

OCR: Ихтик (г. Уфа)  
ihtik.lib.ru, Ihtik@ufacom.ru

УДК 1(075.8)  
ББК 87.3я73  
В24

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. Гайденоко - 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 своеобразие 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. Сократ: 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. Poleмика 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 725

## 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

АРАВО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 742

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 749

### Глава 1

ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ 750

### Глава 2

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ В XVIII ВЕКЕ 157

Глава 3

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ В XIX ВЕКЕ 764

1. Шеллингианство 165
2. Славянофильство 767
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-түсер) 313

## Глава 7

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ КОНЦА XX - НАЧАЛА XXI ВЕКА 315

1. Постмодернистская философия 315

Возникновение и становление постмодернизма 575

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 57 7

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. Строение 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 полноценной 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

- Мировоззрение
- Истоки философии
- Философское мировоззрение
- Проблема научности философского мировоззрения
- 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 предположение? 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 соотношены 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, отстаивать 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 предьявляет 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, действия 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 большего 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.

Объемля разные "пласты" опыта, мировоззрение помогает человеку раздвигать рамки повседневности, конкретного места и времени, соотносить себя с другими людьми, включая и тех, кто 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 "здравого 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 концентрических 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 выском 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 – добычании 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 "Рамаiane", 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 посылна 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, вызывающие 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 соотношение. 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 обликов: "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, отдадут 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, пониживает 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 срезам, 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. *a* - 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 каждая 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 продвинулись 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 венаучным 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 - вкуче 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, цепов 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 не одинаковы. Потому в принципе немисливо, чтобы кака-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, нефилософского 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 немислива 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 его 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 разворачиваются 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, теоцентричная 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 различение 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 выпитал 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 блюдают 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. Апории 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 самоотждественное 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 умопостигаемое, 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 отвлечься 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 умопостижимые и бестелесные идеи". Идеи Платон называет "сущностями"; греческое слово "сущность" (ousia) образовано от глагола "быть" (einai) (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,  
постижимое 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) индивиды (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 "восприимчивой 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 порождал 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 родо-видовых 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 самосущие 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 чтити 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 общности 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. Эпикурейство - 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 пространные 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 Плотинем 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 верху 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 умопостигаемые 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 свойства своего разума, 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 теоцентрично: 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 самодовлекшее 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 – непереодолимый: 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, самостоителен, 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 миросозерцания, 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 миросозерцание 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 различения 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 Бури-дан (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 умопостижимое 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. Схоластическая диалектика 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, требуются 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 Божиим. 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 - важная черта средневековой антропологии. И отношение человека к высшей реальности совсем иное, чем у античных философов: личный Бог предполлагает 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.

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 "Ученые – свет, а неученые – 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 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 необычный расцвет.

Начиная с X–XI веков в развитии богословско-философской мысли Византии можно проследить две тенденции: рационалистическо-догматическую и мистическо-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", находившая 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 средневековые совсем не знали античности или целиком ее отвергали. 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. Средневековые относились 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 средневековые 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 доброму. 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. Изошренный 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 предвещающая 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 астрономии 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 различении 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, устранившую 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 предназначал 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. Прежняя 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 неизблемого 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 августирианской 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 лакун 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 именования 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 В. 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 вызвало 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 тысячилетней "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 схолистике. 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 нелицеприятно 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, найденщика" - 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 неудивительно: 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, долженствующие 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 сущности. 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 надиндивидуальное 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, оперирующего понятиями. Эту способность Кант именует 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 некоей 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 понятый 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. Существование 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.

Переноса 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 умопостижимого. 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 спиновской 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 разворачивание исходного противоречия и его последующее преодоление. Это разворачивание 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 рационализированная 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 первейшую задачу 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 фиктеанского "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 В. 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.

Заккрытие 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 порабащивающие человека общественные отношения. Аргументация его такова: пролетариат - это не просто угнетенный и поработанный класс, он та сфера общества, в которой человек обезчеловечивается, 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-обсуре.

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 "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.

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 завершённой, 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 приведённую 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, – переходящей 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 "горячечный 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. Влоху. 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 Людвига 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 состоят 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 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 четверояком корне закона достаточного основания", появившийся в 1813 году, остался почти не замеченным 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 придавок 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 неутомимо повторял Платон, выражая ее чаще всего следующим образом: "Этот чувством 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: вопя 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 "злоба 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 именуется 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 рессантизма - 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. Бошковица, 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. Стустки атомов, "кванты" воли к власти воздействуют друг на друга в процессе вечного становления, "возвращения того же самого", создают бесчисленные комбинации, ансамбли, новые стустки 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 первозданную 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 оппозию 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 шраманских 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 Гаутама 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 ари-стотелизма 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

вопросать, 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: атоанизм 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 атоанизма 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. Практи 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, сравниваемые 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 приносит 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 наиполнейшим 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 жертвоприношений, опираясь на Веда. 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.: Щербатскоп 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 "тмы 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 - "човеколюбие" - то же, что бужэнь - "не быть жестокосердным". Это значит быть сердобольным 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 рождается, 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 всемогущий. 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 трем, 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 (у): "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, добываясь 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, рефлексия 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, неуверенностью 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 одновременного 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 соотносительностью 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 преемником 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-камил 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 – авероизм. 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". Любомудрие, 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... удаляюще 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 инока 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 погубить 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 Златоуст. 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 разуместь

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. 1130 - 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", возвешенной 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 сребренные органы возвитие мудрости своеа, и ударим в бубны ума своего, поще в боговдохновенны свирели, да восплачутся 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 личном 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 душевне 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 христианская 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 обуздать". 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 столетия 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 Европой 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 новейшую 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" Сковороды 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 - изначальною, метафизическую предрасположенность сердца. В учении о "таящемся в человеке Духе Божиим", 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 Сквороды 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 любознанием" 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 вольтеринец 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 вольтеринца 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 вольтерианства 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 вольтерианство. 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... вводило от вольтерьянизма, 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, показуя, что он в существенности 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.

Одновременно 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 любителей", 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 "любителей" 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 любителей". Другой романтик Одоевский вспоминал: "Моя юность протекла в ту эпоху, когда метафизика была такою же общею атмосферою, как ныне политические науки" [1].

1 Одоевский В. Ф. Соч.: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 307.

## 1. Шеллингианство

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 естествовед 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. Порреджа, 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 символически 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 религий 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 predetermined: 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 сблизается с левыми гегельянами (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 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 "начал личности", что должно было в конечном счете привести к подлинному сближению России с Западом. Исторический прогресс был для него немислим 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 западной 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, боровшихся 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 чужаядное 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 сущности 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 отличии 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, характеризующихся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой, 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-вавилонско-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 развиться 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 приемственности 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 разрушителен". 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 проектам собственную веру в путь "всесветного единения во имя Христова", 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 вызвали 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 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.

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 историю 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 лишнее противоречий продвижение к полноте истины. Философия обладает внутренней самостоятельностью, и ее "встреча" с истинной религией происходит свободно и естественно, поскольку "живое боговедение" 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 преобразению, 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 преобразования 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 твердо, но безотчетно уверенностью 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 отдельной 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 "реальной силой, - 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 ощутительное 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.

Переход от классической философии к неклассической

Неокантианство и неогегельянство  
Прагматизм  
Философия жизни  
Философия психоанализа  
Радиовитализм (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 сердцевинной 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, неотомизм, 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 возможности более полного его познания. 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 самцель 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 Канта 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, созидющее 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 должностовании, 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 Бернард 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 утерянное 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 "прагма" 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 конвенциализм (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 считает 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" (duree), 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 познаваемому, 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 полемирует 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 сростается 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 философия жизни противопоставляет 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 расчлнить, 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 "опространвленному" 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 Дильтеем 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 называл 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 позы – 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, волений, 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.

Рацовитализм 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 надисторических, 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 повинуется 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. Существующий "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 воль 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 транс-цендирование, человек постоянно совершенствуется и самопреодолеывает 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 различии 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 интерсубъективность и историчность. Мир, который мы обнаруживаем в сознании, есть интерсубъективный 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. *existentia* – 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 "тайнства".

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 смысл-лообразования 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 равносильен 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 предрассудки, 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 вычленил 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 неоднократно

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 "социологию". 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 грамматики 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 Гот-лоб 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, свертывая 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, придал 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 учебой - 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 подпадал 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, тающиеся 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) соотнесения 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 соотнесены 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 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 немислимое). 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 вне научным 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, завершенный 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 немыслимы 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 исследования в русле логического позитивизма приняли 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 выдвижению 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 идеи 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 опирающейся 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, успешно 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" грозятся 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, проявляет себя 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.



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 неотолизма 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 личной 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 Нибуэр (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.

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 полярность различными формам 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, созидаящий мир из ничего, изливает в него полностью 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, слушающий в себе



психическую энергию, творящий "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 "сопрличастность" 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 августинианской 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 неотолизма, 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, создающего 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 августинианский 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 поправлением 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 предназначению, 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" встретила 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. В. 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, В. А. Кистяковский, П. В. 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 личностного 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 мешанской 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 пылкости", 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 зиждительное 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 вычленить 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 меонизма 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 меонизма.

- 1 Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Сочинения. М., 1991. С. 115.
- 2 Там же. С. 283.

Подлинной альтернативой рационализму в историко-философской концепции Эрн 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 преобразенное 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 идеологем "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 собой" [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, таинственны 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. Вёме, 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 невысказим 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 существенных 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.

1 Франк С. Л. Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 217.

2 Там же. С. 510.

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 умознания 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 умознания 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 рацио 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 философически-олимпийское спокойствие, нападал, 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 "освобождал 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 Кьеркегора - 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 пришлось 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 заверщенного 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 неисчислимы 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 именует 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 ещё 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, её исторической судьбы; Борис Петрович Вышеславцев (1877-1954), основные метафизические идеи которого нашли отражение в его книге "Этика преображённого 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 диссоциирующие 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 венаучная 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" Лабриоло-ла 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 политэкономю 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", "бессмыслицу", "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 существует), а отрицание предыдущей стадии последующей совершается с утверждением 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, предостерегающая 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 подвиги, 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

- Poleмика 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 беспардонно 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. Трагедия качества 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 взывали 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 сторания, 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 В. 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. Сережников, О. М. Фрейденберг, 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, заклеившей 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, избобилующее 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 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, исчерпание 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 религиозно-философские исследования.

В этической литературе сразу выявились две тенденции. Одна – официальная 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 послесталинский период полностью не удалось. Вплоть до перестройки издавались лишь единичные переводы современных западных философов-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. Гайден-ко, 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 фрейд-марксизм (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. Альтюсера 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, прошедший 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 разнovidность 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. Широкую известность 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, подчиняя 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, вешного – 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 приравнивание 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.

Воззрения 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, ступение, 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 модерном, 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 модерным, 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 модерным, 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. Лиотар, – 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 бесконтрольного разползания 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. Произошедшую 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. Всему 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 именуется 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, исключающий 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 разделять 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".

Такую 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. - оказались 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, исключая 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 прежнее 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 биосфер человек конца XX века со всей силой осознал 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 интеллектуальных 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, облакалось 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. Риккертю 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 преодолевая 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 антропологическим "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 складываемся 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 действительность 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, первоначность, 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.

## Раздел II

Теоретические основания философии: проблемы, понятия, принципы

- Бытие
- Материя
- Природа
- Человек
- Сознание
- Познание
- Деятельность
- Общество
- Культура
- Наука
- Личность
- Будущее

Знакомство с историей развития мировой философской мысли – существенная составляющая философского образования. Без нее невозможно глубинное понимание философской проблематики. Однако ограничиться одной лишь историей философии нельзя, и теперь мы переходим ко второй, не менее существенной составляющей философского образования – к теоретической его части, основная цель которой – познакомить читателя с современными подходами к решению философских проблем, с современными принципами построения общей картины мира.

Одной из функций философии, как уже отмечалось, является прояснение, осмысление, разбор категорий, которые используются практически всеми философами – и далеко не только ими – независимо от принадлежности к тому или иному направлению. Это такие понятия, как бытие, материя, природа, человек, сознание, познание, общество, наука, культура и т.д. Им и посвящены нижеследующие главы второго раздела. Авторы привлекают в своем изложении последние данные конкретных наук – естественных, общественных и гуманитарных, а также рассматривают религиозные, моральные и социально-политические аспекты обсуждаемых проблем.

### Глава 1

#### Бытие

- Жизненные корни и философский смысл проблемы бытия
- Философская категория бытия
- Основные формы и диалектика бытия

"Бытие" – фундаментальное понятие, которое многие мыслители считают основанием философии. При этом издавна в него вкладывался различный смысл; вокруг "бытия" и учения о бытии (онтологии) всегда велись и до

сих пор ведутся острые философские дискуссии. При рассмотрении бытия мысль достигает предела обобщенности, абстрагирования от единичного, частного, преходящего. В то же время философское осмысление бытия подводит к сокровенным глубинам человеческой жизни, к тем коренным вопросам, которые человек способен ставить перед собой в минуты высочайшего напряжения духовно-нравственных сил.

Быть или вовсе не быть - вот здесь разрешение вопроса.

Эти слова, которые вызывают в памяти знаменитый монолог Гамлета, на самом деле вариант перевода (возможно, вольного) мысли, сформулированной за много столетий до Шекспира древнегреческим философом Парменидом в поэме "О природе".

Вопросы Парменида и Шекспира - о разном. Парменидовское "быть или не быть" - вопрос о том, избрать ли "бытие", и только его, первоначалом философии. Решение Парменида - философское: "Можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь есть, а ничто не есть; прошу тебя это обдумать" [1]. Гамлетовское "быть или не быть" - о личностном выборе:

Быть иль не быть, вот в чем вопрос. Достоин ль  
Души терпеть удары и щелчки  
Обидчицы судьбы иль лучше встретить  
С оружием море бед и положить  
Конец волненьям?

У. Шекспир. Гамлет. Акт III, сцена I  
(Пер. В. Пастернака)

1 Перевод А. Лебедева.

В первом случае размышлением охватывается мир в целом, включающий и человека. Во втором случае внимание человека сосредоточено на его жизни и судьбе. Но как бы ни различались парменидовский и шекспировский (гамлетовский) вопросы, они постоянно переплетаются друг с другом.

В историко-философском разделе данной книги то и дело заходила речь о бытии - о трактовках этого понятия выдающимися мыслителями прошлого. Иногда, правда, о бытии говорят и пишут так, будто сменяющие друг друга интерпретации в истории философской мысли исчерпывают проблему бытия. Однако каждый из философов прошлого трактовал ее в соответствии с исходными принципами своего учения. Отсюда заметная разноголосица истолкований смысла и содержания этой фундаментальной философской категории. Бытие отождествлялось с особенным миром идей ("подлинное", вечное и неизменное бытие - в противовес миру преходящих вещей - у Платона), служило связующим звеном между сущностями и вещами чувственного мира (Аристотель), использовалось как понятие, позволяющее привести все бытийные творения к бытию как таковому, то есть к Богу (Фома Аквинский), ставилось в связь с существованием вещей самих по себе (Кант), разветвлялось в начальную категориальную сферу диалектической логики (Гегель), соотносилось в первую очередь с



"бытием-сознанием" (Хайдеггер) и т.д. Многие из предложенных толкований высвечивают действительно важные аспекты проблемы. Однако ни одно из них, взятое само по себе, и даже вся их совокупность не исчерпывают проблемы бытия - она и сегодня, после многовекового развития философии, остается неисчерпаемой и открытой. Вместе с тем освоение опыта истории философии позволяет очертить общие проблемно-теоретические рамки темы бытия, поразмыслить над особой ролью и специфическим содержанием философской категории бытия.

#### 1. Жизненные корни и философский смысл проблемы бытия

- Мир есть, был и будет
- Бытие мира как выражение его единства
- Мир как совокупная реальность

Мир есть, был и будет

В чем смысл проблемы бытия? Почему она постоянно - с древности и до наших дней - обсуждается в философии? Почему многие мыслители считали и считают ее исходной для систематических философских размышлений? Понять смысл столь широкой философской проблемы - значит прежде всего выявить, какие корни она имеет в реальной жизни человека и человечества.

Наша жизнедеятельность опирается на простые и понятные предпосылки, которые мы обычно принимаем без особых сомнений и рассуждений. Самая первая и самая универсальная среди них - естественное убеждение человека в том, что мир есть, имеется "здесь" и "теперь", иными словами, что он наличествует, существует. Люди столь же естественным образом рассчитывают и на то, что при всех изменениях, совершающихся в природе и обществе, мир сохраняется как относительно стабильное целое, пребывает, являет себя во многих измерениях и данностях.

Проблема бытия возникает тогда, когда такого рода универсальные, казалось бы естественные, предпосылки становятся предметом сомнений и раздумий. А поводов для этого более чем достаточно. Ведь окружающий мир, природный и социальный, то и дело задает человеку и человечеству трудные вопросы, заставляет задумываться над прежде не проясненными привычными данностями реальной жизни. Подобно шекспировскому Гамлету, люди чаще всего озабочены вопросом о бытии и небытии тогда, когда чувствуют, что "распалась связь времен..." и сомнение коснулось тех основ человеческого бытия, которые раньше казались прочными и несомненными.

Размышление о бытии не может остановиться на простой констатации существования, то есть наличия, "присутствия" мира "здесь" и "теперь". Установив, что мир есть, существует, наличен "здесь", не естественно ли заключить, что мир существует, наличен не только "здесь", но и "там", за самыми дальними горизонтами? А поскольку трудно представить себе, что за самым последним горизонтом вовсе нет мира, то не значит ли это, что мир существует везде? Философия еще в древности ставила такие вопросы и тем самым шла по пути, открываемому внутренней логикой проблемы. (Мы отвлечемся здесь от того, что еще до возникновения философии мифология и религия вывели человечество к раздумьям о возникновении мира, о его "начале" и "конце", о его границах или бесконечности.)

Достаточно было сказать, что мир существует "теперь", и напрашивались вопросы о его прошлом и будущем. Отвечая на них, одни философы доказывали, что бесконечный мир непреходящ - всегда был, есть и будет; другие утверждали, что мир был, есть и будет, но имеет свое начало и конец не только в пространстве, но и во времени. Иными словами, мысль о существовании беспредельного мира как целого далее соединялась с положением либо о преходящем, либо о непреходящем существовании мира. Идея о непреходящем (или, по крайней мере, очень длительном) существовании мира как целого в свою очередь подводила к вопросу о том, как с этим существованием соотносятся заведомо преходящие, конечные вещи и человеческие существа. Так выстраивалась уже целая цепочка вопросов и идей, касающихся бытия. Возникла именно проблема бытия, расчлененная на тесно взаимосвязанные аспекты (подпроблемы).

Если утверждение о существовании мира "здесь" и "теперь" опирается на очевидные предпосылки, ориентации, факты человеческой жизни, то этого нельзя сказать об идее не имеющего пространственных границ непреходящего мира. Она отнюдь не вытекает из непосредственных наблюдений, из конкретного опыта людей. Напротив, жизнь в условиях всегда ограниченной части Земли, жизнь, которая для человека (и многих существ) когда-то начинается и, увы, кончается, скорее наводит на мысль о преходящем мире, о существовании его границ в пространстве и времени. Вот почему для отдельного человека, особенно для того, чья личность и чей дух только формируются, мировоззренческое освоение идеи бесконечного и непреходящего существования мира становится непростой задачей. Но, быть может, человек в повседневной жизни не обременяет себя размышлениями о границах или безграничности мира, о преходящем или непреходящем его существовании?

Однако вспомним, сколь часто каждого из нас быстротечная жизнь заставляет задумываться и тревожиться о хрупкости существования отдельного человека. Мы сопоставляем и связываем нашу жизнь - наше преходящее существование - с непреходящим существованием природы, с жизнью и делами тех людей, которые были до нас и будут после нас. А что это, как не обращение мыслю к своему бытию и бытию мира, то есть к преходящему и непреходящему?

К бытию в его различных аспектах - но в особенности в связи с человеческим существованием - обращается и художественная литература. В этом можно убедиться не только на примере "Гамлета". Русская литература тоже богата бытийственными размышлениями:

Все бытие и сущее согласно

В великой, непрестанной тишине,  
Смотри туда участно, безучастно, -  
Мне все равно - вселенная во мне...  
Прошедшее, грядущее - во мне,  
Все бытие и сущее застыло  
В великой, неизменной тишине, -

такие поистине эпические, философские строки написаны Александром Блоком.

Мысли о бытии - своего рода взлет человеческой культуры, ее столь же чудесное, сколь и неизбежное восхождение к самым высоким, но отнюдь не отвлеченным абстракциям. И нередко религия или литература прикасаются к бытийственным изменениям мира трепетнее, проникновеннее, торжественнее и трагичнее, чем иная философия. Однако именно философия занимается темой бытия специально и профессионально. Конечно, не каждый философ и не каждое философское учение обращаются к бытийной проблематике. В философии бытие как тема и как категория - своего рода фундамент целостной философской мысли, а также и шпиль ее величественного здания. Или, если угодно применить другой образ: тема бытия - корневая система, из которой постепенно произрастает и мощно разветвляется вся философская проблематика. Вместе с ее произрастанием ветвится, укрепляется, складывается в самостоятельную дисциплину (онтологию) проблематика бытия. Размышления о бытии - "момент", когда философская мысль охватывает всю Вселенную, как бы соединяя бесчисленные миры, времена, жизни и судьбы многих человеческих поколений.

