизму, чем к постмодернизму. Лиотар отвергает тот постмодернизм, который получил широкое распространение в западных странах, и определяет его как "повторение". Такой постмодернизм тесно связан с массовой культурой и культом потребления. Он покоится на принципах удовольствия, развлечения и наслаждения. Этот постмодернизм дает все основания для обвинений в эклектизме, вседозволенности и цинизме. Яркие его примеры демонстрирует искусство, где он выступает как простое повторение стилей и форм прошлого.

Лиотар отвергает попытки возродить в искусстве фигуративность. По его мнению, это неизбежно ведет к реализму, который всегда находится между академизмом и китчем, становясь в конце концов либо тем, либо другим. Его не устраивает постмодернизм итальянского трансавангарда, который исповедуют художники С. Киа, Э. Кукки, Ф. Клементе и другие и который для Лиотара предстает воплощением "цинического эклектизма". В равной мере он не приемлет постмодернизм Ч. Дженкса в теории и практике архитектуры, где также царит эклектизм, считая, что эклектизм является "нулевой степенью современной культуры".

Мысль Лиотара движется в русле эстетической теории Т. Адорно, проводившего линию радикального модернизма. Лиотар отрицает эстетику прекрасного, предпочитая ей эстетику возвышенного и опираясь на учение И. Канта. Искусство должно отказаться от терапевтического и всякого иного изображения действительности. Оно является шифром непредставимого, или, по Канту, абсолюта. Лиотар считает, что традиционную живопись навсегда заменила фотография. Отсюда задача современного художника исчерпывается единственным оставшимся для него вопросом: "что такое живопись?" Художник должен не отражать или выражать, но "представлять непредставимое". Поэтому он может потратить целый год на то, чтобы "нарисовать", подобно К. С. Малевичу, белый квадрат, то есть ничего не изобразить, но показать или "сделать намек" на нечто такое, что можно лишь смутно постигать, но нельзя ни видеть, ни изображать. Всякие отступления от подобной установки ведут к китчу, к "коррупции чести художника".

Отвергая постмодерн как "повторение", Лиотар выступает за "постмодерн, достойный уважения". Возможной его формой может выступать "анамнез", смысл которого близок к тому, что М. Хайдеггер вкладывает в понятие "воспоминание", "превозмогание", "продумывание", "осмысление" и т.п. Анамнез отчасти напоминает сеанс психоаналитической терапии, когда пациент в ходе самоанализа свободно ассоциирует внешне незначительные факты из настоящего с событиями прошлого, открывая скрытый смысл своей жизни и своего поведения. Результатом анамнеза, направленного на модерн, будет вывод о том, что основное его содержание - освобождение, прогресс, гуманизм, революция и т.д. - оказалось утопическим. И тогда постмодерн - это модерн, но без всего того величественного, грандиозного и большого, ради чего он затевался.

Касаясь назначения философии в условиях постмодерна, Лиотар рассуждает примерно так же, как по отношению к живописи и художникам. Он склоняется к тому, что философия не должна заниматься какими-либо проблемами. В отличие от того, что предлагает Деррида, он против смешения философии с другими формами мышления. Как бы развивая известное положение Хайдеггера о том, что приход науки вызовет "уход

мысли", Лиотар возлагает на философию главную ее обязанность: сохранить мысль и мышление. Такая мысль не нуждается в каком-либо объекте мышления, она выступает как чистая саморефлексия. В равной мере она не нуждается в адресате своей рефлексии. Подобно искусству модернизма и авангарда, ее не должен беспокоить разрыв с публикой, забота о диалоге с ней или о понимании с ее стороны. Собеседником философа выступает не публика, а сама мысль. Он несет ответственность перед одним только мышлением как таковым. Единственной проблемой для него должна выступать чистая мысль. "Что значит мыслить?" - главный вопрос постмодернистской философии, выход за рамки которого означает ее профанацию.

Мишель Фуко (1926-1984) в своих исследованиях опирается прежде всего на Ф. Ницше. В 60-е годы он разрабатывает оригинальную концепцию европейской науки и культуры, основу которой составляет "археология знания", а ее ядром выступает проблематика "знания - языка", в центре которой находится понятие эпистемы. Эпистема представляет собой "фундаментальный код культуры", определяющий конкретные формы мышления, знания и наук для данной эпохи. В 70-е годы в исследованиях Фуко на передний план выходит тема "знания - насилия" и "знания - власти". Развивая известную идею Ницше о "воле к власти", неотделимой от "воли к знанию", он значительно усиливает ее и доводит до своеобразного "панкратизма" (всевластия). Власть в теории Фуко перестает быть "собственностью" того или иного класса, которую можно "захватить" или "передать". Она не локализуется в одном только государственном аппарате, но распространяется по всему "социальному полю", пронизывает все общество, охватывая как угнетаемых, так и угнетающих. Такая власть становится анонимной, неопределенной и неуловимой. В системе "знание - власть" нет места для человека и гуманизма, критика которого составляет одну из главных тем в работах Фуко.

Джанни Ваттимо (р. 1936) представляет герменевтический вариант постмодернистской философии. В своих исследованиях он опирается на Ф. Ницше, М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера.