Первый аспект проблемы бытия - это и есть длинная цепочка мыслей о существовании, ответы на вопросы, каждый из которых побуждает к постановке следующего. Что существует? Мир. Где существует? Здесь и везде. Как долго он существует? Теперь и всегда; мир был, есть и будет, он непреходящ.

Как долго существуют отдельные вещи, организмы, люди, их жизнедеятельность? Они конечны, преходящи. Корень, смысл, напряженность проблемы - в противоречивом единстве непреходящего бытия природы как целого и преходящего бытия вещей, состояний природы, человеческих существ.

Бытие мира как выражение его единства

Итак, внутренняя логика проблемы бытия (которой во многом соответствует история ее философского анализа) вела философию от вопроса о существовании мира "здесь" и "теперь" к вопросу о непреходящем (или преходящем) существовании мира как бесконечного (или ограниченного) целого. Философы, далее, обнаруживали, что мир, с одной стороны, неоднороден именно в его существовании: в целом он непреходящ, но отдельные его предметы и состояния преходящи. Бытие мира как целого неотделимо от бытия в мире всего, что существует. Но

между бытием мира и бытием в мире отдельных вещей, состояний, существ (то есть сущих, если говорить на философском языке) имеются, таким образом, и различия. С другой стороны, мир как раз в его существовании образует неразрывное единство, универсальную целостность. Отсюда второй аспект философской проблемы бытия, который связан с вопросом о единстве мира.

Мир существует как непреходящее единство вне и независимо от воли и сознания человека. Однако проблема возникает потому, что люди, практически действуя в окружающем мире, связывая благодаря своей деятельности преходящее с непреходящим, прежде всего должны раскрыть для себя эти объективные отношения единства в многообразии. Кроме того, им приходится постоянно "встраивать" в единый, целостный мир созданные им отдельные предметы, конкретные целостности, отношения.

Человек в повседневной жизни, в практической деятельности склонен к поиску своего единства с природой, с другими людьми, с обществом (каждый из нас знает это по своему опыту). В то же время ему достаточно очевидны существенные различия между вещным и духовным, природой и обществом, между собой и другими людьми. И все же человеку важно найти и обрести общее между различными проявлениями окружающего мира. Тем более что в нем самом слиты в неразрывное единство тело и дух, природное и общественное.

Именно в силу этого подход к миру как единству многообразного – природно-вещного и духовного, природного и общественного – обязательно должен был родиться в человеческой практике, а затем стать и проблемой культуры. В философии был поставлен вопрос о всеобщем – общем для всего. Отвечая на него, философы издавна пришли к выводу: предметы природы и идеальные продукты (мысли, идеи), природа и общество, различные индивиды едины, сходны прежде в том, что они "есть", наличествуют, имеются, "присутствуют", существуют, причем не только в их различиях, но и в рамках совокупного, единого существования мира.

Это и было философским открытием проблемы бытия – толчком к анализу того, в чем именно состоит единство мира, к поиску его необходимых предпосылок, без чего невозможно раскрыть мировое единство. После открытия проблемы бытия как таковой предполагается дальнейшее движение от исследования предпосылок единства мира в его существовании (бытия) к раскрытию всех оттенков и аспектов его единства. Связь и различие между философскими понятиями бытия и единства, единого явились причиной того, что одни философы возвышали бытие над Единым (Платон), а другие (например, Плотин) считали, что Единое возвышается над всем, в том числе и над бытием. Пока речь идет о бытии как таковом (философы говорят: о "чистом бытии"), нецелесообразно сразу разбирать вопрос о том, как именно существуют различные целостности, входящие в единое бытие.

Итак, второй аспект философской проблемы бытия состоит в следующем: природа, человек, мысли, идеи, общество равно существуют; различаясь по формам своего существования, они прежде всего благодаря своему существованию, наличию образуют целостное единство бесконечного, непреходящего мира. Иными словами, существование, специфическое наличие, "присутствие" всего, что есть, было и будет в мире, – это выражение единства мира, а констатация этого существования – начальный этап анализа, проблемы бытия. Еще раз надо подчеркнуть: бытие как философское понятие не тождественно существованию мира и всего, что в

мире имеется. Бытие – это мысль о всеобщности, всеобщей связи между всем, что существовало, существует, будет или может существовать.

Мир как совокупная реальность

Установив, что различные целостности, имеющиеся в мире, – природа, человек, все созданное им, включая его мысли и идеи, общество, – равно существуют, наличествуют, следуя внутренней логике движения мысли о бытии, нельзя не признать: природа как целостный универсум была, есть и будет; человек, общество, когда-то возникнув, с тех пор были, есть и, надо надеяться, будут. Отсюда вытекает важное следствие: мир вообще (и все, что в нем существует) именно во внутренней и объективной логике существования и развития, то есть реально, предпослан сознанию и действию конкретных индивидов и конкретных поколений людей.

Из этой реальной предпосылки отдельный человек на практике исходит так же определенно, как и из простого факта наличия мира. Не просто мысль о том, что мир есть, постоянно наличествует, но и о том, что мир, как таковой, в различии и единстве его основных целостностей является реальностью для сознания и действия каждого человека, каждого поколения, – вот еще один, третий смысловой аспект философской проблемы бытия.

Совокупная реальность, как она есть для отдельных индивидов и поколений людей, включает: вещи, процессы природы, еще не освоенные человечеством (таких на Земле все меньше, а в космосе – бесконечное, необозримое множество); вещи, процессы, созданные человеком из материала природы (таких на Земле и даже в космосе все больше); общественную жизнь – отношения людей, их учреждения, идеалы, принципы и идеи; индивидов в непосредственном процессе их объективно протекающей жизнедеятельности.

Человеку, таким образом, приходится считаться с реальностью как с совокупной (и расчлененной) целостностью, то есть именно как с единым, обладающим собственной логикой существования и развития бытием. И даже в тех случаях (а быть может, особенно в таких случаях), когда люди вынашивают планы коренных преобразований реальности, настоятельно требуется понять, что именно есть, наличествует и как оно "есть", каковы объективно возможные рамки преобразования, тенденции развития реальности. В истории и в деятельности отдельных людей, правда, нередки случаи, когда волюнтаристски и субъективистски игнорируется внутренняя логика существования и развития реальности, то есть бытийная логика. Но реальность рано или поздно мстит за то, что с нею не считаются или считаются в недостаточной мере. Это очень важно учитывать сегодня, когда в нашей стране, как и в других странах, развертываются коренные преобразования, глубокие реформы социальной жизни.

Жизнедеятельность каждого отдельного человека – реальность и для других людей, и для него самого. Сопласитесь, каждый из нас вынужден относиться к своему телу и духу (к генетическим задаткам,

предрасположениям, привычкам, навыкам, желаниям, склонностям, надеждам, идеям, мыслям), к своему прошлому, настоящему и будущему, к взаимосвязи с другими людьми и обществом как к особой реальности, независимой целостности, что на философском языке и значит: как к особому бытию. Реальностью, и очень важной, являются для нас и другие люди. Сознание индивидов постигает также и эту реальность. Сознание человека, поскольку оно является также и самосознанием, включено в его индивидуальное бытие, и тем самым оно улавливает через это бытие общие черты индивидуального бытия других людей.

Важно подчеркнуть, что не только природное, но и духовное, идеальное осваивается на практике и осмысливается в философии как наличное, данное, стало быть, как имеющее характер особой реальности. С духовными процессами и продуктами, если они есть, существуют, всем нам приходится считаться не менее, чем с предметными, вещными реалиями жизни. Следовательно, включение духовного, идеального в совокупную реальность бытия – факт человеческой жизни.

Общий вывод: третий аспект проблемы бытия связан с тем, что мир в целом и все, что в нем существует, есть действительность, которая имеет внутреннюю логику своего существования, развития и которая реально предзадана сознанию, действию отдельных индивидов и поколений людей.

## 2. Философская категория бытия

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

В чем суть категории бытия в философии?

Философия, включая в круг своего анализа проблему бытия, опирается на практическую, познавательную, духовно-нравственную деятельность человека. Эта проблема осмысливается с помощью категории бытия, а также таких тесно связанных с нею категорий, как небытие, существование, сущность, сущее, субстанция, пространство, время, материя, становление, качество, количество, мера, конечность, бесконечность, реальность, граница и т.д. И недаром эти и другие категории разобраны в учении о бытии гегелевской "Науки логики". Они выражаются словами, достаточно распространенными в обычной речи. Связь категорий философии с выражающими их словами языка противоречива. С одной стороны, многовековая языковая практика накапливает содержания и смыслы соответствующих слов, которые – при их философском истолковании – помогают уяснить значение философских категорий. С другой стороны,

всегда необходимо иметь в виду, что выраженные словами обыденного языка философские категории имеют особое, самой философией устанавливаемое значение. Для понимания философской категории бытия наиболее важно принять в расчет и ее совершенно особое содержание, и связь с повседневной языковой практикой.

Глагол "быть" ("не быть") в прошлом, настоящем, будущем временах, связка "есть" принадлежат к числу наиболее употребительных слов во многих языках. Связка "есть" - важнейший элемент индоевропейских языков, причем в некоторых языках она непременно присутствует во множестве предложений ("ist" - в немецком, "is" - в английском, "est" - во французском и т.д.). Философы справедливо придают этому обстоятельству особое значение. "Малое словечко "есть", - писал М. Хайдеггер, - рекущее в нашей речи и сказывающее о бытии везде и всюду, даже там, где само оно не появляется, содержит... всю судьбу бытия" [1]. В русском языке связка "есть" нередко опускается, но по содержанию подразумевается. Мы говорим: "Иван - человек", "роза красная" и т.д., подразумевая: Иван (есть) человек, роза (есть) красная. Философы издавна размышляли и спорили о том, каково значение слова "есть" в такого рода предложениях (суждениях). Те из них, кто подходил к делу формально-логически, говорили, что субъекты суждения (в наших примерах: Иван, роза) уже приведены в связь с предикатом (здесь предикаты - человек, красная), и слово "есть" лишь формально фиксирует эту связь, не добавляя никаких новых содержательных моментов. Другие философы, например Кант и Гегель, рассуждали иначе. Но и они соглашались, что связка не приписывает субъектам суждений никаких других конкретных (реальных) предикатов, кроме высказанных. И. Кант писал: "... бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи" [1].

1 Хайдеггер М. Тождество и различие. М., 1997. С. 59.

1 Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 521.

И вместе с тем, согласно Гегелю и Канту, связка "есть" прибавляет характеристики, весьма важные для понимания субъекта предложения, его связи с предикатом, а значит, с ее помощью даются новые (по сравнению с предикатом) знания о вещах, процессах, состояниях, идеях и т.д. Каковы же эти характеристики, эти знания? Присмотримся к предложению "Иван есть человек". Если акцентировать внимание на субъекте и предикате, то легко обнаружить, что единичному человеку (Ивану) приписывается общее (родовое) свойство - быть человеком. Если же сосредоточить внимание на слове "есть", то, поразмыслив, можно прийти к выводу, что оно придает субъекту особую, весьма существенную характеристику, причем характеристику двуединую: Иван есть (существует) и он есть человек (то есть действительно является человеком). Приписывание общего свойства "человек" объединяет Ивана с человеческим родом. Благодаря же слову "есть" субъект предложения включается в еще более обширную целостность - во все, что существует. Таким образом, предикат в разбираемом предложении приписывает субъекту общие свойства, а связка "есть" - не содержащуюся непосредственно ни в субъекте, ни в предикате специфическую характеристику ("быть"), причем характеристику не частную и конкретную, а всеобщую.

От предложений языка можно теперь идти дальше, к философской категории "бытие". Великие философы, рассуждавшие о философских категориях и приводившие их в систему, справедливо полагали, что введение каждой категории требует оправдания: она нужна философии, поскольку выражает

особое содержание, которое не ухватывается другими категориями. Из этого, однако, не следует, что для разъяснения смысла данной категории нельзя пользоваться другими категориями или общими понятиями. Более того, в силу диалектической природы категорий одна категория "определяет себя" через другую.

В свете сказанного понятна несостоятельность двух распространенных возражений против введения в философию категории бытия. Первое возражение: поскольку категория бытия не говорит о конкретных признаках вещей, ее надо отбросить. Это возражение несостоятельно, ибо философские категории как раз и призваны фиксировать именно всеобщие связи мира, а не конкретные признаки вещей. Второе возражение: раз бытие первоначально определяется через понятие "существования" (то есть наличия чего-либо), то категория бытия не нужна, ибо не дает ничего нового по сравнению с категорией существования. Однако в том-то и дело, что философская категория бытия не только включает в себя указание на существование, но фиксирует более сложное и комплексное содержание, о котором мы и говорили ранее, фиксируя три смысловых оттенка понятия бытия.

Разбирая проблему бытия, философия отталкивается от факта существования мира и всего, что в мире существует, но для нее начальным постулатом становится уже не сам этот факт, а его смысл. Это и имел в виду Кант, когда дал мудреное на первый взгляд определение бытия: "Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе" [2]. "По кантовскому толкованию связки "есть", - разъяснял М. Хайдеггер, - связь субъекта и предиката предложения выражается в ней как объективная" [3]. Мысль, сходная с кантовской, имеется у Гегеля: "Когда мы говорим: "Эта роза есть красная" или "Эта картина прекрасна", мы этим утверждаем, что не мы извне заставили розу быть красной или картину быть прекрасной, но что это составляет собственные определения этих предметов" [4].

2 Там же.

3 Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 369.

4 Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 351.

Итак, философия фиксирует не просто существование вещи (или человека, или идеи, или мира в целом), а более сложную связь всеобщего характера: предметы (люди, состояния, идеи, мир в целом) вместе со всеми их свойствами, особенностями существуют и тем самым объединяются со всем тем, что есть, наличествует в мире. И фиксируются данные связи, характеристики с помощью категории бытия, причем здесь применение этой категории не заканчивается, а только начинается.

Соответственно понимание категории бытия включает два дополнительных тесно взаимосвязанных смысловых оттенка. Первый и начальный смысл - тот, который мы только что установили: "полагание вещей" (мира в целом) с внутренне, объективно присущими им свойствами - исходный пункт философского категориального анализа. Но не только этот смысл: в практике человека и человечества ему соответствует начальная и уже глубоко содержательная стадия любого дела, когда установление факта существования тех предметов (состояний и т.д.), на которые деятельность направлена, соединяется с отношением к ним как к самостоятельным, "данным" целостностям.



Первые шаги в понимании бытия служат своего рода трамплином для дальнейшего категориального анализа. "Бытие" во втором, более широком смысле (включающее в себя бытие в первом смысле, "простое", или "чистое", бытие) - категория, точнее, семья ранее перечисленных категорий, с помощью которых философия стремится наиболее полно и глубоко ухватить, осмыслить ранее рассмотренную проблему бытия. Тут, естественно, применяются и другие категории, но они как бы суммируются, объединяются "под эгидой" обобщающей категории бытия. Категория "бытия" в этом подобна другим всеобщим философским категориям - она позволяет объединить и затем удерживать в поле анализа уже взятые в их единстве и взаимосвязи доказанные философией утверждения относительно мира и его всеобщих связей.

Примером может служить учение о бытии в "Науке логики" Гегеля. В нем представлено множество диалектически взаимосвязанных категорий, в частности приводятся в связь бытие, ничто и становление, наличное бытие, реальность, нечто и иное, свойство и граница, конечное и бесконечное, для-себя-бытие, одно и многое, величина, число и другие категории. Главные из них - качество (определенность), количество (величина), мера; они одновременно и расшифровываются через категорию бытия, и сами расшифровывают ее смысл. Каждая из этих категориальных групп и каждая из входящих в нее категорий высвечивает взаимосвязанные аспекты проблемы бытия. Начинает Гегель с "чистого бытия", которое приводится в связь с "ничто". Тем самым говорится: при первых столкновениях с какой-либо сферой (вещью, процессом, явлением, духовным образованием) мы не знаем ничего, кроме того, что эта сфера "есть", "бытийствует"; но она для нас пока есть "ничто". Постепенно "чистое" бытие наполняется для нас определенностью, мы узнаем о чем-то, что неотделимо от бытия как данного нам. Например, мы называем нечто "домом", независимо от того, большой он или маленький, белый или желтый и т.д. По Гегелю, это значит: есть качество дома, то есть совокупность определенных свойств, обеспечивающих его "наличное бытие", "присутствие". Но количественные, величинные характеристики для бытия тоже важны: дом может быть очень маленьким, но его нельзя уменьшать без всякого предела. Если будут нарушены "узловые линии меры", то данное бытийное качество может исчезнуть. Например, при разрушении дом превращается в груды обломков; бытийная определенность этого дома исчезает. Другой пример: вода, нагретая до 100° С, может превратиться в пар, охлажденная до 0° С - может стать льдом. Изменение количества приводит к изменению качества, то есть определенности бытия.

Специфика категорий бытия, как мы видим, состоит в том, что с ее помощью можно анализировать процессы, относящиеся к отдельным вещам, предметным сферам и миру в целом. Подробнее мы раскроем это в дальнейшем. А пока вернемся на уровень всеобщих рассуждений о мире в целом.

Приведем в единство утверждения, которые теоретически суммируются с помощью категории бытия. С помощью этой категории интегрируются основные идеи, вычлененные в процессе последовательного осмысления вопроса о существовании мира: 1) мир есть, существует как беспредельная и непреходящая целостность; 2) природное и духовное, индивиды и общество равно существуют, хотя и в различных формах; их (различное по форме) существование - выражение единства мира; 3) в силу объективной логики существования и развития мир (в различии форм его существования) образует совокупную реальность, действительность,

предзаданную сознанию и действию конкретных индивидов и поколений людей.

Философская категория бытия, следовательно, включает в себе достаточно сложное и комплексное содержание. При его осмыслении могут возникнуть трудности, вопросы и сомнения. О некоторых из них имеет смысл поговорить специально.

#### Специфика размышлений о бытии

Трудности осмысления бытия связаны со следующим обстоятельством. В обычной жизни мы только через конкретные свойства узнаем, какова вещь или каков человек. А здесь получается иначе: чтобы понять, что такое бытие как таковое, нужно отвлечься от конкретных и даже от общих свойств! На первый взгляд это кажется весьма необычным. Но ведь каждый может заметить, почувствовать, что о бытии нельзя говорить так, как мы говорим о конкретных предметах; например, что бытие – большое или малое, красное или зеленое... Дом может быть красным или белым, но само его бытие как дома не может быть красным, белым, вообще как-то окрашенным. О бытии нельзя говорить и так, как мы говорим о мыслях или о людях, – что оно глубокое или поверхностное, доброе или злое... Чувство языка сразу предостерегает против этого, как бы обращая нас к специфике необычного понятия. Ибо слово "бытие" уже и в обычном разговоре фигурирует во всеобщем смысле, настраивая на философский лад. И хотя размышления о бытии отталкиваются от самой простой жизненной предпосылки – от нашей уверенности в том, что мир существует, – достаточно произнести слова "мир", "окружающий мир", "бытие", как речь и мысль и без специальных усилий с нашей стороны "переносят" нас на особый уровень размышления: мы отвлекаемся от отдельных предметов, их конкретных признаков и состояний. Так что и обычный человек в его повседневном существовании, не выключаясь из потока жизни, пользуется названными предельно общими понятиями и, собственно говоря, уже философствует – независимо от того, замечает он это или нет. Благодаря же философской категории бытия, мы сознательно переносим нашу мысль на высокий уровень абстрагирования, предельный из возможных. Ведь мы не только отвлекаемся от каких-либо предметов, состояний с их вполне конкретными признаками и свойствами. Сначала мы отвлекаемся от различий между природой и человеком, телом человека и его духом, индивидами и обществом. Затем мы ищем общее между всеми ими, то есть, собственно, всеобъединяющую, предельно общую мировую связь. Результат этих поисков и запечатлевает философия с помощью категории "бытие", а также примыкающих к ней категорий.

Научиться употреблять категорию бытия в соответствии с ее спецификой, с ее особой ролью в философии в частности, – значит избежать некоторых ошибок. Например, строго философски неправильно представлять себе бытие по аналогии с непосредственным существованием предметов или мыслей. Неверно изображать бытие в виде предметов, предметных сфер или "сферы сфер". Противоположная ошибка – понимание бытия как чистой мысли, идеи, помещенной где-то в особом мире, отдельно от мира

реального. Однако такие понимания встречались в истории философии в прошлом, встречаются и сегодня.

Например, Парменид одним из первых в европейской мысли ввел и стал употреблять философское понятие бытия в его общем, абстрактном значении. Но на той стадии развития философии едва рождавшаяся абстрактная мысль о бытии еще была слита с предметно-образным изображением бытия. "...И все бытие отовсюду, - сказано в поэме Парменида, - замкнуто, массе равно вполне совершенного шара с правильным центром внутри". Пармениду казалось вполне естественным изображать бытие, и изображать его в виде некоего самого большого шарообразного "футляра", как бы вмещающего и отграничивающего все, что существует в мире. Правда, Парменид добавлял, что "узреть" такой шар можно только разумом, а не чувством. Подобная же логика у Демокрита, утверждавшего, что бытие - это атомы.

Понимание бытия как такового через его предметные изображения, уподобления устарело, но не оставлено в далеком прошлом. Философы и нефилософы и сегодня нередко толкуют те общие связи, которые фиксируются с помощью категории бытия как особые "предметы" или предметные сферы. Такой подход можно было бы назвать "натурализацией" бытия. Противоположный подход - идеалистический. Например, Платон отрывал всеобщие связи мира от самого мира, превращал бытие в идею, ведущую "самостоятельную" жизнь где-то "на хребте неба".

В этой связи особенный интерес представляют те мысли и формулировки великих философов, которые помогают уяснению совершенно специфических смысловых оттенков, присущих философскому понятию бытия, которые направлены против превращения этой абстрактной, или сущностной, категории в некое, выражаясь словами Аристотеля, "специальное бытие". По этой причине сам Аристотель не просто отделил "вечное", "неизменное" бытие от других категорий (например, от категорий сущности, субстанции), но как бы поставил его над всеми ими. Вместе с тем сущность, по Аристотелю, связана с бытием, воплощает его. И понятно почему: бытие - предельно абстрактное, всеобщее, то есть сущностное понятие, или сущностное "измерение" мира.

Разговор о бытии, таким образом, является предельно отвлеченным, абстрактным. Это нередко считают недостатком, который следует преодолеть. И если философствование о бытии вырождается в схоластику, оторванную от жизни, то ее, разумеется, надо преодолевать. Но совсем другое дело - восхождение к предельной обобщенности анализа. Без этого нет философского размышления, в особенности в учении о бытии. Оно помогает развивать особые способности человеческого ума - умение выявлять и изучать связи, предельно общие для каждой области действительности и для действительности в целом. Отсылку от отдельного конечного бытия к бытию как таковому, взятому в его совершенно абстрактной всеобщности, следует рассматривать как самое первое теоретическое и даже практическое требование, утверждал Гегель.

Чтобы убедиться в этом, снова вспомним о языке. Сколько раз в день, говоря о вполне конкретных вещах, мы употребляем глагол "быть", предложения со связкой "есть", столько же раз мы как бы автоматически встраиваем это конкретное в общие отношения бытия, или, как иногда выражаются философы, в "бытийственные" отношения. Раньше над такими привычными автоматизмами задумывались разве что теоретизирующие лингвисты и философы. Но когда человек стал создавать самые современные думающие машины, потребовалось, в частности, решать вопрос

о том, как в сознании и в языке осмысливаются и фиксируются указанные бытийственные отношения.

Было бы наивно утверждать, что все программисты, которым так или иначе пришлось отвечать на подобные вопросы, обратились или обратятся к философии. Это делают лишь немногие – те, кто создает новые программы, разрабатывает концепции, положенные в основание научно-технической деятельности, связанной с "думающими" машинами. Но существенно то, что прежде сугубо автоматизированное, часто бессознательное освоение человеком отношений бытия ныне все чаще приходится превращать в сознательное, осмысленное, философски грамотное. И это становится как раз конкретным делом людей, причем делом самым современным.

Обратимся к тем нашим мыслям и переживаниям, которые касаются мира, космоса, Земли, человечества и его судьбы. Чаще всего это и есть выход к проблеме бытия, например к вопросу "быть или не быть" человечеству, природе, Земле.

Многим из нас близок вопрос о космосе. Мы интересуемся тем, что есть космос сегодня и что с ним будет завтра. И опять-таки сама жизнь заставляет формулировать и обсуждать вопрос о космосе не только в терминах конкретных дел, но и как предельно общую и одновременно напряженную проблему бытия.

Имея в виду какие-то известные факты и опираясь на свои вполне конкретные переживания, мы все же не можем не ставить эти вопросы в предельно общей форме. Ведь нас беспокоят судьбы человеческого бытия и бытия в целом. Прав был Борис Слуцкий, когда писал:

Бытие, все его категории,  
жизнь, и смерть, и сладость, и боль,  
радость точно так же, как горе, я  
впитываю, как море – соль.

До сих пор мы обсуждали проблему бытия в целом – вопрос о предельно общей связи между всем существующим в мире. Но, как уже отмечалось, форма бытия, а значит, и формы реальности различны. Каковы же основные формы бытия?

### 3. Основные формы и диалектика бытия

- Бытие и сущее; основные формы бытия
- Бытие вещей, процессов и состояний природы • Бытие произведенных человеком вещей ("второй природы")
- Бытие человека в мире вещей
- Специфика человеческого бытия
- Бытие индивидуализированного духовного
- Бытие объективированного духовного

#### Бытие и сущее; основные формы бытия

Целостный мир – это всеобщее единство, включающее в себя необозримое множество существующих в их конкретности и целостности вещей, процессов, состояний, организмов, структур, систем, человеческих индивидов. Следуя философской традиции, все их можно назвать сущими, а мир в целом – сущим как таковым. Всеобщие связи бытия проявляются не иначе как через связи между единичными сущими. Каждое сущее уникально. Неповторимы внешние и внутренние условия, иначе говоря, ситуация существования всего, что есть в мире (или, если выразить это с помощью философской терминологии, неповторимо "наличное бытие" всякого сущего). Определенность сущего характеризует индивидуальность его бытия и его место в целостном бытии. Условия, моменты данного бытия, его "мгновения" никогда не воспроизводятся вновь и не остаются неизменными. Некоторые философы справедливо утверждают, что каждое сущее является носителем неповторимой, только ему присущей сущности. Признание уникальности (единичности) каждого сущего особенно важно для учения о человеке. Из осознанной уникальности бытия каждого человека прямо вытекает важнейшее правило гуманизма: признавать и уважать в каждом человеке неповторимое существо.

Но как бы ни были уникальны отдельные проявления бытия и как бы ни важна была эта уникальность для людей, все-таки их практика и познание настоятельно требуют, чтобы единичное обобщалось, объединялось в группы, а также в весьма обширные целостности. При объединении единичных сущих в целостности человеческая мысль обязательно учитывает то, как именно единичное существует. Улавливая определенное сходство условий, способов существования единичных сущих, философия объединяет их в различные группы, которым присуща общность формы бытия. Таких групп много (мы будем говорить здесь только об основных формах бытия). Различение и объединение того, что существует, под углом зрения принадлежности к специфической форме бытия – отправная точка самой что ни на есть обычной, повседневной жизни людей. Они обязательно учитывают различия форм бытия во всех областях деятельности, хотя не всегда задумываются об этом. Ведь обрабатывать материал природы, к которому не прикасалась рука человека, – в большинстве случаев не то же самое, что преобразовывать вещи и процессы, уже вышедшие из горнила человеческой деятельности; воздействовать на живое человеческое тело и тем более на мысли и чувства людей надо иначе, чем на вещи природы.

И прежде всего надо знать, как те предметы, те данности, с которыми имеет дело человек, "присутствуют" в мире, то есть иметь представление о специфике их бытия. Однако при этом человеку – сколь бы конкретные практические задачи он ни решал и как бы ни был он далек от философии – не обойтись без некоторых хотя бы элементарных знаний и навыков,

позволяющих "учесть" бытие как таковое. А это, в частности, означает: надо различать сущее и бытие (вопреки тем учениям, где они отождествляются). Однако не только различать, но и связать их. М. Хайдеггер подчеркивал: традиционная философия (даже та, которая именovala себя онтологией, то есть учением о бытии) сосредоточивала внимание главным образом на проблеме сущего. В этом проявилось "забвение бытия", в чем Хайдеггер видел особенность метафизики и мироощущения европейского человечества, обусловившую трагичность его судьбы. Поворот от "только сущего" к "самому бытию" - вот чего добывал Хайдеггер от новой онтологии. И это не пустая и не абстрактная мысль. Действительно, человечество склонно проявлять интерес к сиюминутным проблемам и задачам (к конкретному сущему); в таких, например, "заботах" было создано самое современное оружие массового уничтожения. Людей долгое время мало заботило то, как это скажется на судьбе мира - природы, человечества, цивилизации, культуры. Хайдеггер прав: настало время "озаботиться" самим бытием. Такая задача неразрывно связана с философским осмыслением бытия и его форм.

Проблема форм бытия важна, следовательно, для повседневной практики и познавательной деятельности людей (пусть в жизни она чаще всего осмысливается и обсуждается не в философских терминах).

Принципиально важна она и для философии. Вспомним: при определении бытия мы сначала остановились на том, что (различные) целостности мира равно существуют и что это придает всем им характер реальности, создает предпосылку единства мира. Теперь сосредоточим внимание на диалектических различиях между основными формами бытия - диалектических в том смысле, что не будут упущены из виду всеобщие связи бытия, взаимосвязи между этими формами.

Целесообразно выделить следующие различающиеся, но и взаимосвязанные основные формы бытия:

- 1) бытие вещей (тел), процессов, которое в свою очередь делится на бытие вещей, процессов, состояний природы, бытие природы как целого и бытие вещей и процессов, произведенных человеком;
- 2) бытие человека, которое (условно) подразделяется на бытие человека в мире вещей и специфически человеческое бытие;
- 3) бытие духовного (идеального), которое делится на индивидуализированное духовное и объективированное (внеиндивидуальное) духовное;
- 4) бытие социального, которое делится на индивидуальное бытие (бытие отдельного человека в обществе и в процессе истории) и бытие общества.

Первые три формы будут рассмотрены в данной главе, а четвертая форма анализируется в главе, посвященной обществу.

Бытие вещей, процессов и состояний природы

Начнем с уточнения понятия "окружающий мир", из признания существования которого исходит человек. Исторически первой предпосылкой, основой человеческой деятельности были и остаются сегодня вещи, процессы, состояния природы, которые возникли, существовали до человека, существуют вне и независимо от сознания и действия людей ("первая природа"). Потом человек стал мощно и широко воздействовать на природу Земли. Возник целый мир произведенных человечеством вещей, процессов, состояний. В философии его назвали "второй природой".

Рассмотрим сначала особенности формы бытия первой природы. Казалось бы, что тут мудрить: природа, ее вещи, процессы, состояния, бесспорно, существуют вне и независимо от сознания. Даже принимая существование природы в качестве простого факта жизни (а его признает, по-видимому, большинство философов), философия все же считает необходимым разрешить по крайней мере основные, возникающие в данной связи сомнения и трудности. И. Кант был прав, когда сказал: "...нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас... и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению" [1].

1 Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 101.

При осмыслении проблемы существования природы как особой реальности и вещей природы философия сталкивается вот с какой трудностью: о вещах и состояниях природы, о природе в целом мыслит и говорит человек; именно он устанавливает существование мира природы до, вне и независимо от своего сознания и действия - и устанавливает не иначе как опираясь на свое сознание и действие. Здесь имеет место своего рода парадокс, и философия не отмахивается от этого парадокса. Да, именно люди судят о природе и говорят, что она существовала до появления человеческого рода и что после возникновения человека и его сознания она сохраняет независимость своего бытия. Но ведь выводы о существовании и форме бытия природы сделаны людьми на основании множества фактов, в том числе аргументов, опытных и теоретических данных науки, то есть на основании общечеловеческого социально-исторического опыта, конкретного практического опыта всех когда-либо живших и сегодня живущих индивидов. Повседневная проверка, спрессованная в опыт истории, и придала мысли о существовании природы до и независимо от человека фактическую очевидность - не только как факту человеческой жизни, но и как обоснованному научному выводу естествознания и философии.

О бытии первой природы можно, следовательно, утверждать, что ее вещи, процессы, состояния, ее целостность существуют до, вне и совершенно независимо от сознания человека и что в этом - коренное и постоянное отличие природы (ее вещей, процессов, состояний) как особой формы бытия. Но здесь важны бытийственные различия между природой в целом и ее отдельными сущими.

Природа в целом бесконечна в пространстве и времени - она всегда и везде была, есть и будет. Это уникальная особенность, которая не присуща отдельным вещам, процессам, состояниям природы: они существуют где-то (а где-то не существуют), они когда-то и где-то возникают, то есть, говоря философским языком, их небытие сменяется их бытием. Они вступают в процесс развития, изменения, становления; их бытие

выступает как сохраняющееся и исчезающее. Такие мыслители, как Гераклит и Гегель, ярко раскрыли диалектику бытия преходящих вещей. Гегель, говоря о процессе становления, метко обозначил его словом *Verschwundensein* – исчезающее бытие, или бытие-исчезновение. В конце концов бытие данной преходящей вещи уступает место ее небытию, что, однако, не означает прекращения бытия природы в целом. Итак, бытие природы имеет своей особенностью диалектику преходящего и непреходящего бытия отдельных сущих в непреходящем бытии природного мира как целого. (Отсюда проистекают важные различия, когда философы, подобно Платону или Аристотелю, акцентировали то моменты вечности, неизменности, единственности самого бытия, то аспекты изменчивости, плюральности, связанные с познанием сущего.)

Тут снова стоит вернуться к сопоставлению парменидовского и гамлетовского "быть или не быть", с которого начались наши размышления о категории бытия. Гамлетовский выбор: достойно человека жить (быть) или стоит добровольно прервать нить жизни, уйдя в небытие. Парменидовская же мысль констатирует иное противоречие: будут или не будут отдельные вещи и человеческие существа – это не отменит главного основания жизни и философии, непреходящего бытия мира. Отсюда, согласно Пармениду, следует: есть только бытие мира, а его небытия нет. (В этом смысле Парменид был прав, хотя и неоправданно построил недиалектическую картину неподвижного, косного, замкнутого бытия.) Обе стороны вопроса "быть или не быть" – конкретный смыслосложившийся и общепризнанный – в конечном счете диалектически связаны между собой. Конкретная вещь разрушилась, данный человек умер, но они не исчезли из целостности бытия мира. Они остались как иные материальные его состояния. И "само бытие" сохраняется как вечное, пребывающее.

Первая природа – благодаря своему бытию до, вне и независимо от сознания – является реальностью особого типа. Человек и его дух рождаются благодаря непреходящей природе и уже после того, как природа Земли миллиарды лет существовала без человека. После возникновения человеческого рода, несмотря на все его влияние на природу, огромная, поистине неизмеримая ее часть по-прежнему "пребывает" (то есть постоянно бытийствует) как совершенно самостоятельная, полностью независимая от человека и человечества реальность. В универсуме природы человек с его сознанием – только одно из поздних звеньев в бесконечной цепи единого бытия. Для природы существовать, "быть" вовсе не значит быть воспринимаемой человеком (или каким-нибудь другим разумным существом). Огромные пространства Вселенной до возникновения человека, судя по всему, никем и никогда не воспринимались; и человек не может охватить не только восприятием, но даже воображением и мыслью весь универсум.

Эта сухая констатация факта окружена в философии и в литературе множеством тревожных раздумий, сомнений. Как относиться к тому, что необозримый, вечный мир природы бесконечно превосходит время существования, возможности познания человека? В древности, когда человек освоил сравнительно небольшую часть земного пространства, мир не выглядел столь чуждым и бездонным, как в Новое время, когда французский мыслитель Блез Паскаль сравнил человека перед лицом необозримости и мощи природы с тростником, но добавлял: человек – это "тростник" мыслящий. Впрочем, уже в Новое время возник гордый, в чем-то самоуверенный оптимизм, наделивший человека статусом господина, покорителя природы. Не за него ли мы сегодня расплачиваемся? Но в философии, в культуре в целом всегда пробивалась верная мысль о том, что человек может и должен почувствовать свое родство с бесконечным



миром, что он способен понять: в природе есть своя свобода; в ней, говоря словами Пушкина, есть "покой" и "язык".

Сделаем выводы. Природа объективно реальна и первична также и в том смысле, что без нее невозможны жизнь и деятельность человека. Без нее не могли бы даже появиться предметы и процессы, произведенные человеком. "Вторая природа" строго зависит от первой – от природы как таковой, от ее вещей, процессов, закономерностей, существующих до, вне и независимо от человека. По типу, форме своего бытия "вторая природа" сходна с первой, из которой она рождается, но в пределах предметно-вещественного бытия она обладает важными особенностями.

Бытие произведенных человеком вещей ("второй природы")

Большинство окружающих нас вещей и предметно-вещественных целостностей произведено людьми. Они входят и в житейское и в философское понятие "окружающий мир" в качестве его важного элемента. Но в философии понятие "окружающий мир" нередко остается недифференцированным, более того, он часто отождествляется с первой природой, что неправомерно.

В чем же состоит отличие "второй природы" от первой? С одной стороны, воплощенный в ней материал первой природы есть объективная и первичная в философском смысле реальность, развивающаяся по законам, независимым от человека и человечества. С другой стороны, в предметах "второй природы" воплощены или, если воспользоваться термином Гегеля, "опредмечены" труд и знания человека.

Так, станок не просто предмет, сделанный из металла и каких-то других материалов (которые, кстати, тоже часто принадлежат ко "второй природе", ибо прошли через горнило человеческой деятельности). В нем предметно, материально запечатлены знания людей, воплощены труд и навыки тех, кто его изготовил. Для того чтобы использовать и в случае необходимости преобразовать далее предметные результаты человеческого труда, требуются не только знания о материалах природы, из которых предметы сделаны, нужно, чтобы люди, которые пускают их в дело, хотя бы частично располагали ранее воплощенными в них знаниями об их назначении, процессе работы, особенностях конструкции и т.д. Или, если снова применить термин Гегеля, нужно "распредметить" эти знания. Многие философы акцентируют внимание на роли духовных, идеальных элементов в процессе труда, предметной деятельности человека и отводят существенную роль таким компонентам человеческой деятельности, как целеполагание, формирование проекта, плана действий, образа изготавливаемого предмета и т.д. Эти компоненты можно назвать идеальными, поскольку благодаря им формируется идея предмета, которая затем воплощается в жизнь. И их роль действительно огромна. Однако бытие предметов и процессов "второй природы" состоит в том, что они представляют собой нерасторжимое единство природного материала, опредмеченного духовного (идеального) знания, опредмеченной

деятельности конкретных индивидов и социального предназначения, функций данных предметов. Будучи созданными в качестве такой особой единой реальности, эти предметы заданы, объективно предпосланы последующим актам человеческого труда, познания, творчества.

Природный материал, объективные природные процессы составляют, таким образом, то первичное и реальное в предметах "второй природы", с чем в человеческой деятельности нельзя не считаться, с чем требуется жестко соотносить свои цели, планы, проекты, замыслы, критерии. Если, положим, из одного и того же металла можно сделать совершенно разные виды предметов (да и изготовление каждого вида предметов в принципе предполагает многовариантность результатов), то все же металл в данном случае обладает инвариантными, то есть постоянными исходными свойствами. Человек может многократно менять проекты и способы изготовления предметов из металла, но во всех случаях относительно постоянной первоосновой будут свойства металла как объективно данные и все глубже раскрываемые, осваиваемые людьми.

Однако специфика бытия предметов "второй природы" и ее целостности состоит в том, что это совершенно новая по сравнению с первой природой комплексная (природно-духовно-социальная) реальность.

"Вторая природа" - мир единый и в то же время чрезвычайно многообразный. Это - орудия труда от самых первых, простых, созданных человеком на заре цивилизации, до сложнейших современных машин и механизмов, средств транспорта и коммуникаций. Это - промышленность и энергетика, это - строительные площадки, дороги, обрабатываемые поля. Это - города и поселки. Это - радиостанции и телецентры, космодромы и космические корабли, школы, вузы, музеи, театры и т.д. Это предметы, окружающие нас в быту, - мебель, одежда, да и вообще множество самой разнообразной утвари, приспособлений, приборов. Это и предметы, специально приспособленные для удовлетворения потребностей человеческого духа, - книги, картины, статуи и т.д. Словом, речь идет о предметном богатстве, системах и всем "поле" человеческой цивилизации, культуры.

Отличие бытия предметно-вещного мира культуры от бытия природных вещей - это не только отличие искусственного (созданного, произведенного) от естественного. Главное отличие в том, что бытие "второй природы" по самому своему существу есть социально-историческое, а именно цивилизационное бытие. Вещи "второй природы", живя природной жизнью, проживают и другую свою жизнь: они обретают особое место в бытии человеческой цивилизации.

Есть еще один принципиально важный аспект, связанный с относительным различием первой и "второй" природы, а одновременно - с их принадлежностью к единой форме бытия и к единству мира как целого. Долгое время люди не осознавали достаточно четко, что между первой и "второй" природой возможны не только отношения взаимосвязи, согласованности, но и конфликтного противостояния. Сегодня возник конфликт в виде экологических, энергетических и подобных им проблем. А потому требуются новые подходы к регулированию связи двух подвидов, в принципе относящихся к одной - вещной, предметной - форме бытия и к единому, целостному бытию мира.