В отличие от других постмодернистов слову "постмодерн" он предпочитает термин "поздняя современность", считая его более ясным и понятным. Ваттимо согласен с тем, что большинство понятий классической философии сегодня не работает. В первую очередь это относится к бытию, которое все больше становится "ослабленным", оно растворяется в языке, который и есть единственное бытие, которое еще может быть познано. Что касается истины, то ее следует понимать сегодня не в соответствии с позитивистской моделью познания, а исходя из опыта искусства. Ваттимо считает, что "постмодерный опыт истины относится к порядку эстетики и риторики". Он полагает, что организация постсовременного мира является технологической, а его сущность - эстетической. Философское мышление, по его мнению, характеризуется тремя основными свойствами. Оно является "мышлением наслаждения", которое возникает при воспоминании и переживании духовных форм прошлого. Оно есть "мышление контаминации", что означает смешение различных опытов. Наконец, оно выступает как осмысление технологической ориентации мира, исключаящее стремление добраться до "последних основ" современной жизни.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что основные черты и особенности постмодернистской философии сводятся к следующим.

Постмодернизм в философии находится в русле тенденции, возникшей в результате "лингвистического поворота" (Дж. Р. Сёрль), осуществленного западной философией в

первой половине XX столетия. Этот поворот с наибольшей силой проявился сначала в неопозитивизме, а затем в герменевтике и структурализме. Поэтому постмодернистская философия существует в двух основных своих вариантах - постструктуралистском и герменевтическом. Наибольшее влияние она испытывает со стороны Ф. Ницше, М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна.

В методологическом плане постмодернистская философия опирается на принципы плюрализма и релятивизма, согласно которым в реальной действительности постулируется "множественность порядков", между которыми невозможно установление какой-либо иерархии. Данный подход распространяется на теории, парадигмы, концепции или интерпретации того или иного "порядка". Каждая из них является одной из возможных и допустимых, их познавательные достоинства в равной мере являются относительными.

В соответствии с принципом плюрализма сторонники постмодернистской философии не рассматривают окружающий мир как единое целое, наделенное каким-либо объединяющим центром. Мир у них распадается на множество фрагментов, между которыми отсутствуют устойчивые связи.

Постмодернистская философия отказывается от категории бытия, которое в прежней философии означало некий "последний фундамент", добравшись до которого мысль приобретает бесспорную достоверность. Прежнее бытие уступает место языку, объявляемому единственным бытием, которое может быть познано.

Постмодернизм весьма скептически относится к понятию истины, пересматривает прежние понимание знания и познания. Он решительно отвергает сциентизм и перекликается с агностицизмом.

Не менее скептически смотрит он на человека как субъекта деятельности и познания, отрицает прежний антропоцентризм и гуманизм.

Постмодернистская философия выражает разочарование в рационализме, а также в разработанных на его основе идеалах и ценностях.

Постмодернизм в философии сближает ее с наукой и литературой, усиливает тенденцию к эстетизации философской мысли.

В целом постмодернистская философия выглядит весьма противоречивой, неопределенной и парадоксальной.

Постмодернизм представляет собой переходное состояние и переходную эпоху. Он неплохо справился с разрушением многих отживших сторон и элементов предшествующей эпохи. Что же касается положительного вклада, то в этом плане он выглядит довольно скромно. Тем не менее некоторые его черты и особенности, видимо, сохранятся в культуре нового столетия.

2. От философии жизни к биофилософии. На пути к новому натурализму

- Жизнь, философия жизни и биофилософия
- Биофилософия - в чем ее суть?

Жизнь, философия жизни и биофилософия

Конец XX и начало XXI века отмечены ростом интереса к натурализму как способу научной интерпретации всех важнейших проблем и реальностей, составляющих предмет философского исследования, в том числе и мира чисто человеческих ценностей. Одной из главных причин этого поворота к натурализму является, видимо, то, что перед лицом сверхреальной угрозы экологического кризиса и разрушения естественных биоценозов человечество конца XX века со всей силой осознало всю экзистенциальную значимость того тривиального факта, что оно есть всего лишь часть живой природы, поэтому не может и далее бесконтрольно и безнаказанно строить свои отношения с ней на началах хищнического потребления и истребления. Осознание этого потребовало переориентации установок с позиций наивного антропоцентризма на более реалистические позиции биоцентризма. Это обстоятельство уже само по себе привело к заметному повышению ранга естественных наук (прежде всего экологии и биологии в целом) в обсуждении традиционно гуманитарных проблем, в том числе и проблемы ценностей.

Другое обстоятельство, оказавшее огромное влияние на возрождение натурализма в наше время, - это глубокие концептуальные наработки и трансформации, которые происходят в современном естествознании (и в науке в целом) и которые уже привели к существенному изменению современных представлений о том, что такое природа, человек и каково его место в универсуме. Теоретических ресурсов, которыми обладают концепции самоорганизации и глобального эволюционизма, уже сегодня достаточно для того, чтобы с их позиций по-новому и содержательно подойти к обсуждению вопросов формирования жизни, человека, человеческой культуры и мира человеческих ценностей.

Однако решающим фактором нового поворота философской мысли к парадигме натурализма, безусловно, являются достижения теоретико-эволюционной мысли в биологии последних двух-трех десятилетий. Здесь имеются в виду прежде всего глубокие прорывы в понимании популяционно-генетических механизмов формирования сложных форм социального поведения и жизни в сообществах, что позволило возникнуть принципиально новой области научного исследования - социобиологии и дало толчок для формирования целого пучка новейших научных направлений - эволюционной этики, эволюционной эстетики, эволюционной эпистемологии, биоэтики, биополитики, биолингвистики, биосемиотики и даже биогерменевтики. Именно достижения наук о жизни - от молекулярной генетики и генетики популяции до когнитивной психологии и исследований в области создания "искусственного интеллекта" высветили принципиально новую перспективу натурализации всего комплекса философских исследований (от этики до метафизики), разработки концепций постнеклассической рациональности и "нового гуманизма".

В связи с этим самого пристального внимания заслуживает та линия развития философии XX века, которая способна вылиться уже в XXI веке в полномасштабную альтернативу постмодернистской растерянности и смуты умов, которыми во многом завершилось минувшее столетие.

Как мы знаем, в области философии оно стартовало направлением, которое получило название "философия жизни". В литературе оно закрепилось благодаря авторитету

одного из лидеров баденской школы неокантианства Г. Риккерта, который, подыскивая общее наименование для мотивов, доминировавших в первые десятилетия XX века в пестром полове интелектуальных новаций, остановился на этом словосочетании. "Наилучшим обозначением для понятия, в исключительно высокой мере господствующего сейчас над средними мнениями, - писал он, - нам представляется слово жизнь... С некоторых пор оно все чаще употребляется и играет значительную роль не только у публицистов, но также у научных философов. "Переживание" и "живой" являются излюбленными словами, и наиболее современным считается мнение, что задача философии - дать учение о жизни, которое, возникая из переживаний, облекалось бы в действительно жизненную форму и могло бы служить живому человеку" [1]. Согласно новым веяниям, писал он далее, "жизнь должна быть поставлена в центр мирового целого, и все, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни. Она представляется как бы ключом ко всем дверям философского здания. Жизнь объявляется собственной "сущностью" мира и в то же время органом его познания. Сама жизнь должна из самой себя философствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться" [2].

1 Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 209-210.

2 Там же. С. 210.

В философской литературе принято считать, что наибольшего влияния философия жизни достигает в первой четверти XX века, уступая в дальнейшем место экзистенциализму и другим персоналистски ориентированным философским направлениям. С этим можно согласиться только отчасти. Несмотря на действительно имевшее место потеснение популярности философии жизни со стороны философской антропологии, персонализма и экзистенциализма (особенно в период после Второй мировой войны), ее идеи не сходили со сцены и не теряли самостоятельного значения. Более того, на исходе столетия, а точнее, в последние два-три десятилетия вновь можно наблюдать обостренный интерес к феномену жизни и как бы второе рождение философии жизни, но с любопытной инверсией термина: в литературе все чаще стали использовать наименование "биофилософия". Начало же этому процессу было положено несколько раньше, когда после раскрытия структуры ДНК (дезоксирибонуклеиновой кислоты) - этого таинственного "вещества наследственности" - ученые наперебой заговорили о смене лидера в естествознании. На роль нового лидера (после физики) была решительно выдвинута биология. В еще более массивной (хотя и не в такой сенсационной) форме биология заявила о себе в качестве основания всей сферы социогуманитарного знания в последней трети XX века, особенно после выхода в свет книги американского энтомолога Э. Уилсона "Социобиология. Новый синтез" (1975). Буквально в течение десятилетия после этого формируется целое поле вполне перспективных исследовательских направлений, включающих в свое название приставки "био-" и "эволюцио-". В эти же годы делаются и первые попытки обобщить значение происходящих событий, нащупать идеологические скрепы, сквозные философские линии вновь формирующегося движения. В 1968 году выходит в свет монография одного из классиков современного эволюционизма немецкого ученого Б. Ренша, которую автор так и назвал - "Биофилософия". Это была первая ласточка. В 70-е годы появилось сразу несколько монографий с названием "Философия биологии", среди которых наиболее значимыми оказались работы М. Рьюза и Д. Халла. В 80-е годы этот процесс продолжал набирать силу и, в частности, выходит фундаментальная работа канадского ученого Р. Саттлера, в название которой автор вновь вынес термин "Биофилософия". С 1986 года

под редакцией М. Рьюза начинает выходить международный журнал "Биология и философия" (на английском языке), в котором вопросы, выдвинутые биофилософским движением, получают систематическую разработку.

Итак, термин "биофилософия" настойчиво выдвинулся на роль выразителя сути нового движения. Возникает соблазн прочертить красивую траекторию от философии жизни к биофилософии, охватывающую все XX столетие. Тем более что философия жизни начала века возникла под сильнейшим влиянием того бума, который переживала тогда биологическая наука. Влияние биологии на концепции Ф. Ницше, А. Бергсона, М. Шелера и других крупнейших представителей философии жизни конца XIX - начала XX века было столь значительным, что дало основание Г. Риккерту назвать это течение мысли "биологизмом". В то же время работы биофилософов наших дней наполнены обсуждением не только того, что можно было бы назвать "философскими проблемами биологии" в узком смысле слова, они выходят в сферу компетенции социально-гуманитарных наук, этической, гносеологической и метафизической проблематики (Б. Ренш пытается синтезировать данные современной биологии с идеями пантеистической философии в форме нового целостного мировидения).