Все сказанное можно суммировать в следующих выводах. При сравнении первой и "второй" природы в целом обнаруживаются не только их единство, взаимосвязь, но и их различия. Первая природа в целом - безграничное, непреходящее бытие, где существование отдельного

человека является преходящим моментом. "Вторая природа" в целом - бытие, тесно связанное с временем и пространством человеческого существования, с бытием социального. Первая природа - бесконечный мир, осваиваемый человеком в его очень небольшой части, - мир в принципе необозримый, неисчерпаемый. "Вторая природа" в целом и вещи "второй природы" - мир, где не перестают действовать законы природы, но где они причудливо, иногда конфликтно сплетаются с преобразующими действиями, сознанием индивидов, групп людей, человечества в целом. "Вторая природа" дана каждому отдельному человеку, поколениям людей объективно, реально, она существует вне и независимо от их сознания, но в отличие от природы как таковой уже воплощает в себе, опредмечивает человеческие цели, идеи, а значит, не может считаться совершенно независимой от сознания человека и человечества. Вещи и процессы "второй природы" преобразованы, произведены людьми, и бытие этих вещей стоит как бы на границе бытия первой природы и человеческого мира. Но все же это относительно самостоятельное бытие, особая реальность и по отношению к первой природе, и по отношению к непосредственному, жизненно конкретному бытию людей. Последнее также надо рассмотреть как особую форму бытия.

#### Бытие человека в мире вещей

Бытие отдельного человека и человечества в целом специфично, уникально. Однако в этом бытии есть стороны существования, общие и для человека, и для любой преходящей вещи природы. В этом смысле оправдан подход естественных наук, согласно которому человек предстает как бы вещь среди вещей - телом среди тел. Разумеется, этот подход оправдан только в случае, если сущность человека не сводится к жизни и к проявлениям его тела. И тем более если он не перерастает в безнравственное, антигуманное отношение к человеку как к "вещи", "объекту", которым можно манипулировать, то есть обращаться с ним как вздумается. Но в общепризнанном учении о бытии важно прежде всего ответить на вопрос, как именно человек существует. А он ведь непосредственно существует как живой, конкретный индивид, причем первичной предпосылкой его существования является жизнь его тела.

Но тело человека - тело природы. Поэтому нельзя избежать тех предпосылок, которые общие для бытия всех без исключения природных тел. Наличие тела делает человека конечным, преходящим (смертным) существом, и любое возможное в будущем увеличение длительности жизни людей не отменит законов существования человеческого тела как тела природы. К бытию человеческого тела относится все то, что было сказано раньше о диалектике бытия - небытия, возникновения - становления - гибели преходящих тел природы. Относится к телу человека и то, что оно, поглотив, не исчезает из бесконечной и непреходящей природы, а переходит в другие ее состояния.

В этом аспекте проблема человеческого бытия включена в широкий вопрос об эволюции природы и генезисе, возникновении самого человека (антропогенезе), который был также и генезисом специфической для вида Homo sapiens (человека разумного - лат.) формы существования [1].

1 Подробнее об этом см. в главах "Природа" и "Человек".

Из того обстоятельства, что человек существует как тело в мире вещей, вытекает и ряд других следствий, которые люди в их жизни вынуждены учитывать и, как правило, учитывают – на бессознательно-инстинктивном и на сознательном уровне. Смертное тело человека "помещено" в мир неживой и живой природы. С этим местом бытия в жизни человека связано многое. Потребности человеческого тела в пище, защите от холода, от других сил и существ природы, в самосохранении, продолжении жизни можно, правда, удовлетворять минимально, но совсем не удовлетворять их нельзя, не рискуя довести его до гибели.

Значит, и в человеческом бытии, каким бы специфическим оно ни было, первична предпосылка – существование тела (существование в соответствии с законами жизни, циклами развития и гибели организмов, с циклами природы и т.д.) и необходимость удовлетворения его необходимых (в этом смысле фундаментальных) потребностей. Без этого вообще невозможно человеческое существование.

Отсюда вытекают важные следствия относительно прав каждого отдельного человеческого существа. Исходное право связано как раз с сохранением жизни, самосохранением индивидов и выживанием человечества. Оно исходное потому, что без его реализации невозможно развертывание других возможностей, потребностей и прав человека. Человек должен иметь пищу, одежду, жилище – это верно в силу законов не только человеческой справедливости, но и самого человеческого существования. Здесь тот пункт, в котором должна быть признана бытийственная обусловленность права человека на удовлетворение его фундаментальных (природных) потребностей. Конечно, потребности человека уже в древности приняли иной характер; даже потребности тела преобразовались в особые, а не чисто природные притязания.

Из факта существования человека как живого тела, природного организма вытекает его подвластность всем законам жизни, и прежде всего законам наследственности, отменить которые или пренебречь которыми люди не в состоянии. Это лишний раз показывает, как осторожно и ответственно надо обращаться с природно-биологическим "измерением" человеческого бытия. Можно сказать, что биология человека – целый мир, относительно самостоятельный и целостный, специфический в его бытии и в то же время вписанный в целостность природы. Всякое нарушение экологического баланса человеческого организма влечет за собой опасные и разрушительные для человека последствия.

Философия оправданно искала и ищет связь между телом человека и его страстями, переживаниями, психическими состояниями, мыслями, характером, волей, поступками – тем, что раньше в философии именовали его "душой", а в наше время чаще называют "психикой".

Следует учесть, что современная философия в ее многих разновидностях уделила особое внимание проблеме человеческой телесности, справедливо обнаружив ограниченность и старого материализма, сводившего тело человека к телу природы, и идеализма, спиритуализма, презрительно относившихся к "бренному" телу. У истоков нового подхода выделяется философия Ф. Ницше: "Человеческое тело, в котором снова оживает и воплощается как самое отдаленное, так и ближайшее прошлое всего органического развития, через которое как бы бесшумно протекает

огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, - это тело есть идея более поразительная, чем старая "душа" [2].

2 Ницше Ф. Воля к власти. Киев, 1994. С. 306.

Действительно, в существовании человеческого тела, в его бытии есть немало загадок, тайн, противоречий: между хрупкостью и выносливостью, зависимостью от природы и особой "мудростью", живучестью, между непосредственным "физиологизмом" и способностью прилаживаться к высшим порывам человеческого духа и т.д.

Бытие отдельного человека - непосредственно данное диалектическое единство тела и духа. Функционирование тела тесно связано с работой мозга и нервной системы, а через них - с психикой, с духовной жизнью индивида. Работа духа в известном пределе зависит от здоровья тела человека. Недаром пословица гласит: в здоровом теле - здоровый дух. Однако пословица верна далеко не всегда, что не требует специальных доказательств. Хорошо известно и то, сколь велика бывает роль человеческого духа в поддержании жизни немощного или больного тела.

Один из примеров тому - жизнь И. Канта. Родившийся хилым ребенком, слабый телом философ прожил 80 лет благодаря тому, что хорошо разобрался в особенностях своего организма, строго придерживался разработанных для себя режима, диеты и умел воздействовать на свою психику. На жизнь Канта благотворно повлияло также то обстоятельство, что он увлеченно трудился, был и в жизни верен проповедуемым в книгах высочайшим ценностям духа и нравственности.

Человек для самого себя - не только первая, но и "вторая" природа. Мысли и эмоции - важнейшая сторона целостного бытия человеческого индивида. В традиционной философии человека нередко определяли как "мыслящую вещь". Это имеет свои оправдания - и именно на уровне первых предпосылок анализа человеческого бытия. Непосредственно человек, действительно, существует как отдельная вещь, которая мыслит.

Р. Декарт был одним из тех, кто участвовал в полемике вокруг понятия "мыслящая вещь". Он, по собственным его словам, "не отрицал, что, для того чтобы мыслить, надо существовать..." [1]. Когда же Декарт утверждал: "Я мыслю, следовательно, я существую" ("cogito ergo sum"), то он уже переводил спор о бытии человека в другую плоскость. Он ставил вопрос о том, что важнее для понимания специфики человеческого бытия: то, что человек существует (подобно любой другой вещи среди других вещей), или то, что благодаря мышлению (понимаемому Декартом в широком смысле) человек способен размышлять о самом факте своего существования, то есть становиться мыслящей личностью.

1 Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 430.

Специфика человеческого бытия рассматривается не только в плане объединения тела и духа. Не менее важно для философии то, что существование человека как вещи в мире природы (именно мыслящей и чувствующей вещи) было одной из первых предпосылок, побудивших людей к производству и общению. Конечно, это была не единственная предпосылка, ибо, взятая в отдельности, она еще не объясняет возникновения производства. Но между фактом существования человека как природного живого тела с естественными потребностями и возникновением производства и общения людей имеется диалектическая взаимосвязь. А это

значит, что между бытием человека в качестве природного тела и социальным бытием также существует тесное единство.

#### Специфика человеческого бытия

Непосредственно существуя как природное тело, человек, как мы видели, подчиняется законам существования и развития конечных, преходящих тел. Вместе с тем законы развития и потребности тела не полностью, не однозначно воздействуют на бытие человека.

Можно сказать, что особенность человеческого существования состоит в возникновении специфической, уникальной для живой природы, "нежесткой" и неуниверсальной обусловленности бытия человека со стороны его тела. Нежесткость проявляется в таких, например, фактах, как способность человека регулировать, контролировать свои фундаментальные потребности, удовлетворяя их не в простом соответствии с проявлениями природы, а в пределах и формах, определяемых обществом, историей, собственной волей и самосознанием индивида. Неуниверсальность же состоит в том, что многие действия человека, которые могли бы определяться (и иногда определяются) своего рода эгоизмом телесных потребностей, очень часто регулируются другими мотивами - духовно-нравственными, социальными. Наиболее ярко это проявляется в жертвенных поступках, но не только в них.

Существование человека - не внеприродное, а природно-телесное. Специфика его состоит в соединении - пересечении, взаимодействии - трех относительно разных бытийственных измерений.

Реально существует отдельный человек, прежде всего как данная мыслящая и чувствующая "вещь" (тело). Это первое измерение человеческого существования. Но одновременно человек существует как индивидуальная особь, принадлежащая к виду *Homo sapiens* и взятая на данном витке его развития, эволюции мира. Тут - второе измерение бытия человека. Кроме того, человек существует также и как социально-историческое существо (третье измерение его существования). Все эти три измерения, взятые в единстве, - исходные характеристики бытия человека.

Мы уже говорили о преходящем характере бытия индивида, но поскольку жизнь его связана с жизнью рода, то для каждого из индивидов, живущих сейчас на Земле, есть место на едином гигантском "генеалогическом древе" человечества, идущем от самых первых человеческих существ, а через них - от животных предков человека и т.д. По существу, каждый из людей, ныне живущих на Земле, является потомком "знатного" рода, ибо все мы - через необозримое количество предков и поколений - восходим к тем первым представителям рода *Homo sapiens*, которые в незапамятные времена начали обживать нашу планету. И поэтому такие "стрелы" - ведущие и в самое отдаленное прошлое, и в будущее (которое, хочется верить, есть у человеческого рода) - характерны для бытия каждого индивида.

Вдумайтесь в то, сколь уникальной является общность людей, ныне живущих на Земле! "Человечество" в самом широком бытийном смысле – это общность, в которую в принципе входят все индивиды, когда-либо существовавшие на Земле, и те, кому еще предстоит родиться и прожить свою жизнь. Но те люди, которые сейчас, в данный момент живут на Земле, – это человечество в реальном, конкретном смысле слова. Это "живое" бытие человеческого рода, его "сегодняшний день", неразрывно связанный с настоящим и будущим. Каждое преходящее существование включено, таким образом, в необозримую историческую цепь человеческого бытия и цепь бытия природы, в эволюцию социального мира и образует одно из звеньев социально-исторического бытия.

Человеческое бытие – реальность, объективная по отношению к сознанию отдельных людей и поколений. Люди существуют до, вне и независимо от сознания каждого отдельного человека. Но бытие людей отнюдь не абсолютно независимо от сознания, от духа, ибо является комплексным и уникальным единством природного, вещественного и духовного, индивидуального и родового, личностного и общественного. Каждый из нас – реальность для самого себя. Мы существуем, а вместе с нами реально существует наше сознание.

Каково же место и значение бытия человека в целостном единстве бытия? Это очень важный и актуальный вопрос. Было немало философских идей и концепций, общий смысл которых заключался в том, что человек – не более чем песчинка в необозримом мире. Даже бытие человеческого рода рассматривалось лишь как "краткий" эпизод в безграничной длительности мира. Но сегодня все энергичнее развиваются другие идеи (их выражают не только философы): миллион лет, столетия и даже десятилетия жизни человека и человечества – важные "мгновения", ибо они включены в уникальный "человеческий эксперимент". Люди не просто существуют в мире, они способны особенно мощно (в том числе и пагубно) влиять на мир и на самих себя. Но они же способны познавать собственное бытие и бытие как таковое, испытывать тревогу за "судьбу бытия". Некоторые философы даже видят в способности человека "озаботиться" бытием главное его определение. Например, М. Хайдеггер пишет: "Ясно, что человек – нечто сущее. Как таковое он, подобно камню, дереву или орлу, принадлежит целому бытию. Здесь "принадлежит" все еще значит: "встроен в бытие". Но отличие человека покоится на том, что он как мыслящее существо открыт бытию, поставлен перед ним, пребывает отнесенным к бытию и так ему соответствует. Человек, собственно, есть это отношение соответствия, и только оно. "Только" значит здесь совсем не ограниченность, но избыток. В человеке правит принадлежность к бытию, и эта принадлежность прилежна и послушна бытию, ибо предана ему" [1]. Поэтому человек может и должен осознать свою противоречивую роль в единой системе бытия и исполнять ее с величайшей ответственностью. Еще тревожнее стоит вопрос об ответственности каждого человека за судьбы человечества, за бытие человеческого рода и человеческой цивилизации, за планету Земля. И раз надежды возлагаются на духовное величие и разумность людей, то особенно важно осмыслить духовное как особое бытие.

1 Хайдеггер М. Тожество и различие. С. 17-18.

## Бытие индивидуализированного духовного

Духовное - это единство многообразного, которое охватывает процессы сознания и бессознательного (тоже многообразные по конкретным формам своего существования и проявления), включает знания, воплощающиеся, материализующиеся в формах естественных языков и искусственных знаково-символических систем. К духовным продуктам и процессам принадлежат также нормы, принципы человеческого общения, включая нормы и критерии нравственности, права, художественного творчества. Имея в виду именно различия в форме бытия, духовное можно условно разделить на два больших подвида -

на духовное, которое неотделимо от конкретной жизнедеятельности индивидов (индивидуализированное духовное), и на то, которое может существовать и часто существует также и вне индивидов, или, говоря иначе, объективируется (внеиндивидуальное, объективированное духовное). Первый вид - индивидуализированное бытие духовного - включает прежде всего сознание индивида. Поставим вопрос, который может показаться неожиданным: как существует сознание? Как мы узнаем о нем? Довольно просто: оно "живет" в нас, есть неотъемлемая часть нашего существа, нашего Я. С его помощью мы не только ориентируемся в мире, но и способны повернуть к нему свое внимание, "изнутри" наблюдать за ним. Осуществляется, как говорят философы, рефлексия: сознание работает, а человек с помощью сознания же размышляет о нем, рефлектирует на него. Достаточно такого поворота внимания, чтобы понять: действительно и непосредственно сознание существует, бытийствует как (порожденный деятельностью мозга) невидимый и необратимый поток чрезвычайно быстро меняющихся побуждений, впечатлений, чувств, переживаний, мыслей, а также как совокупность более стабильных идей, убеждений, ценностей, установок, стереотипов и т.д. Несмотря на кажущуюся хаотичность, существование потока сознания отмечено определенным порядком, связанностью, единством, устойчивостью и всеобщностью структур.

Специфика существования сознания - в исключительной подвижности его процессов, а также в том, что их непосредственное бытие скрыто от любого внешнего наблюдения. Единственный способ прямо и непосредственно ухватить этот поток - "самоотчет" индивида о происходящем в его сознании. Восстанавливать, реконструировать поток сознания в индивидуальной полноте и неповторимости его бытия люди пока не научились. "Извлекаются" из потока сознания и фиксируются лишь отдельные его элементы, фрагменты, проявления (феномены), которые предстают как чисто субъективные впечатления или как объективно значимые результаты. Однако в процессе исторического развития люди все же учатся наблюдать за тем, что происходит с их сознанием, сообщать об этом и обсуждать мысли, чувства, состояния своего сознания с другими людьми. На этом держится человеческое общение и в немалой степени зиждется культура: ведь она часто повернута именно к внутреннему опыту человека и основывается на особом умении художников этот опыт описать и осмыслить. (Есть тут, правда, реальная трудность: сознание человека невозможно ухватить "в подлиннике", рассказ о сознании в литературе и искусстве дан уже в "переводе" на их язык.)

Специфика индивидуализированных форм бытия духовного заключается в том, что конкретные процессы сознания возникают и умирают вместе с рождением и смертью отдельных людей. Это не означает обязательной



"смерти" всех результатов деятельности сознания: сохраняются те из них, которые преобразуются во вторую, внеиндивидуальную духовную форму, а также те, которые непосредственно передаются другим людям в процессе общения.

"Микромир" бытия духовного в его индивидуализированных формах, о котором сейчас идет речь, исследуют такие, например, науки, как психология. Но он пока еще недостаточно изучен в науках о сознании и в философии. Более развиты те подходы к сознанию, которые основаны на косвенных наблюдениях за ним. Мы наблюдаем за поступками людей и по ним судим о лежащих в их основании мотивах, побуждениях, целях, идеях, замыслах.

В науках о человеческом сознании широко и в определенных пределах эффективно применяются косвенные методы изучения сознания (например, физиологические или поведенческие). Особых достижений в нашем столетии добилась наука о человеческом мозге [1]. И все же с успехами естественных наук о сознании не разрешились, а, пожалуй, усугубились те трудности, которые связаны с определением специфики сознания.

1 Подробнее об этом см. в главе "Сознание".

В проблеме специфики сознания нас в данном случае интересует один аспект - существование сознания. Несомненно, существование сознания неотделимо от деятельности мозга и нервной системы индивида, от существования его тела. Но сложность и диалектика бытия индивидуализированных форм духовного в том и состоят, что сознание и все его проявления, неотделимые от этих природно-биологических процессов, к ним принципиально несводимы.

Элементы сознания и само сознание, конечно, "локализуются" в деятельности каких-то центров мозга. Но так же верно и то, что они по самой сути своей внепространственны: ведь мысль, переживание и образ не являются ни физическими предметами, ни чисто материальными состояниями. В мозгу они тоже не даны как какие-то пространственные конфигурации. Они являются именно идеальными образованиями. Время сознания, тоже "локализуясь" в физическом времени мира, по сути своей обладает специфическими особенностями: мысль способна мгновенно, превышая все предельные физические скорости, преодолевать пространства и времена. Человек в состоянии мысленно воспроизводить времена, в которые никогда не жил. С помощью памяти человеческое сознание способно "помещать" в настоящее также и прошлое, а с помощью воображения и рассуждения - мыслить и тревожиться о будущем. Однако в человеческом сознании всегда существует только его настоящее: прошлое сознание уже кануло в поток переживаний и частично исчезло необратимо. Некоторые же прошлые переживания в трансформированном виде хранятся в человеческой психике (часто "за порогом" сознания). Время от времени прошлое сознания актуализируется, снова делается его настоящим.

Сознание человека - одновременно и его самосознание, то есть осознание человеком своего тела, своих мыслей и чувств, своего положения в обществе, отношения к другим людям, словом, себя как особой и единой личности. Интересен и очень сложен вопрос: как именно существует самосознание? Процессы самосознания могут быть выделены индивидом в потоке собственного сознания. Однако самосознание не существует отдельно от целостного потока сознания как совершенно обособленное от него. Самосознание - своеобразный центр нашего сознания. Недаром же

крупные философы (например, И. Кант) тесно связывали единство, интегрированность, а значит, уникальность человеческой личности (что фиксировалось с помощью понятия "Я") именно с единством ее самосознания. Человеческое Я и самосознание действительно неразрывны.

Некоторые философы полагают, что самосознание существует только тогда, когда (с помощью давно и хорошо отлаженных механизмов) человек явно и целенаправленно "поворачивает внимание" на самого себя, свои переживания, мысли, действия. Другие считают, что самосознание "работает" и тогда, когда мы этого не замечаем, и что любой акт сознания, в том числе и направленный на внешние предметы, невозможен без спонтанно синтезирующих наш опыт механизмов самосознания.

Говоря об индивидуализированном духовном, мы должны иметь в виду не только процессы сознания, спонтанные или целенаправленные, смутные или ясные. Индивидуализированное духовное в широком смысле слова включает и бессознательное. Если относительно существования сознания нет сомнений, то вопрос о том, существует ли бессознательное, долгое время был, а для некоторых исследователей еще и сегодня остается дискуссионным. Собственно, есть два вопроса: существует ли бессознательное? А если существует, то как именно?