На первый взгляд такому сближению биофилософии с философией жизни мешает то обстоятельство, что во всех вариантах философии жизни исходное понятие "жизнь" всегда трактовалось как обозначение реальности, являющейся по сути своей иррациональной, недоступной рассудочному, научно-рациональному постижению, тогда как в рамках биофилософии "жизнь" понимается в том ее смысле, в каком она предстает для современной биологии (и естественных наук в целом). С другой стороны, как раз в этом и можно было бы видеть направленность исторической динамики философской мысли: от мировоззрения, основу которого составляет "жизнь" в ее экспрессивно-иррациональной интерпретации (философия жизни), к мировоззрению, основу которого составляет тоже "жизнь", но уже в научно-рациональной ее трактовке, то есть в свете выдающихся результатов развития биологии (биофилософия). Однако, сколь ни заманчива идея провести прямую линию от философии жизни к биофилософии, при ближайшем рассмотрении приходится признать, что проведение ее сталкивается с серьезными трудностями.

Дело в том, что философия жизни - это именно философия и понятие жизни в ней, как бы оно более конкретно ни трактовалось в той или иной разновидности данного философского направления, по универсальности и широте своего содержания вполне сопоставимо с такими понятиями классической философии, как "космос", "субстанция", "материя", "субъект" и другими. Понятие "жизнь" выдвигалось как наиболее адекватное для выражения самой сути мира и человеческого существования и, следовательно, способное стать стержнем нового целостного мировоззрения. Такое понятие жизни не может быть заимствовано из науки, в том числе и из биологической науки. Напротив, оно могло быть сконструировано во многом как раз в противовес тому пониманию жизни, которое принималось в биологии конца XIX - начала XX века. Биология оказалась важной тогда при формировании философии жизни только в том смысле, что своим мощным культурным резонансом (вначале благодаря дарвинизму, а затем, в первые десятилетия XX века - менделевской генетике) она привлекла всеобщее внимание к феномену жизни. Как мы теперь знаем, это зерно упало на вполне подготовленную почву. Философия, мучительно преодолевавшая к тому времени односторонность и ограниченность своей методолого-гносеологической ориентации, в которую ее вогнали позитивизм и неокантианство второй половины XIX века, остро нуждалась в новом ключевом понятии, способном стать центром кристаллизации нового миро- и

жизневоззрения. И вот в этих условиях биология оказалась мощным эвристическим началом. В данной связи имеет смысл напомнить, что сами создатели философии жизни связывали с обращением к понятию "жизнь" надежды на преодоление тех противоречий и тупиков классической новоевропейской философской мысли, в которые их заводило игнорирование первейшей, совершенно очевидной реальности. Ведь истоки всех основных философских концепций Нового времени восходят к Р. Декарту, в дуалистически расколотом мире которого для жизни как категориального явления вообще не оставалось места. Очень четко сформулировал эту мысль М. Шелер в своей работе "Положение человека в Космосе": "Разделив все субстанции на "мыслящие" и "протяженные", Декарт ввел в европейское сознание целое полчище тяжелейших заблуждений относительно человеческой природы. Ведь сам он должен был из-за такого разделения всего окружающего мира примириться с бессмысленным отрицанием психической природы у всех растений и животных, а "видимость" одушевленности растений и животных, которую до него всегда принимали за действительность, объяснить антропатическим "вчувствованием" наших жизненных чувств во внешние образы органической природы, а с другой стороны, давать чисто "механическое" объяснение всему, что не есть человеческое сознание и мышление. Следствием этого было не только доведенное до абсурда обособление человека, вырванного из материнских объятий природы, но и устранение из мира простым росчерком пера основополагающей категории жизни и ее прафеноменов... Ценно в этом учении только одно: новая автономия и суверенность духа и познание этого его превосходства над всем органическим и просто живым. Все другое - величайшее заблуждение" [1].

1 Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 77.

Таким образом, период между заключительными десятилетиями XIX и первыми десятилетиями XX века был периодом напряженных поисков реальности, которая в силу каких-то причин была упущена классической философией и восстановление в "законных" правах которой позволило бы осуществить прорыв к новым мировоззренческим и человековедческим горизонтам. Так что восприимчивость философской мысли этого времени к биологическому движению вовсе не была исторической случайностью, но она и не была столь решающей, чтобы можно было свести дело к возникновению разновидности "биологизма". Поэтому понятие жизни, с которым стала работать философия жизни в любом из его вариантов - то ли как чистая непосредственная данность человеческих переживаний, то ли как чистая длительность, то есть творческая космическая субстанция, постижимая опять-таки только непосредственным человеческим переживанием, интуицией, - было сконструировано исходя из внутренних потребностей философии и было по своему содержанию весьма далеким от соответствующих представлений о жизни в рамках биологической науки.

Что же касается биофилософии, то здесь ситуация во многих важных моментах как раз обратная: при всей неопределенности содержания самого этого термина - четкая ориентация именно на биологию (и естественные науки в целом) как основной источник представлений о том, что такое жизнь. Отсюда ясно, что как бы широко ни понимался феномен жизни в рамках современной науки (даже в таких экзотических формах, как "вечная жизнь" или как жизнь, возникающая не из современной неживой материи, а из гипотетической первоматерии), в любом случае она будет представлять собой лишь часть мира и не может быть положена в основу миро- и жизневоззрения. В этом смысле биофилософия - не просто некий рационалистический аналог философии жизни, в

которой научно-рациональная трактовка жизни заняла место ее иррациональной трактовки.

Но если не существует прямой связи между философией жизни и биофилософией, то, может быть, существует более сложная, но не менее важная в философском и культурном отношении? Для ответа на этот вопрос необходимо более детально разобраться с самим феноменом "биофилософия".

Биофилософия - в чем ее суть?

Почему понадобился переход от, казалось бы, естественного термина "философия биологии" (по аналогии с "философией физики", "философией математики") к термину "биофилософия"? Здесь происходит важное смещение акцентов. Если содержание "философии науки" в том виде, в каком она сложилась к 60- 70-м годам XX века, сводилось к результатам логического и логико-методологического анализа процессов формирования и смены различных структур знания, соотношения в них таких компонентов, как эмпирическое и теоретическое, аналитическое и синтетическое и т.д., к обсуждению статуса и критериев так называемых номологических, законоподобных, утверждений, логических схем таких познавательных процедур, как объяснение, предсказание и других, то при философском анализе биологической науки исследователи столкнулись с необходимостью далеко выйти за рамки этой проблематики. Этот выход совершается по крайней мере по двум направлениям. Во-первых, по линии появления, как было сказано выше, целого веера дисциплин, в которых осуществляется "посягательство" биологии на сферу компетенции гуманитарных и социальных наук (биоэтика, биоэстетика, биополитика, социобиология, эволюционная эпистемология и др.). А во-вторых, по линии все большего выхода за рамки логико-методологической проблематики биологической науки к самой проблеме жизни как объективной реальности в ее соотношении с космической реальностью в целом, с одной стороны, и с человеком и миром человеческой культуры - с другой. Биология все чаще стала рассматриваться не просто как в высшей степени своеобразный объект для философского анализа, но как своеобразный культурно-исторический тигель, в котором, возможно, выплавляются идеи, способные привести к значительной трансформации современной научной картины мира, а возможно, и научно-философского мировоззрения в целом.

Биофилософию можно представить как биологически ориентированную междисциплинарную отрасль знания, рассматривающую мировоззренческие, гносеологические, онтологические и аксиологические проблемы бытия универсума через призму исследования феномена жизни. Биофилософия - это целостное единство трех составных частей: философии биологии, философии жизни и соответствующей им аксиологии (оценочное отношение к философии биологии и философии жизни).

Если конкретизировать эти формулировки, то можно выделить по крайней мере три области, или направления, исследований в современной науке, имеющие отношение к биофилософии.

1) Исследования в области философских проблем биологии, или философии биологии, с достаточно четко обозначившимся кругом проблем (проблемы редукции, телеологии, структуры эволюционной теории, единиц эволюции, проблемы вида и реальности надвидовых таксонов, соотношения микро- и макроэволюции, проблема построения системы живого мира и ряд других). Важнейшим результатом исследования этих

проблем в последние десятилетия явилось осознание глубокой специфичности биологии как науки, доказательство ее несводимости к физике и химии. Эта специфика биологии, в свою очередь, является следствием специфики жизни, находящей наиболее яркое выражение в том, что издревле получило наименование "телеологии живого". Интерпретация этого свойства жизни в понятиях теории естественного отбора открыла широкую перспективу для понимания происхождения и самой сути ценностно-целевых (аксиологических) отношений в природном и социальном мире.

2) Исследования в области биологических основ того, что связано с человеком, человеческой культурой, социальными институтами, политикой и миром сугубо человеческих ценностей. Они опираются на теоретический и математический аппарат популяционной генетики, синтетической теории эволюции и социобиологии (в биоэтике и биоэстетике они выходят за эти рамки). Здесь сформировались зрелые исследовательские направления, порой претендующие на статус особых самостоятельных дисциплин (биополитика, эволюционная этика, эволюционная эстетика и др.). В целом ряде случаев они сугубо научными методами вторгаются в святая святых философии (скажем, природа морали или познания), правомочность чего всегда составляет большую философскую проблему.

3) Третье направление имеет как бы два вектора интереса, один из которых связан с исследованием жизни под более общим углом зрения, чем это характерно для самой биологии (скажем, в рамках кибернетики, с позиций теории информации, в рамках общей теории систем, синергетики и теории самоорганизации и др.), а другой - с переносом как собственно биологических, так и более общих понятий, наработанных при исследовании жизни, на весь класс природных и социальных систем, в том числе и на Вселенную в целом. Так возникли концепции "самоорганизующейся Вселенной", "глобального эволюционизма" и других вариантов современных универсалистских построений и мировых схематик.

Эти три области исследований глубоко взаимосвязаны друг с другом. Переход от одной к другой означает последовательное расширение сферы приложения современных биологических (или более общих, но возникших при исследовании феномена жизни) понятий и теоретических моделей за пределами собственно биологии и распространение их на человека, человеческую культуру, общество и, наконец, на Вселенную и мир в целом. В результате складывается новая, "неклассическая" научная картина мира, если угодно - научное мировоззрение, в котором, как пишет лауреат Нобелевской премии И. Пригожин, "жизнь перестает противостоять "обычным" законам физики, бороться против них, чтобы избежать предуготовленной ей судьбы - гибели. Наоборот, жизнь предстает перед нами как своеобразное проявление тех самых условий, в которых находится биосфера, в том числе нелинейности химических реакций и сильно неравновесных условий, налагаемых на биосферу солнечной радиацией". И хотя в отличие от философии жизни во вновь складывающемся мировоззрении центральным понятием является все-таки не "жизнь", а по-прежнему "материя", но это - новое понятие материи. "Материя становится "активной": она порождает необратимые процессы, а необратимые процессы организуют материю" [1]. Осуществляется прорыв к новым горизонтам рационального миро- и человековидения посредством столь же рациональной трактовки жизни и ее самых "сокровенных" проявлений - ее динамизма, открытости, ее неудержимых порывов к новому, к преодолению самой себя, к "сверхжизни", ее целеустремленности, прогрессирующего роста в ней психических импульсов вплоть до духовности на высших уровнях организации. Если это и не биофилософия, то во всяком случае ясно, что в этом комплексе идей - стержень данного движения.