На первый вопрос многие ученые и философы в наше время отвечают утвердительно. Если в начале XX века изучение бессознательного в человеческом духовном мире, в психике человека велось лишь немногими философскими и психологическими направлениями (например, фрейдизмом), то ныне оно осуществляется более широко, в том числе и в нашей стране. Специалисты считают, что бессознательное не просто существует, но и является важной стороной психической жизнедеятельности индивида, его духовной целостности.

Не имея возможности рассмотреть здесь проблему бессознательного сколько-нибудь полно, попытаемся лишь, опираясь на разъяснения специалистов, кратко ответить на вопрос: как именно существует бессознательное, в чем особенности его бытия? Первый уровень бытия бессознательного - неосозанный психический контроль человека за жизнью своего тела, координацией функций, удовлетворением некоторых наиболее простых нужд и потребностей тела. Этот контроль осуществляется автоматически (именно бессознательно). Механизмы бессознательного работают исправно. Что означает их нарушение, видно на примере ряда психических расстройств (когда, например, человек "разучается" ходить здоровыми ногами). Бессознательны (или частично бессознательны) некоторые желания и побуждения, сны, патологические душевные состояния (фобии, паранойя и т.д.).

Второй уровень бессознательного - это процессы и состояния, сходные с сознанием человека в период бодрствования, но до поры до времени остающиеся неосозанными, хотя в принципе они могут перемещаться в поле сознания. Когда мы говорим: "созрела мысль", "мне подумалось", то, по существу, фиксируем рождение мысли, образа в недрах бессознательного и последующее осознание их. Сюда относятся и переживания, которые "вытеснены" из сознания во имя его защиты от слишком большого объема информации, от болезненных, тревожных впечатлений и т.д.

Третий уровень бессознательного находит проявление в некоторых процессах художественной, научной, философской и иной интуиции, в вызревающих в душе человека высших побуждениях духа. В этих процессах

бессознательное тесно переплетено с сознанием, с творческой энергией чувств и разума человека.

Противоречие и трудность в проблеме существования бессознательного состоит в том, что нам являются лишь отдельные фрагменты бессознательного, причем уже в виде как-то схваченных, уловленных сознанием психических процессов. И все же внимательные, прямые наблюдения за тем, как всплывают из его глубин или погружаются в него эти фрагменты (а также косвенные наблюдения психологов, психиатров, философов, писателей, например, за процессами творчества, сновидениями, психическими патологиями), позволяют обоснованно судить о существовании бессознательного и анализировать его.

Специально анализируя индивидуализированное духовное как особое бытие, философия одновременно рассматривает его в связи с бытием человека и бытием мира в целом. Каково место бытия индивидуализированного духовного в бытии мира в целом? Точно ответив на этот вопрос, можно понять пафос тех традиционных и современных учений, создатели которых (подобно Р. Декарту, И. Канту, М. Хайдеггеру, Ж. П. Сартру) подчеркивали высочайшую значимость индивидуализированного духовного и его своеобразный приоритет перед другими формами человеческого существования.

Бытие индивидуализированного духовного - важнейшая сторона бытия индивида. Повторим еще раз: если бы не существовало человеческое тело (и, значит, природа не проделала бы свою эволюцию), не существовало бы и сознание в его наличной сегодня форме. Бывает, что человек "теряет сознание", но еще живет. Однако это ситуация экстремальная. В норме человек живет, пока и поскольку существует, живет, развивается его сознание. Существование человека зависит и от существования бессознательного. Одним словом, существование индивидуализированного духовного - интегральная составляющая, без которой невозможно человеческое бытие, его диалектическое развитие.

Бытие индивидуального сознания (и бессознательного) - лишь относительно самостоятельная форма бытия. Индивидуализированное духовное не оторвано от эволюции бытия как целого. Оно не существует отдельно, обособленно и от совокупной жизнедеятельности индивидуального человеческого существа, от которой во многих отношениях зависит. У сознания индивида нет какого-то особого "места бытия", помимо тела определенного человека, его психики, духовного склада его целостной личности. И что особенно важно, индивидуализированное духовное "локализовано" в общественном человеке и по своей сущности является особой разновидностью духовного, обусловленного также бытием общества и развитием истории. Вот почему индивидуализированное и внеиндивидуальное духовное так тесно переплетены, способны "переливаться" друг в друга. Результаты деятельности сознания и вообще духовной деятельности конкретного человека могут отделяться от него самого, как бы выходить "вовне". И тогда возникает духовное второго типа - объективированное (внеиндивидуальное) духовное.

## Бытие объективированного духовного

Как известно, индивидуализированное духовное существует в виде сугубо индивидуальных, неповторимых процессов сознания и бессознательного, материализованных и "локализованных" в процессах и проявлениях работы мозга, центральной нервной системы, всего организма. Но имеются такие формы материализации духовного, которые рождаются в лоне человеческой культуры и принадлежат к внеиндивидуальным формам ее бытия. Наиболее универсальны естественные и искусственные знаково-символические формы существования, воплощения духовного.

Именно язык выступает одним из ярких примеров единства индивидуализированного и объективированного духовного. Связь языка и сознания, языка и мысли несомненна. Язык – это форма, через которую выходят вовне, объективируются отдельные результаты, процессы работы сознания. Вместе с тем буквы (звуки), слова, предложения, тексты, структуры, правила, богатые варианты развитого языка выступают и как реальность, также обособленная от сознания отдельных индивидов, поколений людей. Им эта реальность дана как особый мир, запечатленный в "памяти" человеческой культуры, в памяти человечества. Языковая память культуры, человечества – сложное единство актуальной памяти многих конкретных людей, говорящих и пишущих на данном языке, и объективно существующих памятников (письменных, а с некоторого времени – и звуковых документов). Только благодаря тому и другому обогащается, изменяется, хранится, а значит, живет, существует язык как целое.

Как и где рождаются, существуют объективированные формы бытия духовного? На примере языка можно видеть, что объективированные формы возникают и "работают" в рамках индивидуализированных форм – прежде всего в сознании (но также и в недрах бессознательного, в виде так называемого коллективного бессознательного).

К примеру, когда-то в глубокой древности человек "нашел" идею колеса. Но достаточно было создать первые колеса, опробовать их и тем самым подтвердить плодотворность идеи – одной из самых успешных в технической мысли человечества, – как идея эта сначала воплотилась, "опредметилась" в реальных колесах, а потом стала вести и свое относительно самостоятельное существование. Она воплотилась в знаниях о колесе, которые передавались через практический опыт поколений, подтверждавших и обогащавших идею. Идея колеса сначала, видимо, применялась к ограниченному кругу предметов, потом стала "работать" в великом множестве все более сложных устройств. И соответственно она включалась во все более сложные виды человеческих знаний. Так смертные люди породили бессмертную идею. Она обособилась от индивидуального процесса сознания и действия. Началась жизнь идеи.

На примере плодотворных идей можно видеть, что они, действительно, свободно и широко "шествуют" в мире человеческой жизни, если, конечно, не вносить в этот образ никакого идеалистического буквализма. "Шествуют" идеи не сами по себе, а вместе с развитием других конкретных индивидов, поколений людей, для которых идеи становятся своего рода общезначимыми принципами, правилами, схемами действия. По мере развития человека и человечества они преобразуются, иногда довольно существенно. Однако самые ценные идеи отбираются, накапливаются, в совокупности образуя духовное богатство человеческой цивилизации и культуры. Не вдаваясь в их анализ (он дается в главах,

посвященных обществу, его культуре), отметим лишь то, что характеризует особый способ бытия объективированного (внеиндивидуального) духовного.

Оно, как и индивидуализированное духовное, обязательно материализуется, причем оба вида духовного материально воплощаются, бытийствуют в словах, звуках, знаках естественного и искусственного языков. Материальные "носители" духовного – это материальные предметы и процессы (книги, чертежи и формулы, проекты, холсты и краски картин, мрамор и бронза статуй, пленки фильмов, ноты и звучание музыкальных инструментов и т.д.). Сегодня функции хранения и использования социальной памяти все чаще передаются современным машинам, что значительно повышает роль тех исследований сознания и знания, которые сконцентрированы именно вокруг объективированного духовного.

Итак, внешние воплощения идей, мыслей, ценностей (как идеальных смыслов) различны, но они обязательно имеются. В этом отношении никакие "чистые" (свободные от объективированных воплощений) идеи и ценности невозможны. Платон утверждал, будто где-то далеко-далеко, на "хребте неба" существуют, обособленно от всякой материи, идеи блага, истины, красоты и т.д. Разумеется, эта идеалистическая картина возникла не на пустом месте. Платон мистически истолковал удивительные особенности бытия объективированного духовного, во многом опираясь на вполне реальные процессы. Мы их рассмотрели на примере идеи колеса. Платон приводил другие, но сходные примеры. Ткацкий челнок, рассуждал он, может испортиться или вовсе исчезнуть. Идея же челнока (имелся в виду хорошо продуманный принцип его изготовления и работы) непреходяща в том смысле, что может служить везде и всегда, где и когда потребуется челнок изготовить.

А идея-идеал красоты? Или справедливости? Или истины? Как бы ни изменялись представления людей о красоте, благе, добре, истине, все-таки сложились обобщенные представления, критерии и нормы, регулирующие процессы художественного, нравственного, научного творчества. Такие идеи в процессе развития человечества кристаллизуются, формируя духовные сокровища общечеловеческих ценностей. Мир идей обогащается, а тем самым приобретает все большее значение относительно самостоятельное бытие. Отсюда, однако, неправомерно делать вывод об абсолютной независимости бытия духовного от бытия мира природного и человеческого. Бытие идей не просто неотделимо от бытия природы и человеческого мира, но изначально и непреложно включено в целостное бытие как таковое.

Утверждая это, ни в коей мере нельзя перечеркивать специфику бытия идей, этого наиболее яркого проявления бытия объективированного духовного. Специфика этого объективированного бытия заключается в том, что его элементы и фрагменты (идеи, идеалы, нормы, ценности, различные естественные и искусственные языки) способны сохраняться, совершенствоваться и свободно перемещаться в социальном пространстве и историческом времени. Духовная жизнь человечества, духовное богатство цивилизации и культуры, социальная жизнь – это специфическое "место бытия" объективированного духовного, чем и определяется его место в целостном бытии.

Особую роль в этой сфере играют духовно-нравственные принципы, нормы, идеалы, ценности, такие, как, скажем, красота, справедливость, истина. Они существуют в виде и индивидуализированного и объективированного духовного. В первом случае речь идет о сложном комплексе побуждений,

мотивов, целей, которые определяют духовную структуру личности, во втором случае - о воплощенных в науке, культуре, массовом сознании (их документах) идеях, идеалах, нормах, ценностях. Оба эти вида духовно-нравственного бытия играют существенную роль в развитии личности (как индивидуализированное духовное) и в совершенствовании культуры (как объективированное духовное).

Но в том-то и заключается смысл проблемы бытия, что все бытийные аспекты имеют равное значение, ибо каждый из них высвечивает бытие в целом - как неразрывное, нерасторжимое единство, как целостность.

Как уже отмечалось выше, внимание человечества и соответственно интерес философии к проблеме бытия обостряется в кризисные, переломные эпохи. А поскольку наше время - XX и наступивший XXI век - отмечено многими угрозами и опасностями, неудивительно, что вопрос о бытии целым рядом крупных мыслителей был признан самым существенным в философском "вопросании". М. Хайдеггер, автор книги "Бытие и время", подчеркивал: только человек способен вопрошать о бытии, задавать вопрос о том, в чем состоит специфика бытия человека; в этом смысле ему вверена судьба бытия. И отсюда проистекает, быть может, самая главная ответственность и высшая задача человечества.

## Глава 2

### Материя

- Понятие материи
- Современная наука о строении материи
- Движение
- Пространство и время

Бытие, как предельно общая абстракция, объединяет по признаку существования самые различные явления, предметы и процессы: природные объекты, их свойства, связи и отношения, человеческие коллективы и отдельных людей, социальные институты и социальные ценности, состояния человеческого сознания и т.д. Оно включает в себя все существующее, - бытие и есть мир, к которому мы принадлежим.

Выделив главные сферы бытия (природу, общество, сознание), мы неявно полагаем, что многообразие явлений, событий, процессов, входящих в эти сферы, объединено некоторой общей основой. Вместе с тем возникает вопрос: имеется ли нечто объединяющее между собой сами эти сферы; иначе говоря, можно ли говорить о единстве всего бесконечного разнообразия мира?

Идея такого единства приводит к представлению об общей основе всего существующего, для обозначения которой в философии была выработана категория субстанции (от лат. substantia – то, что лежит в основе). Субстанция обозначает внутреннее единство многообразия конкретных вещей, событий, явлений и процессов, посредством которых и через которые она и существует.

Учения, объяснявшие единство мира исходя из одной субстанции, относятся к философии монизма. Но само понимание субстанции при этом может быть принципиально различным: в качестве субстанции можно мыслить как материальное начало, так и идеальное (например, абсолютная идея у Гегеля и др.), а с середины – конца XIX века на роль такой субстанциальной основы мира все чаще стали выдвигать различные иррациональные динамические силы и реальности ("жизненный порыв" А. Бергсона, "воля к власти" Ф. Ницше и др.). Монизму противостоят различные дуалистические и плюралистические концепции, с примерами которых мы познакомились раньше (дуализм Р. Декарта, монадологический плюрализм Г. В. Лейбница, плюралистическая концепция прагматизма У. Джеймса и др.).

Все философские концепции, признающие важность онтологической проблематики (проблематики бытия) и разрабатывающие ее с опорой на естественные науки, рассматривают многообразие бытия под углом зрения его материального единства. С этой точки зрения мир, в котором мы живем и частью которого являемся, – это материальный мир. Он состоит из различных предметов и процессов, которые превращаются друг в друга, возникают и исчезают, отражаются в нашем сознании, существуя независимо от него. Хотя ни один из этих предметов, взятый сам по себе, не может быть отождествлен с материей, но все их многообразие, включая их связи, составляет материальную действительность. Сознание же при таком подходе понимается как особое свойство материи, присущее не всем телам во Вселенной, а только высшим формам ее организации. Структурность, движение, пространство и время предстают как неотъемлемые характеристики материи, то есть такие ее свойства, без которых материя не существует. Вместе с тем сами эти свойства не могут быть отделены от материи. Таким образом все многообразие материалистических концепций явно тяготеет к монистическому взгляду на мир, а в качестве субстанции, то есть основы мира, в них выступает понятие материи.

## 1. Понятие материи

В многовековой истории развития материалистического мировоззрения можно выделить два основных, хотя и взаимосвязанных, но все-таки достаточно четко различающихся между собой подхода к определению понятия материи. Один из них, получивший широкое распространение уже в Новое время, идет по линии определения понятия материи в контексте того, как оно относится к сознанию. Французские материалисты эпохи

Просвещения (П. Гольбах, К. А. Гельвеций и др.) выработали понимание материи как всего многообразия предметов, которые, существуя независимо от человека, доступны ему с помощью органов чувств. Как писал П. Гольбах, материя "есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства".

Другая традиция в подходе к определению материи, также получившая развернутое выражение у философов-материалистов эпохи Просвещения (но своими корнями уходящая значительно глубже - в эпоху формирования первых атомистических концепций античности), - это понимание материи именно как субстанции, основы всего существующего в мире. Такое понимание материи как субстанции не противоречит ее пониманию как реальности, доступной человеку через ощущения. Эти два внешне различных подхода к определению понятия материи на самом деле есть как бы два угла зрения на одну и ту же реальность, выделяемые с целью решения определенных мировоззренческих (материя основа всего) и гносеологических (материя постигается через ее проявления) проблем. Чтобы установить, какую методологическую роль способно играть понятие материи в развитии науки, научного познания природы, общества, человека, сознания, культуры, важно определить, каким конкретным содержанием может быть наполнено понимание материи в качестве субстанции. И здесь опять-таки следует выделить две, но теперь уже существенно различающиеся между собой традиции. Одна из них, наиболее древняя, склонна трактовать субстанциальность материи (роль материи как субстанции) в качестве именно исходного "субстрата", "материала", из которого как бы "построены" все другие тела во Вселенной. Классическим выражением такого понимания материи явился атомизм таких античных мыслителей, как Левкипп и Демокрит. С их точки зрения, все тела во Вселенной состоят как бы из "первокирпичиков", никем не создаваемых и неуничтожимых "атомов". Эта идея атомистического строения всех тел во Вселенной была затем воспринята наукой Нового времени и сыграла выдающуюся роль в ее развитии. Другая традиция в понимании субстанциальности материи (ярким представителем которой в эпоху Просвещения был Д. Дидро) ориентирована на понимание ее как бесконечно развивающегося многообразия мира в его единстве. С этой точки зрения материя как субстанция существует не "до" и не "наряду" с другими телами, явлениями, процессами и т.д., а только в самом этом многообразии конкретных явлений и только через них. И если в задачу конкретных наук входит исследование свойств конкретных же объектов мира (от элементарных частиц до метagalaktiki в целом), то в задачу философии - исследование всеобщих свойств материи, обеспечивающих единство объектов мира и, главное, делающих возможным их качественное многообразие вплоть до появления таких высших форм организации, как жизнь, разум, общество, культура, дух, ценности.

## 2. Современная наука о строении материи



- Уровни организации неживой природы
- Строение материи на биологическом и социальном уровнях

В основе современных научных представлений о строении материи лежит идея ее сложной системной организации. Любой объект материального мира может быть рассмотрен в качестве системы, то есть особой целостности, которая характеризуется наличием элементов и связей между ними.

Например, макротело можно рассматривать как определенную организацию молекул. Любая молекула тоже является системой, которая состоит из атомов и определенной связи между ними: ядра атомов, входящие в состав молекулы как одноименные (положительные) заряды, подчиняются силам электростатического отталкивания, но вокруг них образуются общие электронные оболочки, которые как бы стягивают эти ядра, не давая им разлететься в пространстве. Атом также представляет собой системное целое – состоит из ядра и электронных оболочек, расположенных на определенных расстояниях от ядра. Ядро каждого атома, в свою очередь, имеет внутреннюю структуру. В простейшем случае – у атома водорода – ядро состоит из одной частицы – протона. Ядра более сложных атомов образованы путем взаимодействия протонов и нейтронов, которые внутри ядра постоянно превращаются друг в друга и образуют особые целостности – нуклоны, частицы, которые часть времени пребывают в протонном, а часть – в нейтронном состоянии. Наконец, и протон, и нейтрон – сложные образования. В них можно выделить специфические элементы – кварки, которые взаимодействуют, обмениваясь другими частицами – глюонами (от лат. gluten – клей), как бы "склеивающими" кварки. Протоны, нейтроны и другие частицы, которые физика объединяет в группу адронов (тяжелых частиц), существуют благодаря кварк-глюонным взаимодействиям.

Изучая живую природу, мы также сталкиваемся с системной организацией материи. Сложными системами являются как клетка, так и построенные из клеток организмы; целостную систему представляет собой вся сфера жизни на Земле – биосфера, существующая благодаря взаимодействию своих частей: микроорганизмов, растительного, животного мира, человека с его преобразующей деятельностью. Биосферу можно рассматривать как целостный объект (как и атом, молекулу и т.д.), где есть определенные элементы и связи между ними.

Материальные системы всегда взаимодействуют с внешним окружением. Некоторые свойства, отношения и связи элементов в этом взаимодействии меняются, но основные связи могут сохраняться, и это является условием существования системы как целого. Сохраняющиеся связи выступают как инвариант, то есть устойчивые, не изменяющиеся при вариациях системы. Эти устойчивые связи и отношения между элементами системы образуют ее структуру. Иными словами, система – это элементы и их структура.

Любой объект материального мира уникален и нетождествен другому. Но при всей уникальности и непохожести объектов определенные их группы в своем строении обладают общими признаками. Например, существует очень большое разнообразие атомов, но все они устроены по одному типу – в атоме должно быть ядро и электронная оболочка. Огромное многообразие молекул – от простейшей молекулы водорода до сложных молекул белков – имеет общие структурные признаки: ядра атомов, образующих молекулу, стянуты общими электронными оболочками. Можно обнаружить общие признаки строения у различных макротел, у клеток, из которых построены живые организмы, и т.д. Наличие общих признаков организации позволяет объединить различные объекты в классы материальных систем. Эти классы часто называют уровнями организации материи или видами материи.

Все виды материи связаны между собой генетически, то есть каждый из них развивается из другого. Строение материи можно представить как определенную иерархию этих уровней (см. схему).

#### Уровни организации неживой природы

Согласно современным научным взглядам, глубинные структуры материального мира представлены объектами элементарного уровня. Это прежде всего элементарные частицы. За исключением электрона, исследования которого начались еще в XIX веке, все остальные были обнаружены в XX столетии. Их свойства оказались весьма необычными, резко отличающимися от свойств макротел, с которыми мы сталкиваемся в повседневном опыте. Все элементарные частицы обладают одновременно и корпускулярными, и волновыми свойствами, а закономерности их движения, изучаемые квантовой физикой, отличаются от закономерностей движения макротел, описанных в классической физике.