1 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 37, 56.

Но если это так, то мы обретаем несколько иную точку отсчета и иной масштаб для сопоставления философии жизни и биофилософии, рассматривая их не как звенья в некой линейной последовательности развития философской мысли, а как различные формы проявления более общих типов духовной ориентации человека, духовных усилий, совершаемых на различных этапах развития человеческой культуры, причем усилий, предпринимаемых в значительной мере в качестве взаимной реакции друг на друга. Ведь по сути дела такой же виток смены биофилософией предшествующей философии жизни, во многих отношениях до деталей совпадающий с тем, который происходит сегодня, европейская культура уже пережила сто лет назад.

Как реакция на тотальные притязания рассудочной идеологии Просвещения в конце XVIII и в первые десятилетия XIX века возникают различные романтические движения, на знамени которых было написано - Природа! Культ естественного, стихийного, живого, первозданного и непосредственного был решительно противопоставлен сухому рассудочному рационализму во всем: "природа" в равной мере была противопоставлена как мертвой, механической материи науки и материализма того времени, так и абстрактной, рассудочной "культуре". Весьма примечательно, что именно тогда и родился сам термин "философия жизни" и была написана, видимо, первая работа с таким названием (Ф. Шлегель, 1827).

Затем на смену этой эпохе, и в значительной мере как реакция на нее, пришел новый, позитивистский вариант преклонения перед научной рациональностью, достигшей своего апогея в последней трети XIX века под влиянием дарвинизма, его концепции естественного отбора, мировоззренческое значение которой очень быстро и очень точно было оценено современниками (другое дело, что эти оценки были очень разными). А суть дела заключалась в том, что, объяснив в рамках этой концепции (как результат обычных материальных факторов и взаимодействий) происхождение даже такой "витальной" особенности живых организмов, как их "целесообразность", Дарвин решил проблему, которую даже великий Кант считал принципиально неразрешимой средствами естествознания. Тем самым Дарвин продемонстрировал новые возможности научной рациональности, а включив в свою общую картину эволюции живой природы и человека, он тем самым как бы завершил построение здания научного (механического, как тогда говорили) мировоззрения до самых его вершин.

Энтузиазм, который вызвала теория Дарвина за пределами биологии, сейчас даже трудно представить. О ее влиянии на такие разделы социогуманитарного знания, как лингвистика, этнография, антропология, написано немало. Практически невозможно назвать ни одного из перечисленных выше новейших научных направлений с приставками "био-" и "эволюцио-", прототипы которых не появились в последней трети XIX века. Под влиянием дарвинизма начинается активная разработка (особенно Г. Спенсером) эволюционной этики. Дарвинизм оказал глубокое влияние на гносеологию (особенно в трактовке природы научных понятий и научной истины) махизма, прагматизма, бергсонизма и других философских направлений, в сущности положивших начало тому, что сейчас именуется эволюционной эпистемологией. Масштабность влияния дарвинизма на развитие социально-политической мысли конца XIX века вынудила Г. Риккерта, основательно проработавшего всю литературу по этому

вопросу, воскликнуть: "Поразительно, что почти каждое социально-политическое направление смогло себе найти теоретическое обоснование в биологической философии жизни" [1]. Какие же направления имел в виду Риккерт? Связав понятия социализма и индивидуализма с понятиями демократии и аристократии, он выделяет четыре группы социально-политических направлений: индивидуалистически-демократическое, то есть либерализм, социалистически-демократическое, которое нашло себе выражение в марксизме, индивидуалистически-аристократическое, поборником которого является Ницше, и, наконец, то направление, представители которого называют себя социал-аристократами. "Каждое из этих четырех направлений должно бороться с остальными, что и происходит. Но в одном отношении все-таки существует согласие: три из них попытались обосновать действенность своих идеалов исключительно с помощью современной биологии, а для четвертого, то есть для Ницше, можно легко показать, что, по крайней мере, для его возникновения биологические понятия имели особое значение" [2]. Все это, вместе взятое, и дает основание констатировать, что в последней трети XIX века на базе биологических идей Ч. Дарвина формируется своеобразное биологически ориентированное философское движение, своеобразная "биофилософия".

1 Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 263.

2 Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 263.

Однако в первой трети XX века на смену этой дарвинистической "биофилософии" приходит философия жизни, которая фактом своего появления во многом обязана дарвинизму, но содержание которой имело ярко выраженный антидарвинистический и антибиологический характер. Вновь на щит поднимают непосредственность, первозданность, полноту, можно сказать "буйство жизни", непостижимые в своем существе средствами рассудка, разума, чуждые канонам и схематизмам научной рациональности. Имела ли эта реакция какие-либо основания? Видимо, имела, хотя, как показали последующие события, это была реакция на весьма поверхностно понятый дарвинизм. Появление философии жизни было оправдано скорее в качестве реакции на общий материалистически-механистический и позитивистский дух естествознания конца XIX века.

Наконец, на смену философии жизни уже в наши дни приходит биофилософия, и опять в контексте нового ответа на упрек относительно принципиальной ограниченности разума (в том числе и научного) в постижении глубинной сущности жизни, упрек, ставший лейтмотивом всех публикаций философов жизни, как, впрочем, и представителей других иррационалистических течений в XX столетии. Любопытно в этой связи отметить, что, осмысливая свою научную и философскую деятельность в широкой историко-интеллектуальной перспективе, И. Пригожин часто апеллирует к таким мыслителям, как Бергсон и Уайтхед. А о философии жизни в Германии 20-х годов нашего века, с такой силой бросившей вызов науке и научной рациональности, он сказал, что достойный ответ на этот вызов стал для науки попросту делом чести.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ВВЕДЕНИЕ

- Машардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990.
Никифоров А. Л. Природа философии: Основы философии. М.: Идея-Пресс, 2001.
Нагель Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию. М.: Идея-Пресс, 2001.
Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. М.: Республика, 2000.

РАЗДЕЛ I

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ

Общие работы

- История философии: Запад - Россия - Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой: В 4 т. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1995-1999.
Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2001.
Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. 7-е изд. М.: Республика, 2001.
Антология мировой философии в четырех томах. М.: Мысль, 1969-1972.

I. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Античная философия: космоцентризм

Учебники

- Адо П. Что такое античная философия? М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.
Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980 (есть новый вариант 2000 г. Изд-во Per se). Асмус В. Ф. Античная философия. 2-е изд. М.: Мысль, 1976.
Чанышев А. Н. Философия древнего мира. М.: Высшая школа, 1999.

Первоисточники

- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989.
Лурье С. Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. М.: Издательство МГУ, 1970.
Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990-1995.
Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1975-1984.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
Плотин. Сочинения. Спб.: Алетея, 1995.

2. Средневековая философия: теоцентризм

Учебники

- Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М.: Мысль, 1979.

Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века. М.: Наука, 1989.

Неретина С. С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.

Коплстон Ф. История средневековой философии. М., 1996.

Первоисточники

Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. СПб.: РХГИ, 2001.

Августин Аврелий. Исповедь. М.: Канон+, 1997.

Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон+, 1995.

Абеляр П. Тео-логические трактаты. М.: Прогресс, 1995.

Фома Аквинский. Доказательства бытия Бога в "Сумме против язычников" и в "Сумме теологии". М., 2000.

3. Философия эпохи Возрождения: антропоцентризм

Учебники

Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Мысль, 1980.

Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М; СПб.: Университетская книга, 2000.

Первоисточники

Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1979-1980.

Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986.

Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. 2-е изд. М.: Наука, 1998.

Бруно Дж. Диалоги. М.: Госполитиздат, 1949.

Кампанелла Т. Город Солнца. М.: Изд-во АН СССР, 1954.

4. Философия Нового времени: наукоцентризм

Учебники

Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). М.: Наука, 1987 (есть новый вариант 2000 г.: "История новоевропейской философии". Изд-во Per se).

Соколов В. В. Европейская философия XV-XVII веков. М.: Высшая школа, 1984.

Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязное А. Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М.: Высшая школа, 1986.

Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986.

Первоисточники

Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1977-1978.

Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989-1994.

Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957.

Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989-1991.

Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982-1989.

Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985-1988.

Беркли Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1978.

Юм Д. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1996.
Вольтер Ф. Философские сочинения. М.: Наука, 1988.
Гольбах П. Избранные произведения: В 2 т. М.: Мысль, 1963.
Руссо Ж. Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.
Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1963-1966.
Фихте И. Сочинения. Работы 1792-1801. М.: Ладомир, 1995.

Шеллинг Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1987-1989.
Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М.: Мысль, 1974-1977.
Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955.
Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. М.: Политиздат, 1974.
Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии (любое издание).
Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Республика, 2000-2001.
Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990.

II. "ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ"

Общие работы

Степанянц М. Т. Восточная философия. М, 2001.

1. Индийская философия

Древнеиндийская философия. Начальный период. М.: Мысль, 1963.
Чаттерджи С. и Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955.

2. Китайская философия

Древнекитайская философия. Собр. текстов: В 2 т. М.: Мысль, 1972-1973.
Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М.: Наука, 1990.
Китайская философия: Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.
Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. Спб.: Евразия, 1998.

3. Арабо-мусульманская философия

Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.
Аверроэс. Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-Спб.: Алетейя, 1999.
Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985.

III. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ

Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001.
История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 2002.

Русская философия: Словарь / Под ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1996.
Сковорода Г. С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1973.
Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М.: Наука, 1991.

Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1986-1987.
Толстой Л. Н. Исповедь (любое издание).
Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Республика, 1995.

IV. СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ: СИНТЕЗ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

1. Переход от классической философии к неклассической

Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Кучково поле, 1998.
Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997.
Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
Фрейд З. Я и Оно (любое издание).
Ортега-и-Гасет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991.