До открытия элементарных частиц и их взаимодействий наука разграничивала два вида материи - вещество и поле.

Еще в конце XIX-начале XX века поле определяли как непрерывную материальную среду, а вещество - как прерывное, состоящее из дискретных частиц. Однако развитие квантовой физики выявило относительность разграничительных линий между веществом и полем. Только на макроуровне, когда можно не принимать во внимание квантовые свойства полей, их можно считать непрерывными средами. Но на микроуровне поля предстают как состоящие из квантов, которые можно рассматривать в качестве частиц, обладающих одновременно и корпускулярными, и волновыми характеристиками. Например, электромагнитное поле можно представить как систему фотонов, а гравитационное поле - как систему гравитонов - гипотетических частиц, которые предсказывает квантовая теория. В то же время и частицы вещества - электроны и позитроны, мезоны и другие - уже в целом ряде задач физика рассматривает как кванты соответствующих полей (электронно-позитронного, мезонного и т.п.).

Элементарные частицы участвуют в четырех типах взаимодействия - сильном, слабом, электромагнитном и гравитационном. Только два последних типа взаимодействий проявляют себя на любых сколь угодно больших расстояниях, и поэтому им подчинены процессы не только микромира, но и макротел, планет, звезд и галактик (макро- и мегамир). Что же касается сильных и слабых взаимодействий, то они характерны только для процессов микромира. Одним из самых удивительных открытий последней трети XX века было обнаружение того, что электромагнитные и слабые взаимодействия представляют собой стороны, различные проявления единой сущности - электрослабого взаимодействия.

Элементарные частицы можно классифицировать по типам взаимодействия. Адроны (тяжелые частицы - протоны, нейтроны, мезоны и др.) участвуют

во всех взаимодействиях. Лептоны (от греч. leptos - легкий; например, электрон, нейтрино и др.) не участвуют в сильных взаимодействиях, а только в электрослабых и гравитационных. Гипотетические гравитоны выступают носителями только гравитационных сил. В сильных взаимодействиях многие адроны неразличимы, они как бы на одно лицо. Например, неотличимы друг от друга нуклоны - нейтроны и протоны, все П-мезоны (Пи-мезоны) выступают как одна частица. Но когда включаются электромагнитные силы, то нуклоны расщепляются на две составляющие, а П-мезоны на три ( $P^0$ ,  $P^+$ ,  $P^-$ ). Подобное расщепление позволяет рассматривать частицы как проявления некоторой глубинной структуры. Поиск таких структур составляет главную цель современной физики. На этом пути наука стремится обнаружить те глубинные свойства и состояния материи, которые в конечном счете определяют эволюцию Вселенной, особенности взаимодействия и развития ее объектов.

Первым большим успехом на этом пути было открытие кварковой структуры адронов. Кварки оказались весьма экзотическими объектами не только потому, что у них дробный электрический заряд ( $1/3$  или  $2/3$  от заряда электрона, принимаемого за 1). Само взаимодействие кварков, осуществляемое благодаря обмену глюонами, таково, что увеличение расстояния между кварками внутри адронов приводит к резкому возрастанию связывающих их сил. Поэтому в отличие от ранее известных элементарных частиц (протонов, нейтронов, электронов и др.) кварки пока не обнаружены в свободном состоянии. Они оказываются как бы запертыми внутри адронов. Но в эксперименте их можно прозондировать: при столкновении частиц больших энергий внутри адронов обнаруживается несколько своеобразных центров, на которых происходит рассеяние частиц и которые физика отождествляет с кварками.

Кварки и лептоны выступают в качестве базисных объектов в системе элементарных частиц. Они являются главным строительным материалом для вещества нашего мира, поскольку ядра атомов существуют благодаря взаимодействию кварков, а формирование электронных оболочек вокруг ядра приводит к образованию атомов.

Современная физика пока еще не создала единой теории элементарных частиц, на пути к ней сделаны лишь первые, но существенные шаги. Выявление общих глубинных структур частиц, участвующих в сильных взаимодействиях, и установление единства слабого и электромагнитного взаимодействий стимулировали разработку идеи объединения сильных, электрослабых и гравитационных взаимодействий в рамках единой теории. Иными словами, речь уже идет об исследовании субэлементарного уровня организации материи, о выяснении единой природы всех элементарных частиц. По-видимому, именно в закономерностях этого уровня скрыты основные тайны нашей Вселенной, предопределившие особенности ее эволюции. Вообще для современной науки характерно, что чем глубже она проникает в микромир, тем больше возможностей открывается для понимания крупномасштабной структуры Вселенной. Последняя не является вечной и неизменной, а представляет собой результат развития материи, своеобразную реализацию тех потенциальных возможностей, которые были заложены в глубинах микромира.

Элементарный уровень организации материи включает наряду с элементарными частицами еще и такой необычный физический объект, как вакуум. Физический вакуум - не пустота, а особое состояние материи. В вакуум погружены все частицы и все физические тела. В нем постоянно происходят сложные процессы, связанные с непрерывным появлением и исчезновением так называемых "виртуальных частиц".

Виртуальные частицы - это своеобразные потенции соответствующих типов элементарных частиц, их "вакуумные корни", частицы, готовые к рождению, но не рождающиеся, возникающие и исчезающие в очень короткие промежутки времени. При определенных условиях они могут вырваться из вакуума, превращаясь в "нормальные" элементарные частицы, которые живут относительно независимо от породившей их среды и могут взаимодействовать с ней.

Первые шаги по пути исследования субэлементарного уровня материи привели к принципиально новым идеям о качественном многообразии вакуума. Выяснилось, что физический вакуум способен скачком перестраивать свою структуру. Такие переходы из одного состояния к другому, связанные с резким изменением характеристик системы, в физике называют фазовыми (известным их примером служат переходы воды в пар и лед). Физический вакуум тоже оказался способным к фазовым скачкам.

Эти новые идеи современной физики микромира послужили опорой необычных представлений о развитии нашей астрономической Вселенной, о ее возникновении путем взрыва, связанного с массовым рождением элементарных частиц в результате одного из фазовых переходов вакуума. Взаимодействие объектов субэлементарного уровня и возникающих на их основе элементарных частиц служит фундаментом для образования более сложных материальных систем. Из элементарных частиц строятся атомы, которые являются качественно специфическим видом материи.

Элементарные частицы, ядра атомов, ионы (атомы, потерявшие часть электронов на электронных оболочках) могут образовать особое состояние материи, подобие газа, которое называется плазмой. Огромные плазменные тела, стянутые электромагнитными, гравитационными полями, образуют звезды, представляющие особый уровень организации материи. В их недрах протекают ядерные реакции, в ходе которых одни частицы превращаются в другие, и за счет этого звезды постоянно излучают энергию.

Звезды выступают как своеобразные кузницы атомов. Благодаря протекающим в них превращениям элементарных частиц образуются ядра атомов, на периферии же и в окрестностях звезд при понижении температуры, а также вследствие выбросов вещества из звезд при их взрывах возникают атомы. В результате взаимодействия атомов формируется следующий уровень организации материи - молекулы. За молекулами следует уровень макротел (жидких, твердых, газообразных). Особый тип макротел, который можно считать специфическим видом материи, образуют планеты - тела со сложной внутренней структурой, имеющие ядро, литосферу, а в ряде случаев атмосферу и гидросферу. Звезды и планеты составляют планетные системы.

Огромные скопления звезд, планетных систем, межзвездной пыли и газа, взаимодействующих между собой, образуют особые объекты, которые называют галактиками. Земля принадлежит к одной из таких галактик, которая представляет собой гигантскую эллипсоидную спиралеобразную систему. Основная масса звезд, относящихся к нашей галактике, сосредоточена в диске размером 100 тыс. световых лет по диаметру и толщиной в 1500 световых лет (напомним, что скорость света около 300 тыс. км/с). Наше Солнце находится на окраине галактики и вращается вокруг ее ядра, делая полный оборот за 200 млн лет (так называемый галактический год).

Ядро галактики, состоящее из очень плотного скопления звезд, разогретого межзвездного газа и пыли, а возможно, и включающее

гипотетические сверхплотные тела, мы непосредственно наблюдать не можем. Солнце движется в настоящее время в той части галактического пространства, где ядро закрыто от Земли обширной пылевой туманностью. Через несколько миллионов лет Земля выйдет из-за этого "экрана", и тогда она будет подвержена излучениям, идущим от ядра. Сейчас ядро нашей галактики спокойное; оно излучает постоянный поток энергии. Но в принципе ядра галактик могут быть и активными, способными к выбросам за короткий промежуток времени (за несколько месяцев и даже недель) чрезвычайно больших количеств энергии. Не исключено, что ядро нашей галактики через определенные (хотя и весьма длительные) промежутки времени тоже может проявлять взрывную активность. Возможно, что если бы в периоды взрывных процессов Земля не была экранирована пылевыми туманностями, а была открыта, то излучения ядра влияли бы на состояние и развитие жизни на ней. Важно осознавать, что и земная жизнь, и человечество как ее часть зависят от организации космоса. Поэтому знание принципов его организации необходимо для понимания и происхождения земной жизни и наших взаимодействий с природой.

Галактики разных типов образуют скопления - системы галактик, которые представляют собой особые объекты, обладающие свойствами целостности. Если, несмотря на огромные расстояния между галактиками (в десятки, сотни миллионов и более световых лет), провести аналогию между молекулами макротела и галактиками в скоплениях, то оказывается: такие скопления можно уподобить весьма вязкой среде.

Наконец, кроме скопления галактик есть еще более высокий уровень организации материи - Метагалактика, представляющая собой систему взаимодействующих скоплений галактик. При этом они взаимодействуют так, что удаляются друг от друга с очень большими скоростями. И чем дальше отстоят они друг от друга, тем больше скорость их взаимного разбегания. Этот процесс называется расширением Метагалактики и представляет ее особое системное свойство, определяющее ее бытие. Расширение Метагалактики началось с момента ее возникновения. Согласно представлениям современной космологии, Метагалактика возникла примерно 20 млрд лет назад в результате Большого Взрыва. Сам этот взрыв наука связывает с перестройками структуры физического вакуума, с его фазовыми переходами от одного состояния к другому, которые сопровождались выделением огромных энергий. Так что рождение нашей Вселенной (Метагалактики) - не акт ее творения из ничего (как это пытаются трактовать современные теологи), а результат развития, качественных преобразований одного состояния материи в другое.

Современная наука допускает возможность возникновения и сосуществования множества миров, подобных нашей Метагалактике и называемых внеметагалактическими объектами. Их сложные взаимоотношения образуют многоярусную Большую Вселенную - материальный мир с бесконечным разнообразием форм и видов материи. Причем не во всех этих мирах возможно то многообразие видов материи, которое возникает в истории нашей Метагалактики.

На определенном этапе развития Метагалактики, в рамках некоторых планетных систем, создаются условия для формирования из молекул неживой природы материальных носителей жизни. Как и неживая природа, жизнь имеет ряд уровней своей материальной организации. Можно выделить: системы доклеточного уровня - нуклеиновые кислоты (ДНК и РНК) и белки; клетки как особый уровень биоорганизации, самостоятельно существующей в виде одноклеточных организмов; многоклеточные организмы (растения, животные). Особые уровни организации живой материи образуют надорганизменные структуры. К ним относятся прежде всего популяции - сообщества особей одного вида, которые связаны между собой общим генофондом, скрещиваются и воспроизводят себя в потомстве.

Любая популяция представляет собой особую системную целостность. Стая волков в лесу, стая рыб в озере, муравейник, группы размножающихся растений одного вида (например, разрастающийся кустарник) - все это популяции. Целостность популяции регулирует поведение и размножение отдельных входящих в нее организмов. Когда, скажем, биомасса стаи саранчи превышает определенный предел, учащаются соприкосновения отдельных особей в стае и включаются механизмы, тормозящие программы их размножения. При увеличении числа пчел в улье популяция начинает делиться (роение пчел). У популяций многих животных существуют сложные системы сигналов, которые определяют поведение одной особи по отношению к другой, включают определенные программы этого поведения и тем самым регулируют отношения особей в рамках соответствующего сообщества. Это могут быть звуковые сигналы, запахи, позы и т.д.

Кроме популяций к надорганизменным уровням организации живой материи относятся виды и биоценозы. Последние образуются в результате взаимодействия некоторого множества популяций между собой и с окружающей средой. В целостной системе биоценоза эти популяции связаны так, что продукты жизнедеятельности одних становятся условиями жизни других. Так, лес - это биоценоз, в котором популяции живущих в нем животных, а также растений, грибов, лишайников, микроорганизмов взаимодействуют между собой, образуя целостную систему. Благодаря такому взаимодействию, сложным обменным процессам между продуктами жизнедеятельности разных популяций создаются условия для их совместного существования. Многие популяции могут жить только в рамках определенного биоценоза.

Наконец, взаимодействие биоценозов образует глобальную систему жизни - биосферу. В этой целостной системе различные биоценозы взаимодействуют не только между собой, но и с воздушной оболочкой, через которую идет теплообмен Земли с космическим пространством, с водной средой, с горными породами. При нарушении этих взаимодействий меняется вся сфера жизни на Земле. Для того чтобы поддерживалось ее динамическое равновесие, необходимо не только воспроизводство определенных условий обитания различных организмов, популяций, биоценозов, но и некоторый уровень их разнообразия. При уменьшении этого разнообразия ниже определенного уровня вся биосфера начинает вырождаться.

Люди являются частью сферы жизни на Земле. Благодаря постоянно увеличивающемуся производственному воздействию на окружающую среду они могут внести и (чем дальше, тем больше) вносят возмущения в динамику биосферы. На современном этапе эти возмущения становятся столь существенными, что начинают грозить необратимым вырождением биосферы. Знание ее законов, понимание своего места в ее динамике является ныне

одним из условий самого человеческого существования и поэтому обретает огромную мировоззренческую ценность.

Развитие биосферы, связанное с появлением в ней все новых уровней организации, является результатом ее функционирования и эволюции как целого в рамках еще более широкой целостности - развивающейся Вселенной (Метагалактики). И подобно тому как в неживой природе формирование каждого нового уровня материальных систем обусловлено целым Метагалактики, так и дифференциация биосферы на качественно специфические уровни организации живой материи обусловлена ее развитием как сложной развивающейся системы. На определенном этапе развития в биосфере возникают особые популяции живых существ, которые благодаря развивающейся орудийной деятельности трансформируют биологические формы своего существования в социальную жизнь. В рамках биосферы начинает развиваться особый тип материальной системы - человеческое общество. Здесь тоже возникают особые подструктуры - семья, классы, нация и другие, причем многие из этих подструктур исторически изменчивы, существуют только на определенных этапах человеческой истории и преобразуются в новые подструктуры усложняющегося разнообразия человеческой общественной жизни.

Как особый уровень организации материи, человеческое общество существует благодаря деятельности людей и включает в качестве обязательного условия своего функционирования и развития их духовную жизнь. Взаимодействие с окружающей природой, осуществляемое человеком в его практике, представляет собой не просто потребление вещества природы, которое преобразуется человеческой деятельностью. Само это преобразование опирается на законы развития мира и может быть представлено как реализация маловероятных для естественной природной среды линий ее развития.

Большинство предметов и процессов искусственно созданной человеком "второй природы" не могут самопроизвольно возникать в нашей Метагалактике. Природа не создала ни колеса, ни автомобиля, ни ЭВМ, хотя какие-то, иногда отдаленные, их аналоги можно обнаружить среди объектов естественной природной среды. Самосборка автомобиля или счетной машины на полупроводниках в самой природе без человека неосуществима, но как воплощение в материал природы человеческих целей, как опредмечивание человеческого духа эти объекты обретают реальное бытие. Эволюция создаваемой человеком искусственной природной среды есть особая линия развития материи, возможная только в рамках человеческого общества.

В человеческой жизнедеятельности как бы сталкиваются различные линии саморазвития материи: с одной стороны, естественная эволюция неживой и живой природы, с другой - искусственная, только в обществе реализуемая эволюция материи. Причем вторая, возникающая благодаря человеческой деятельности линия эволюции материи реализуется не только в формах развивающейся предметной среды, которую создает человек в процессе производства, но и в форме развития самого человека, который развертывает свои природные возможности, строит новые разнообразные формы общения и социальных отношений и в этом процессе изменяет самого себя.

Понимание истории человечества как особого этапа грандиозного развития материи ставит интереснейшие мировоззренческие проблемы возможности существования иных цивилизаций, путей их развития, космического будущего человечества. Эти проблемы имеют общекультурный смысл и

обсуждаются в философии. Научное мировоззрение современной эпохи расширяет масштабы понимания человеческого бытия, а развитие научной картины мира дает новый и подчас неожиданный материал для философских размышлений над вечными мировоззренческими вопросами о месте человека в мире и о будущем человечества.

### 3. Движение

- Понятие движения. Связь движения и материи
- Основные типы движения
- Формы движения материи. Их качественная специфика и взаимосвязь

#### Понятие движения. Связь движения и материи

Существование любого материального объекта возможно только благодаря взаимодействию образующих его элементов. Так, атом существует лишь постольку, поскольку осуществляется определенное взаимодействие между ядром и электронами, образующими оболочку атома; живые организмы существуют только благодаря определенному взаимодействию составляющих их молекул, клеток и органов; общество существует благодаря обмену деятельностью между людьми, взаимодействию различных подсистем социального организма.

Кроме внутреннего взаимодействия между элементами и частями происходит и взаимодействие объектов с внешним окружением. Они могут включаться в более сложные системы, становиться их элементами. Например, ядра и электроны, входящие в атом, могут стать составными частями молекул, из молекул могут строиться макротела и т.д.

Итак, структурность материи, существование в ней определенного типа материальных систем предполагает взаимодействие как внутреннее, так и внешнее по отношению к каждому выделенному объекту. Взаимодействие приводит к изменению его свойств, отношений, состояний. Все эти изменения, рассмотренные в самом общем плане, представляют собой неотъемлемую характеристику бытия материального мира. Изменение в философии обозначается понятием движения. Под движением материи нужно понимать не только механическое перемещение тел в пространстве, но и любые взаимодействия, а также изменения состояний объектов, которые вызываются этими взаимодействиями. Движение – это и взаимное превращение элементарных частиц, и расширение Метагалактики, и обмен



веществ в клетках организма, и обмен деятельностью между людьми в процессе их социальной жизни.

Материя не может существовать вне движения. Любой ее объект существует лишь благодаря тому, что в нем воспроизводятся определенные типы движения. При их уничтожении объект прекращает свое существование, переходит в другие объекты, которые, в свою очередь, характеризуются определенным набором типов и форм движения. Иначе говоря, движение внутренне присуще материи. Оно так же абсолютно, как абсолютна сама материя.

В обыденной жизни движение часто отождествляется с перемещением тел в пространстве. А так как одни тела могут перемещаться относительно поверхности Земли, а другие покоиться, то обыденное сознание противопоставляет эти два состояния - покой и движение, считая их как бы равноправными.

Однако всем, кто знаком хотя бы с общими принципами механики, ясно, что говорить о покое можно только по отношению к некоторой системе отсчета. Наш дом покоится относительно поверхности Земли, но он вращается вместе с Землей вокруг ее оси, перемещается вместе с Землей в пространстве относительно Солнца. Вместе с Землей и Солнцем он вращается вокруг центра нашей галактики, совершая движение относительно ее ядра со скоростью примерно 250 км/с. Наконец, вследствие расширения Вселенной вместе с нашей галактикой он может удаляться от других галактик. Таким образом, те предметы, которые мы называем покоящимися, на самом деле находятся в состоянии движения.

Далее, когда говорится о состоянии покоя какого-либо наблюдаемого предмета, то неявно предполагается, что предмет имеет определенную пространственную конфигурацию, сохраняет свою структуру, воспроизводит определенную организацию своих элементов. Но если посмотреть на прочно стоящий кирпичный дом в электронный микроскоп, то обнаружится, что у него нет жестких пространственных границ, что на уровне того слоя молекул кирпича, который граничит с воздухом, осуществляется постоянная диффузия, проникновение молекул воздуха в пограничный слой молекул кирпича и наоборот. Более того, как свидетельствует современная физика, между этими молекулами должен происходить обмен электронами, а в самих молекулах - движение электронов, взаимопревращение протонов в нейтроны внутри ядер и т.д. Выходит, что наблюдаемый нами дом находится в состоянии какого-то бурлящего движения, где одни частицы постоянно переходят в другие. И это можно сказать о любом объекте окружающего мира, в том числе и о нас самих, поскольку постоянно меняются не только состояния нашего духа (возникают новые ощущения, переживания, мысли), но и непрерывно происходят изменения нашего тела: через определенный промежуток времени вследствие обмена веществ молекулы нашего тела меняют свой состав.

Американский философ С. Чейз как-то сказал: когда я вижу корову, гуляющую на лугу, то это вовсе не корова, а бешеная пляска электронов. В этой метафоре заключена некоторая правильная мысль, только надо помнить, что та структура и динамика электронов, которая образует клетки, в любом живом организме воспроизводится во времени. Благодаря этому "повторению во времени" способов и видов движения, образующих предмет, он существует как качественно специфический объект, отличный от других объектов. Таким образом, понятие покоя представляет собой обозначение тех состояний движения, которые обеспечивают стабильность

предмета, сохранение его качества. Поэтому покой относителен, а движение абсолютно, оно есть неотъемлемое свойство, атрибут материи.

#### Основные типы движения

Правомерно говорить о двух основных типах движения. Первый - это движение, связанное с сохранением устойчивости предмета, его качества. В предмете всегда происходят некоторые изменения, и он никогда не бывает тождествен самому себе во времени. Но можно ли говорить об устойчивости предметов, их тождественности себе, если предметы изменчивы? Это очень древняя философская проблема. Известно изречение Гераклита: в одну и ту же реку нельзя войти дважды, ибо на входящего каждый раз текут новые воды.

Другой философ античности, Кратил, довел этот тезис до крайней степени относительности, утверждая, что и один раз нельзя войти в одну и ту же реку вследствие ее постоянной изменчивости. Кратил полагал, что текучесть вещей не позволяет их даже назвать, поскольку они в момент наименования уже становятся другими. Поэтому, считал он, выделить вещь можно, только указывая на нее пальцем. Идеи относительности в понимании существования вещей не раз воспроизводились в истории философской мысли. В философии XX века они были основополагающим принципом в так называемой общей семантике. Одним из ее представителей и был упомянутый американский философ Чейз. Его рассуждения о предметах как "бешеной пляске электронов" поясняли так называемый принцип нетождественности, согласно которому любой предмет никогда не равен самому себе. И значит, обозначение словом индивидуальных объектов невозможно.

В подобных рассуждениях мы сталкиваемся с противопоставлением вещи и процесса, устойчивости и изменчивости.

Обыденное человеческое мышление, как правило, расчленяет действительность на устойчивые вещи с жестко фиксированными границами и на процессы, которые рассматриваются как взаимодействие устойчивых вещей. Но философский анализ, опирающийся на научные данные, убеждает нас в том, что любая вещь есть тоже процесс. Когда даже о таких простых предметах, как стол, стул, дом, говорится, что они сохраняют свое качество, тождественны себе, то это не значит, что в них не происходят многообразные изменения. Ни положение электронов относительно ядер в молекулах древесины, из которой сделан стол, ни состояния протонов и нейтронов в ядрах не являются одними и теми же. Даже тогда, когда стол освещают солнечные лучи, в нем происходят изменения: фотоны, падающие на поверхность стола, выбивают электроны (так называемое явление фотоэффекта). Однако при всех подобных изменениях сохраняется, воспроизводится некоторый набор признаков, который позволяет говорить о столе как об определенном предмете, отличном от других предметов.

Итак, первый тип движения - это движение, когда сохраняется качество предмета. Но кроме него существует еще один тип движения, связанный с

переходом от одного качества к другому, с изменением качественного состояния предмета. Это может быть разрушение предмета, распад его на составляющие элементы, которые представляют собой особые качества, возникающие в результате преобразования исходного предмета. Но может быть и более сложный процесс, когда благодаря взаимодействию объекты образуют новый объект.

В практике мы постоянно сталкиваемся с этими процессами. В ходе развития производства человечество научается синтезировать из материалов природы все более и более сложные системы. Сквозь призму наших практических взаимодействий с миром можно рассматривать и процессы, происходящие независимо от нас в самой природе. Здесь имеются процессы, связанные с такими качественными преобразованиями, когда происходит усложнение предметов, появление более сложных состояний объекта из более простых. Процессы, связанные с преобразованием качества предметов, с появлением новых качественных состояний, которые как бы разворачивают потенциальные возможности, скрытые и неразвернутые в предшествующих качественных состояниях, характеризуются как развитие. Процесс развития - это всегда переход одного качества в другое, направленное формирование новых систем, новых типов организации, которые рождаются из предшествующих им систем. При этом можно выделить две разновидности процессов развития. Первая разновидность - это процессы качественных превращений, не выходящие за рамки соответствующего вида материи, определенного уровня ее организации. Вторая - процессы перехода от одного уровня к другому. В неживой природе ярким примером первой разновидности развития может служить эволюция звезд.

С точки зрения данных современной физики и астрофизики любая звезда, в том числе и наше Солнце, проходит несколько стадий своей эволюции. Характер этих стадий зависит от начальной массы звезд. Солнце - это рядовая звезда, принадлежащая к спектральному классу желтых звезд с температурой около 6 тыс. градусов по Цельсию. В недрах Солнца температура достигает нескольких миллионов градусов, а давление - миллионов атмосфер. В этих условиях протекают процессы термоядерного синтеза, в ходе которого водород превращается в гелий. Излучаемая из недр Солнца энергия - результат такого синтеза. На этом "горючем" Солнце существует уже более 5 млрд лет и будет существовать примерно еще 10 млрд лет. За это время в его центре будет постепенно выгорать водород и накапливаться ядра атома гелия. Затем наступит момент, когда начнется сжатие центральной области Солнца, резко возрастут давление и температура, в результате чего станет возможным новый тип ядерных реакций - превращение гелия в углерод. В этот момент значительно возросшее излучение из недр Солнца станет как бы распирает его оболочку, и, распухая, Солнце превратится в красный гигант с температурой поверхностных слоев около 3-4 тыс. градусов и размерами, превышающими расстояние от Солнца до Земли. Далее, со временем произойдет сброс и остывание водородной оболочки, возникнет газовопылевая туманность, в центре которой окажется небольшая плотная звезда - белый карлик - с температурой поверхности в десятки тысяч градусов. Постепенно остывая, она превратится в красный карлик, а затем в "черный" карлик - мертвую холодную звезду с очень большой плотностью, в миллионы раз превышающей плотность воды, и размерами меньшими, чем размеры земного шара.

Большинство звезд проходит эту цепь превращений. Причем, если начальная масса звезды значительно больше солнечной, она может закончить свою эволюцию взрывом сверхновой и образованием остатка, в

котором большая плотность вещества приведет к резкому возрастанию поля тяготения. При массе остатка, сравнимой с солнечной, возможно такое возрастание плотности под действием поля тяготения, при котором электроны будут вдавлены в протоны и возникнет очень маленькая звезда, всего в несколько десятков километров в диаметре, состоящая из нейтронов. Плотность вещества нейтронной звезды будет сравнима с плотностью атомного ядра. Такие звезды уже обнаружены (это так называемые пульсары). Если же в процессе взрывных сбрасываний вещества и исчерпания термоядерного горючего масса остатка звезды окажется более 2,5 солнечной массы, то ее дальнейшее уплотнение и возрастание вследствие этого поля тяготения могут привести к гравитационному коллапсированию звезды и образованию так называемой черной дыры. Вещество такой звезды будет падать к центру с возрастающей скоростью, но не превышающей скорость света. При околосветовых скоростях падения согласно теории относительности происходит замедление времени. Поэтому для внешнего наблюдателя время падения вещества к центру черной дыры будет постоянно увеличиваться по мере возрастания скорости падения, что обеспечивает стабильность черных дыр. Все эти экзотические превращения звезд являются примером развития в рамках уже сформировавшегося уровня организации материи в неживой природе.

В рамках биологической материи также можно обнаружить рассматриваемый тип. Пример тому - формирование новых видов животных и растительных организмов, последовательные стадии развития отдельных организмов и т.д. В общественной жизни в качестве образца этой разновидности развития выступает смена различных ступеней развития общества.

Наряду с данной разновидностью развития материи можно выделить вторую разновидность, связанную с переходом от качественных состояний, характерных для одного уровня организации материи, к качественному состоянию другого уровня ее организации. Формирование из элементарных частиц атомов и молекул, переход от неорганической природы к биологическим уровням организации, становление человека и его общественной жизни - все это примеры развития, сопровождающиеся усложнением уровней организации материи, появлением новых уровней организации, новых видов материи.

Формы движения материи. Их качественная специфика и взаимосвязь

Соответственно иерархии форм материи существуют качественно разнообразные формы ее движения. Открывая новые уровни организации материи, наука соответственно обнаруживает и новые формы движения.

Прежде всего формы движения можно разбить на три блока соответственно трем важнейшим этапам развития материи и трем возникшим в этом развитии сферам материального мира: неживой природе, живой природе, обществу. Неживую природу характеризует взаимосвязь физической и химической форм движения, живую - биологическая, а общество - социальная форма движения. Наиболее значительные изменения в связи с развитием науки были выявлены в соотношении механической, физической и

химической форм движения. Наука XX века открыла новые формы физического движения, неизвестные в XIX столетии: процессы микромира, связанные с превращениями элементарных частиц и взаимодействиями субэлементарного уровня; процессы мега-мира - галактические взаимодействия и расширение Метагалактики. По-новому поставлена и проблема взаимоотношения физической и химической форм движения: химическая форма движения, с одной стороны, возникает из взаимодействий микромира, а с другой - является условием появления таких форм, как молекулярно-физическое движение. Она как бы обеспечивает переход от физики микромира к макрофизическим процессам.

В новом свете предстала также проблема соотношения механического и физического движения. Раньше механические процессы рассматривались как генетическая основа физической формы движения. Наука XX века изменила эти представления. Она не только отказалась от концепции мирового эфира как механической среды, свойствами которой объясняются электромагнитные взаимодействия, но и вообще перестала рассматривать механическое движение как фундамент всех физических процессов. Скорее наоборот, механическое движение тел обуславливается глубинными процессами взаимопревращения элементарных частиц, сложными переплетениями сильных, слабых, электромагнитных и гравитационных взаимодействий. Механическое движение не связано с каким-либо отдельно взятым структурным уровнем организации материи. Это скорее аспект, который срез, характеризующий взаимодействие нескольких таких уровней. Причем надо различать квантовомеханическое движение, характеризующее взаимодействие элементарных частиц и атомов, и макромеханическое движение макротел.

Современная наука внесла много нового и в понимание природы биологического движения. Были уточнены представления о ее первичных материальных носителях (кроме белковых молекул в качестве молекулярного носителя жизни были выделены ДНК и РНК). Сложилось представление о целостности биосферы как условия дифференциации и развертывания всех уровней организации живой материи и соответственно формирования различных подвидов биологической формы движения.

Будущий прогресс науки приведет, бесспорно, к открытию новых форм как материи, так и движения, уточнит и разовьет современные представления. Но уже сейчас можно прийти к выводу, что высшие формы движения материи нельзя свести, редуцировать целиком и полностью к низшим формам, скажем, нельзя описать биологические процессы, исходя только из физико-химических свойств, не учитывая качественную особенность биологического уровня организации, игнорируя процессы биоэволюции, естественного отбора и т.д. Точно так же развитие человеческого общества невозможно понять, опираясь только на биологические закономерности, не принимая во внимание особенности социального развития.

Сведение сложных форм движения к простейшим называется механицизмом. Последний может выступать не только в форме сведения социальных, биологических, химических процессов к механическому движению и его законам, но и в более тонких формах. Попытки объяснить биологические процессы только из закономерностей физико-химического взаимодействия, а социальные процессы только из особенностей биологического развития человека - тоже разновидности механицизма.

Но, критикуя механицизм и его различные проявления, нельзя забывать и об органической связи между различными уровнями организации материи, о

том, что каждая высшая форма рождается из низшей и поэтому ее нельзя понять, если игнорировать эти ее генетические связи с низшей формой. Игнорирование генетических связей между качественно различными формами движения может привести к серьезному искажению истины при научном исследовании тех или иных объектов материальной действительности. Например, противопоставление сторонниками т.д. Лысенко биологического исследования методам физико-химического анализа явлений жизни, одностороннее преувеличение специфики биологического движения послужило одним из оснований для запретов на исследования в области генетики и нанесло в свое время большую ущерб биологической науке. Те же методологические изъяны характерны для концепций, резко противопоставляющих биологические и социальные стороны человеческого бытия.

Прослеживание связей между различными формами движения материи на основе данных современной науки позволяет создать целостную картину их развития во Вселенной (Метагалактике). На его разных этапах возникают все новые уровни организации материи и соответствующие им формы движения, причем появление каждой новой формы движения связано с состоянием развивающейся Вселенной как целого. Например, сразу после Большого Взрыва 20 млрд лет назад не было ни молекул, ни атомов, а значит, и форм движения, присущих этим уровням организации материи. Химическая и молекулярно-физическая формы движения возникли на определенном этапе эволюции Вселенной. Точно так же на определенном этапе космической эволюции, когда сформировались планеты, планетные системы, когда возникли условия для образования сложных молекул – носителей жизни, сложились предпосылки для возникновения биологической формы движения. В этом смысле жизнь надо рассматривать не как планетарное, а как космическое явление. Она возникает только на определенной стадии развития Метагалактики, в определенном и довольно узком временном диапазоне. В свою очередь, только пройдя длительный этап эволюции, живая природа смогла породить социально организованную форму жизни, и тогда на базе биологической формы движения возникла социальная. Временной диапазон для возникновения разума во Вселенной еще более узок, чем отрезок времени, в котором развивается жизнь.

Современная наука показывает, что наша астрономическая Вселенная, мир, в котором мы живем, по-видимому, является только одним из возможных миров. Причем оказывается, что уже в особенностях взаимодействия элементарных частиц заложены определенные предпосылки, возможности для развертывания более сложных форм движения. Существуют физические величины, так называемые мировые константы, которые определяют характер действия законов тяготения, электромагнетизма, сильных и слабых взаимодействий, управляющих превращениями элементарных частиц и образованием из них более сложных материальных систем. Эти константы удивительным образом "подогнаны" друг к другу так, что они позволяют сформироваться сложным формам движения материи из более простых. Возможно, будущая наука обнаружит корреляции между мировыми константами, рассмотрит их как систему, где один элемент обуславливает другой, но пока они считаются независимыми друг от друга. От их значения зависит характер объектов, которые могут возникнуть в процессе эволюции Вселенной. Например, константа электромагнитного взаимодействия, так называемая "постоянная тонкой структуры", – это величина, численное значение которой  $1/137$ . Если бы она была иной (допустим, несколько меньше или несколько больше), то электроны не могли бы образовывать оболочки вокруг ядра атома. Они либо падали бы на ядро и сливались с протонами, образуя нейтроны, как бы вдавливаясь в ядра атомов, либо вообще не удерживались бы на электронных

оболочках. Это значит, что в таком мире, где указанная константа имела бы другое численное значение, не было бы атомов и молекул. В таком мире невозможны ни жизнь, ни человек. Точно так же если константа, которая определяет сильное взаимодействие, так называемый барионный заряд, была бы меньше известного значения, то протоны, из которых состоят ядра атомов, распадались бы за сравнительно короткое время. Тогда бы не было ядер атомов, а значит, и самих атомов, сложных молекул, жизни и человека. Оказывается, значения всех мировых констант таковы, что они в принципе позволяют в нашей Вселенной появиться химическим взаимодействиям, возникнуть жизни и человеческому обществу.

В современной космологии описанные идеи входят в содержание так называемого антропного принципа, согласно которому наш мир устроен таким образом, что он в принципе допускает возможность появления человека как закономерного итога эволюции материи. Но возможны и другие миры, с другими значениями фундаментальных мировых констант, характеризующих базисные физические взаимодействия. Современная космология допускает существование и таких миров, которые бедны, пусты, в которых есть только примитивные формы движения материи и нет высших ее форм. В этом смысле человек и человеческое общество предстают как такая организация материи и такая форма движения, которые обусловлены свойствами целого нашей Вселенной, свойствами всей Метагалактики, фундаментальными характеристиками космоса. Таким образом, социальная форма движения является космическим феноменом. И сейчас, когда большинство стран встало на путь ускорения научно-технического прогресса, когда человечество вышло в космос, оно начинает осознавать себя не просто как нечто внеположенное, противостоящее враждебному космосу, а как его органичный элемент. Возникает понимание уникальности человеческой жизни и вместе с тем – ощущение сопричастности ее всему развитию природы.

#### 4. Пространство и время

- Понятие пространства и времени
- Реляционная и субстанциальная концепции пространства и времени
- Взаимосвязь пространства-времени и движущейся материи
- Проблема размерности пространства-времени и его бесконечности
- Качественное многообразие форм пространства-времени в неживой природе
- Особенности биологического пространства-времени
- Социальное пространство и время

## Понятие пространства и времени

Для обыденно-житейских представлений пространство и время – нечто привычное, известное и даже в какой-то мере очевидное. Но если задуматься над тем, что же все-таки такое пространство и время, то возникают сложные вопросы, напряженно обсуждавшиеся в истории философии и естествознания. В настоящее время нельзя решать их без опоры на достижения современной науки, причем не только достижения естествознания, но и тех данных социальных, гуманитарных дисциплин, которые раскрывают различные аспекты пространственно-временных представлений, их роли, места в человеческой жизни и деятельности.

Зададимся вопросом, каков смысл категорий "пространство" и "время". В своей деятельности мы обнаруживаем такие особенности структурной организации мира, что части и элементы, из которых построены материальные объекты, определенным образом расположены друг относительно друга, образуют некоторые устойчивые конфигурации, что задает границы объекта по отношению к окружающей среде. Можно сказать, что каждый объект характеризуется своеобразной "упаковкой" входящих в него элементов, их расположением относительно друг друга, и это делает любые объекты протяженными. Кроме того, каждый объект занимает какое-то место среди других объектов, граничит с ними.

Все это предельно общие свойства, выражающие структурную организацию материального мира, – свойства объектов быть протяженными, занимать место среди других, граничить с другими объектами – выступают как первые, наиболее общие характеристики пространства. Если их абстрагировать из действительности, отделить от самих материальных объектов, то мы получим представление о пространстве как таковом. Именно так и складывается представление о пространстве и понятие пространства, возникающие как результат активного взаимодействия человека с внешним миром, в ходе которого выявляются перечисленные выше предельно общие особенности его структурной организации.

Понятие пространства имеет смысл лишь постольку, поскольку сама материя дифференцирована, структурирована. Если бы мир не имел сложной структуры, если бы он не расчленялся на предметы, а эти предметы, в свою очередь, не членились на элементы, связанные между собой, то понятие пространства не имело бы смысла.

Попытаемся выявить таким же образом содержание понятия времени. Материальный мир состоит не только из структурно расчлененных объектов. Эти объекты находятся в движении и развитии, они представляют собой процессы, которые разворачиваются по определенным этапам. В них можно выявить некоторые качественные состояния, некоторые стадии, сменяющие одна другую. Смена этих стадий может характеризоваться определенной повторяемостью. Одна стадия по сравнению с другой стадией может наступать быстрее или позже. Такие особенности процессов характеризуются понятием длительности. Сравнение различных длительностей может стать основой для количественных мер, выражающих скорость разворачивания процессов, их ритм и темп. Если эти характеристики абстрагировать от самих процессов и рассмотреть отношения длительностей как некоторые самостоятельные признаки процессов, то мы получаем представление о времени как таковом. Представление о времени и понятие времени имеют смысл лишь постольку, поскольку мир находится в состоянии движения и развития; если бы материя была вне движения, понятие времени не имело бы смысла.



В обыденной жизни и в практической деятельности понятие времени образуется благодаря сравнению, сопоставлению различных процессов движения. Например, мы говорим: лекция длится полтора часа. Это значит, что сложные, развертывающиеся один за другим качественно специфические процессы (текст, который излагает лектор, запись и усвоение этого текста слушателями и т.д.), взятые как единое целое, сравниваются, сопоставляются с другим процессом – колебаниями маятника часов и вызванным этими колебаниями движением часовой и минутной стрелок.

Для того чтобы произвести отсчет времени, мы всегда находим какой-то квазипериодический, то есть повторяющийся в некоторых основных чертах, процесс, который рассматриваем как эталон и с ним сопоставляем неперриодические, более сложные процессы. Периодический процесс вращения Земли вокруг своей оси делит время на сутки. Движение Земли вокруг Солнца отмеряет годы. В принципе можно ввести и более крупные единицы времени. Например, говорить о таких больших промежутках, как галактический год, – 200 млн лет, за которые Земля обращается вместе с Солнцем вокруг центра галактики. Но такая единица имеет смысл только при рассмотрении очень длительных процессов, скажем развития жизни на Земле от ее возникновения до нашего времени. Такая единица, как галактический год, может установить определенные состояния развития жизни на Земле в зависимости от положения Земли относительно ядра галактики. Важно, однако, что во всех рассмотренных случаях отсчета времени мы поступаем одним и тем же образом: сравниваем между собой качественно различные процессы движения.

Человеку свойственно и интуитивное чувство времени, не всегда им осмысливаемое. Его можно зафиксировать экспериментально. Так, в период подготовки космонавтов к полету, когда они проходят испытания в сурдокамерах (особых изолированных помещениях), проводили эксперименты по ориентации во времени без часов. Большинство испытуемых довольно точно определяли продолжительность часа (с ошибкой в 1–3 мин) и суток (с ошибкой, не превышающей полчаса).