2. От феноменологии к экзистенциализму и герменевтике

Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993.
Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994.
Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997.
Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
Сартр Ж. П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.
Сартр Ж. П. Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990.
Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.
Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999.
Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1979.
Список рекомендуемой литературы

3. Аналитическая философия

Аналитическая философия: становление и развитие. Антология / Под ред. А. Ф. Грязнова. М., 1999.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Издательство иностранной литературы, 1958 (новый перевод в изд.: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994).
Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
Пассмор Дж. Сто лет философии. М.: Прогресс-Традиция, 1998.
Пассмор Дж. Современные философы. М., 2001.

4. Философия науки

Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.
Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.
Структура и развитие науки. М.: Прогресс, 1978.
Лакатос И. Фальсификационизм и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.
Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.
Современная философия науки: Хрестоматия. М., 1994.

5. Религиозная философия

Жильсон Э. Томизм: Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.: Университетская книга, 1999.

Маритен Ж. Знание и мудрость. М.: Научный мир, 1999.

Тиллих П. Мужество быть II Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист-гардарика, 1995.

Флоренский П. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1987.

Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1996.

6. Марксистская философия

Плеханов Г. В. К вопросу о роли личности в истории // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения: В 5 т. М.: Госполитиздат, 1956-1958. Т. 2.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм (любое издание).

Бухарин Н. И. Теория исторического материализма. М.; Л., 1921.

Грамши А. Искусство и политика. М.: Искусство, 1981. Т. 1-2.

Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Пралегомены. М.: Прогресс, 1991.

Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1998.

Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Республика, 1991.

7. Философские течения конца XX - начала XXI века

Деррида Ж. О грамматики. М.: Ad marginem, 2000.

Глобальный эволюционизм. М.: ИФ РАН, 1994.

Биофилософия. М.: ИФ РАН, 1997.

РАЗДЕЛ II

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ: ПРОБЛЕМЫ, ПОНЯТИЯ, ПРИНЦИПЫ

1. Бытие

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997.

Сартр Ж. П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.

Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.

Губин В. Д. Онтология. Проблема бытия в современной философии. М., 1998.

2. Материя

Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. А.

Избранные произведения: В 2 т. М.: Мысль, 1963. Т. 1.

Бюхнер Л. Сила и материя. Спб., 1907.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18.

Мелюхин С. Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966.

Диалектика в науках о природе и человеке: эволюция материи и ее структурные уровни. М., 1983.

Латыпов Н. Н., Бейлин В. А., Верешков Г. М. Вакуум, элементарные частицы и Вселенная. М.: Издательство МГУ, 2001.

Хокинг С, Пенроуз Р. Природа пространства и времени. Удмуртский ун-т, 2000.

3. Природа

Ахутин А. В. Понятие "природы" в античности и в Новое время. М.: Наука, 1988.

Пригожий И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.

Карпинская Р. С, Лисеев И. К., Огурцов А. П. Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995.

Экологическая проблема и пути ее решения. Философские вопросы гармонизации взаимодействия общества и природы. М., 1987.

Эстетика природы. М.: ИФ РАН, 1994.

4. Человек

Адлер А. Понять природу человека. Спб., 1997.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Прогресс, 1987.

Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир - эпоха Просвещения. М.: Политиздат, 1991.

Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М.: Республика, 1995.

Это человек. Антология. М.: Высшая школа, 1995.

Проблемы человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.

Человек в системе наук. М., 1989.

Многомерный образ человека. М., 2001.

Человек: Философско-энциклопедический словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М.: Наука, 2000.

Юнг К. Г. Психологические типы. Спб., 1994.

5. Сознание

Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Избранные произведения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Избранные философские произведения. М.: Мысль, 1960. Т. 1.

Иванов А. В. Сознание и мышление. М., 1994.

Прист Ст. Теории сознания. М., 2000.

6. Познание

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3.

Рассел Б. Человеческое познание. М.: Издательство иностранной литературы, 1956.

Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983.
Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980.
Куайн У. ван О. Слово и объект. М.: Логос, 2000.
Патнэм Х. Разум, истина и история. М., 2002.

7. Деятельность

Арефьева Г. С. Общество, познание, практика. М., 1988.
Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность. М.: Политиздат, 1975.
Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990.
Деятельность, культура, человек: Подборка статей // Вопросы философии. 2001. № 2.

8. Общество

Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13.
Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1-2.
Социо - логос. Выпуск I. Общества и сферы смысла. М., 1991.

9. Культура

Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. Спб.: Университетская книга, 1997.
Культурология: XX век. Антология. М.: Юрист, 1995.
Зиммель Г. Философия культуры // Зиммель Г. Избранные сочинения: В 2 т. М.: Юрист, 1996. Т. 1.
Хейзинга Й. Homo ludens. Опыт определения игрового элемента культуры. М.: Прогресс-Академия, 1992.

10. Наука

Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1987.
Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). М.: Наука, 1987.
Косарева Л. М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997.
Современная философия и наука: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. М., 1996.
Границы науки. М.: ИФ РАН, 2000.

11. Личность

Милль Дж. Ст. О свободе // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М.: Прогресс-Традиция, 1995.
Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999.
Франк С. Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
Холл К, Линдсей Г. Теории личности. М., 1997.
Хьепл К., Зиглер Д. Теории личности. М., 1997.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994.

12. Будущее

Фролов И. Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М.: Политиздат, 1989.

Моисеев Н. Н. Универсум. Информация. Общество. М., 2001.

Капица С. П., Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г. Синергетика и прогнозы будущего. М., 1997.

Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998.

Хаксли О. Вечная философия. М., 1997.