На чем же основано интуитивное чувство времени? В нашем организме существует множество периодических процессов, которые выступают в функции часов. По ним как бы измеряется длительность внешних процессов. Оказывается, что все организмы имеют как бы встроенные внутрь себя биологические часы, в функции которых выступают различные жизненные ритмы – периодически возникающая и затухающая активность клеток и отдельных органов.

Например, известно, что в разное время суток печень, почки, легкие, сердце работают с разной интенсивностью. У них есть свои ритмы. Медики отмечают где-то между двумя и четырьмя часами ночи наибольшую активность печени, очищающей организм от всяких ядовитых отходов, а в четыре часа ночи ритмы организма таковы, что активность всех органов снижается. Кстати, это самые неприятные часы для больного организма; не случайно в это время наблюдается наибольшее число смертей.

Мозг человека также обладает определенными ритмами активности. Существуют так называемые альфа-ритмы, которые характеризуют активность мозга, – это тоже своеобразные биологические часы. Творец кибернетики Норберт Винер высказывал гипотезу, что именно "тиканье" этих часов составляет основу интуиции времени. Пока точно неизвестно, какие именно типы часов играют главную роль в интуиции времени. Высказывается гипотеза, что у высших животных и человека мозг

объединяет в единый сложный часовой механизм самые разные ритмы работы органов.

Весьма интересна и другая гипотеза, которая связывает чувство времени с состоянием обмена веществ. Высказывается предположение, что, поскольку в связи со старением интенсивность обмена веществ уменьшается, замедляется ход нашего внутреннего биологического "часового механизма". В молодости он "тикает" быстрее, чем в старости, а значит, с возрастом наши внутренние "секунды" как бы растягиваются. А поскольку с ними сопоставляются все внешние события, то возникает ощущение ускорения внешнего времени.

"Биологические часы", то есть периодические ритмические циклы, есть у любого организма. Они есть и у животных, и у растений. С их помощью организм приспосабливается к внешней среде, к ее ритмам: смене дня и ночи, времен года. Чувство времени развивается в процессе этого приспособления. Важно, однако, что в основе этого чувства лежит примерно тот же принцип, какой лежит и в основе образования понятия времени, - это сравнение, сопоставление различных процессов движения: одного, функционирующего как эталон, и другого, сравниваемого с этим эталоном.

#### Реляционная и субстанциальная концепции пространства и времени

Категории пространства и времени выступают как предельно общие абстракции, в которых схватывается структурная организованность и изменчивость бытия. Пространство и время - это формы бытия материи.

Форма является внутренней организацией содержания, и если в качестве содержания выступает материальный субстрат, то пространство и время будут формами, которые его организуют. Вне этих форм материя не существует. Но сами пространство и время также не существуют в отрыве от материи. Только в абстракции мы можем отделить их от материального мира.

В истории философии существовали различные концепции пространства и времени. Их можно разбить на два больших класса: концепции субстанциальные и реляционные. Субстанциальная концепция рассматривает пространство и время как особые сущности, которые существуют сами по себе, независимо от материальных объектов. Они как бы арена, на которой находятся объекты и разворачиваются процессы. Подобно тому как арена может существовать и без того, что на ней размещены определенные предметы, движутся актеры, разыгрывается какое-то представление, так и пространство и время могут существовать независимо от материальных объектов и процессов. Подобную точку зрения отстаивал, например, И. Ньютон. Встречалась она и в древней философии. Так представление древнегреческих философов-атомистов (Демокрита, Эпикура) о пустоте неявно предполагало концепцию субстанциальности пространства. В противовес субстанциальному подходу в истории философии развивалась реляционная концепция пространства и времени. Одним из наиболее ярких представителей ее был Г. В. Лейбниц, полемизировавший с И. Ньютоном по

вопросам о сущности пространства и времени. Лейбниц настаивал на том, что пространство и время – это особые отношения между объектами и процессами и вне их не существуют.

#### Взаимосвязь пространства-времени и движущейся материи

Достижения современной науки свидетельствуют о предпочтительности реляционного подхода к пониманию пространства и времени. В этом плане в первую очередь надо выделить достижения физики XX века. Создание теории относительности было тем значительным шагом в понимании природы пространства и времени, который позволяет углубить, уточнить, конкретизировать философские представления о пространстве и времени.

В чем же состоят основные выводы теории относительности по данному вопросу? Специальная теория относительности, построение которой было завершено А. Эйнштейном в 1905 году, доказала, что в реальном физическом мире пространственные и временные интервалы меняются при переходе от одной системы отсчета к другой. Система отсчета в физике – это образ реальной физической лаборатории, снабженной часами и линейками, то есть инструментарием, с помощью которого можно измерять пространственные и временные характеристики тел. Старая физика считала, что если системы отсчета движутся равномерно и прямолинейно относительно друг друга (такое движение называется инерциальным), то пространственные интервалы (расстояние между двумя близлежащими точками) и временные интервалы (длительность между двумя событиями) не меняются.

Теория относительности эти представления опровергла, вернее, показала их ограниченную применимость. Оказалось, что только тогда, когда скорости движения малы по отношению к скорости света, можно приблизительно считать, что размеры тел и ход времени остаются одними и теми же, но когда речь идет о движениях со скоростями, близкими к скорости света, то изменение пространственных и временных интервалов становится заметным. При увеличении относительной скорости движения системы отсчета пространственные интервалы сокращаются, а временные растягиваются.

Это совершенно неожиданный для здравого смысла вывод. Получается, что ракета, которая имела на старте некоторую фиксированную длину, при движении со скоростью, близкой к скорости света, должна стать короче. Вместе с тем в этой же ракете замедлились бы и ход часов, и пульс космонавта, и его мозговые ритмы, обмен веществ в клетках его тела, то есть время в такой ракете протекало бы медленнее, чем время у наблюдателя, оставшегося на месте старта. Это, конечно, противоречит нашим обыденным представлениям, которые формировались в опыте относительно малых скоростей и поэтому недостаточны для понимания процессов, которые разворачиваются с околосветовыми скоростями.

Теория относительности обнаружила еще одну существенную сторону пространственно-временных отношений материального мира. Она выявила глубокую связь между пространством и временем, показав, что в природе существует единое пространство-время, а отдельно пространство и отдельно время выступают как его своеобразные проекции, на которые оно по-разному расщепляется в зависимости от характера движения тел.

Абстрагирующая способность человеческого мышления разделяет пространство и время, полагая их отдельно друг от друга. Но для описания и понимания мира необходима их совместность, что легко установить, анализируя даже ситуации повседневной жизни. В самом деле, чтобы описать какое-либо событие, недостаточно определить только место, где оно происходило, важно еще указать время, когда оно происходило.

До создания теории относительности считалось, что объективность пространственно-временного описания гарантируется только тогда, когда при переходе от одной системы отсчета к другой сохраняются отдельно пространственные и отдельно временные интервалы. Теория относительности обобщила это положение. В зависимости от характера движения систем отсчета друг относительно друга происходят различные расщепления единого пространства-времени на отдельно пространственный и отдельно временной интервалы, но происходят таким образом, что изменение одного как бы компенсирует изменение другого. Если, например, сократился пространственный интервал, то настолько же увеличился временной, и наоборот.

Получается, что расщепление на пространство и время, которое происходит по-разному при различных скоростях движения, осуществляется так, что пространственно-временной интервал, то есть совместное пространство-время (расстояние между двумя близлежащими точками пространства и времени), всегда сохраняется, или, выражаясь научным языком, остается инвариантом. Объективность пространственно-временного события не зависит от того, из какой системы отсчета и с какой скоростью двигаясь наблюдатель его характеризует. Пространственные и временные свойства объектов порознь оказываются изменчивыми при изменении скорости движения объектов, но пространственно-временные интервалы остаются инвариантными. Тем самым специальная теория относительности раскрыла внутреннюю связь между собой пространства и времени как форм бытия материи. С другой стороны, поскольку само изменение пространственных и временных интервалов зависит от характера движения тела, то выяснилось, что пространство и время определяются состояниями движущейся материи. Они таковы, какова движущаяся материя.

Таким образом, философские выводы из специальной теории относительности свидетельствуют в пользу реляционного рассмотрения пространства и времени: хотя пространство и время объективны, их свойства зависят от характера движения материи, связаны с движущейся материей.

Идеи специальной теории относительности получили дальнейшее развитие и конкретизацию в общей теории относительности, которая была создана Эйнштейном в 1916 году. В этой теории было показано, что геометрия пространства-времени определяется характером поля тяготения, которое, в свою очередь, определено взаимным расположением тяготеющих масс. Вблизи больших тяготеющих масс происходит искривление пространства (его отклонение от евклидовой метрики) и замедление хода времени. Если мы зададим геометрию пространства-времени, то тем самым автоматически

задается характер поля тяготения, и наоборот: если задан определенный характер поля тяготения, расположения тяготеющих масс относительно друг друга, то автоматически задается характер пространства-времени. Здесь пространство, время, материя и движение оказываются органично сплавленными между собой.

#### Проблема размерности пространства-времени и его бесконечности

Пространство-время нашего мира имеет четыре измерения: три из них характеризуют пространство и одно - время. Чтобы задать положение тела в пространстве, достаточно трех координат, а временная характеристика события определяется одной координатой. Иначе говоря, пространство имеет размерность 3, а время - 1.

В истории философии и естествознания эти свойства пространства и времени не раз пытались объяснить и обосновать. Например, средневековые схоласты, опираясь на учение пифагорейцев и Аристотеля, стремились объяснить трехмерность пространства соображениями о совершенстве мира. К линии, образующей длину, может быть присоединена ширина, и тогда образуется поверхность; путем присоединения высоты получается тело, но наглядно представить переход к другим измерениям невозможно, а поэтому утверждалось, что трехмерность дает совершенство и целостность. К этому добавлялись рассуждения о священном статусе числа 3, поскольку все в мире имеет начало, середину и конец.

Г. Галилей, критически рассматривая эти "доводы", саркастически замечал, что если число 3 признано совершеннее, чем 4 или 2, то тогда трудно понять, почему, например, у животных и человека нет трех ног. Утверждения же о невозможности мыслить пространство больше, чем в трех измерениях, Галилей справедливо считал простым обобщением опыта. Тем самым было зафиксировано, что трехмерность пространства и одномерность времени должны быть поняты прежде всего как опытный факт.

Новый подход к проблеме трехмерности пространства был намечен И. Кантом, который пытался связать размерность пространства с фундаментальными особенностями движения тел. Идея Канта опережала свой век, поскольку тогда естествознание не располагало достаточными возможностями для конкретизации и развития этой идеи. Такие возможности появились только в науке XX века. Первый шаг был сделан в 20-е годы в работах австрийского физика П. Эренфеста, показавшего, что трехмерность пространства является условием существования устойчивых связанных систем, состоящих из двух тел. В пространстве более трех измерений такие системы невозможны, в нем не существовало бы замкнутых орбит планет и не могли бы образовываться планетные системы. Впоследствии этот вывод был обобщен применительно к атомам и

молекулам. Было показано, что только в трехмерном пространстве возможно образование электронных оболочек вокруг ядра, существование атомов, молекул и макротел. Таким образом, выясняется, что многообразие видов материи в нашей Метагалактике тесно связано с такой фундаментальной характеристикой пространства-времени, как его размерность  $3 + 1$ .

Учитывая современные концепции возникновения Метагалактики и гипотезы о существовании внеметагалактических объектов - других миров, возникающих в результате фазовых переходов физического вакуума, есть основание поставить вопрос: возможно ли объективное существование пространства и времени других размерностей?

Проблема многомерности пространства, правда в несколько иной постановке, имеет давнюю историю. Она активно обсуждалась еще в науке XIX века в связи с разработкой идеи многомерных пространств в математике и с применением геометрических образов многомерного пространства при решении различных научных задач. Идея многомерных пространств породила множество спекуляций. Различные мистические учения связывали бытие духов и ада с четвертым и пятым измерениями. Наука справедливо критиковала такие трактовки. Она подчеркивала, что многомерные пространства математики являются абстракцией, которая фиксирует "пространственно-подобные" отношения между реально существующими свойствами и характеристиками материальных объектов, но сами эти объекты существуют только в трехмерном пространстве.

Точка зрения, согласно которой пространства, имеющие более трех измерений, являются абстракциями, но не реально существующим пространством природы, получила довольно широкое распространение. Однако сейчас она требует корректировки. При этом, конечно, остается справедливой критика в адрес мистических концепций пространства, поскольку из того факта, что в реальном материальном мире возможно пространство-время с более высокими, чем  $3+1$ , размерностями, вовсе не следует, что в этом мире должны обитать духи, существовать ад или рай.

В современных концепциях супергравитации, где сильные, электрослабые и гравитационные взаимодействия связываются между собой и рассматриваются как своеобразные расщепления глубинного взаимодействия, в котором они первоначально неразличимы, вводится представление о десятимерном пространстве-времени. В этой модели мира размерность  $3+1$ , свойственная пространству-времени Метагалактики, рассматривается как результат развития данного пространства и времени из предшествующих ему пространственно-временных структур, характеризующих состояние физического вакуума. Эти представления о развитии Вселенной допускают предположение, что при рождении нашей Метагалактики только четыре из десяти измерений пространства-времени обрели макроскопический статус, а остальные оказались как бы свернутыми (компактифицированными) в глубинах микромира, в областях  $10^{-33}$  (в  $-33$  степени) см. Их можно обнаружить, только проникнув в эти области, но там мы столкнемся с какими-то принципиально иными мирами. Не исключено, что развитие материи порождает наряду с нашей Метагалактикой множество различных миров, которые характеризуются другими размерностями пространства-времени. В этих мирах могут принципиально отсутствовать условия для возникновения известных нам форм материи, но, возможно, возникают и неизвестные нашей Метагалактике материальные структуры.

Новейшие представления о развитии материи необходимо учитывать при рассмотрении и такой важнейшей философской проблемы, как проблема бесконечности мира в пространстве и времени.

Часто бесконечность пространства и времени рассматривается как чисто количественная характеристика. Древнегреческий философ Архит приводил следующий наглядный образ такого понимания бесконечности. Если бросить копьё по прямой, затем подойти к месту, где оно воткнулось, снова бросить копьё и повторять эту операцию, все дальше удаляясь от места первого броска, то мы нигде не натолкнемся на границу, которая не позволила бы нам вновь бросать копьё. Бесконечно удаляясь от места первого броска, мы никогда не вернемся в исходную точку. Понимание бесконечности пространства как беспредельного прибавления все новых единиц расстояния дополняется трактовкой бесконечности времени как беспредельного прибавления единиц длительности. Математическим образом такой бесконечности служит бесконечный натуральный ряд чисел, когда можно неограниченно прибавлять все новые и новые единицы, получая сколь угодно большие числа и нигде не имея предельного числа.

Гегель называл такую чисто количественную бесконечность "дурной" бесконечностью, поскольку она абстрагируется от качественных скачков. Бесконечность материи в пространстве и времени нужно понимать не в чисто количественном, а в качественном смысле. Это значит, что на разных уровнях организации материи можно столкнуться с качественно различными структурами пространства и времени.

Современные космологические представления допускают, что Большая Вселенная состоит из множества миров, аналогичных нашей Метагалактике. В этих мирах могут быть принципиально иные формы пространства и времени. Происхождение же нашей Метагалактики не означало творения времени и пространства как таковых, а лишь возникновение характерных для нашего мира специфических пространственно-временных структур. Причем эти структуры, в свою очередь, развивались по мере появления все новых уровней организации материи.

Качественное многообразие форм пространства-времени в неживой природе

Идея качественного многообразия пространственно-временных структур – важный компонент концепции пространства и времени. Утверждая неразрывную связь пространства-времени с движущейся материей, эта концепция предполагает, что развитие материи и появление новых форм ее движения должно сопровождаться становлением качественно специфических форм пространства и времени. Современная наука дает большой материал для разработки и конкретизации этой идеи.

Три основные сферы материального мира – неживая природа, жизнь, общество – характеризуются специфическими пространственно-временными структурами. В свою очередь, в неживой природе, представленной возникшими в нашей Метагалактике уровнями организации материи,

существуют особенности пространства-времени в мега-, макро и микромире.

В локальных областях макромира, когда можно абстрагироваться от искривления пространства-времени вблизи больших тяготеющих масс, пространство-время характеризуется евклидовой геометрией. В масштабах галактик и Метагалактики существенную роль начинает играть кривизна пространства-времени (его отклонение от евклидовой метрики), связанная с взаимодействием тяготеющих масс. Характер кривизны пространства Метагалактики зависит от средней плотности в ней вещества и полей. Если эта плотность больше критической ( $10^{-29}$  в  $-29$  степени) г/см<sup>3</sup>), то пространство будет замкнутым, а время будет иметь несколько особых точек, в которых Метагалактика может сжиматься до сверхплотного состояния, когда ее размеры для внешнего наблюдателя становятся даже меньше размеров элементарных частиц. Наличие нескольких таких временных точек означает, что Метагалактика пульсирует, переходя от стадии расширения к стадии сжатия. Если же плотность меньше критической, то кривизна пространства будет соответствовать незамкнутой Вселенной, имеющей только одну особую временную точку, в которой происходит Большой Взрыв и далее начинается стадия неограниченного расширения.

Согласно современным научным данным, для нашей Метагалактики, скорее всего, характерен второй сценарий эволюции. Но современная космология допускает существование и других миров, внеметagalактических объектов, которые могут пульсировать, переходя от стадии расширения к стадии сжатия, сжимаясь до практически точечных размеров для внешнего наблюдателя.

Расширение нашей Метагалактики выражает особые свойства ее пространственно-временной организации. В процессе разбегания галактик их скорости возрастают по мере удаления друг от друга. При скоростях, сопоставимых со скоростью света, возникают эффекты заметного различия в характере расщепления пространства-времени на пространственную и временную составляющие.

Существует так называемый метagalактический горизонт, на котором скорости разбегания становятся равными скорости света. На горизонте время как бы останавливается. Но сам горизонт относителен. Если представить себе наблюдателя, находящегося на горизонте, то по отношению к нему Земля вместе с галактикой удаляется от него со скоростью света. Этот наблюдатель с полным правом полагал бы нас находящимися на метagalактическом горизонте, и для него наше время как бы останавливалось.

В самом начале расширения, когда плотность вещества была огромной, пространство-время имело особые свойства. В этом зародышевом состоянии наша Метагалактика была подобна микрообъекту и характеризовалась теми пространственно-временными структурами, которые присущи глубинам микромира.

Современная физика сформулировала ряд перспективных гипотез, касающихся природы этих структур. Квантовые эффекты, единство непрерывного и дискретного она распространяет и на пространство-время. По-видимому, в областях  $10^{-33}$  в  $-33$  степени) см и  $10^{-43}$  в  $-43$  степени) сек (сфера действия кванта) пространство и время становятся дискретными и дальнейшее их деление на части невозможно. Становление Метагалактики означало формирование пространства-времени макро- и мегамира из



пространственно-временных структур микромира. Точно так же, как в процессе развития появляются новые виды материи и формы ее движения, возникают и соответствующие им типы пространственно-временных структур.

#### Особенности биологического пространства-времени

Появление живой природы также было связано с формированием специфического типа ее пространственно-временной организации. Возникает особое, биологическое пространство-время, как бы вписанное во внешнее по отношению к нему пространство-время неживой природы. Особенности биологических пространственно-временных структур проявляются на разных уровнях организации живого. Пространственную организацию живых молекул характеризует асимметрия "левого" и "правого" в группировках атомов. Большинство органических молекул может существовать в двух формах, отличающихся пространственной ориентацией одних и тех же группировок атомов, причем форме с "правосторонней" группировкой соответствует зеркальная ей "левосторонняя" форма. Что же касается живых систем, то в составляющих их молекулах имеются только "левосторонние" формы.

Хотя эта особенность пространственных характеристик живых систем известна уже давно, она не получила пока общепринятого объяснения. Еще Л. Пастер считал, что асимметрия является результатом действия каких-то внешних природных факторов, к которым приспособлялась жизнь. Неравенство правизны и левизны проявляется не только на молекулярном уровне, но и на уровне организмов, выражаясь в их строении и динамике. Существует не только симметрия, но и асимметрия в строении органов, в композиции частей тела сложных организмов. Такое сочетание симметрии и асимметрии обеспечивает активно-приспособительные реакции организмов, разнообразие движений и функций, необходимое для их выживания.

В. И. Вернадский, отмечая эту особенность пространственной организации живого, подчеркивал принципиально неевклидовый характер пространственной асимметрии, свойственной живым организмам. Для трехмерного Евклидова пространства макромира, в которое вписывается живой организм, "правое" и "левое" тождественны. Отсутствие этой тождественности, резкое проявление левизны в организации живого Вернадский оценивал как свидетельство особенностей биологического пространства [1]. Он выдвигал гипотезу, согласно которой биосферу следует рассматривать как сложную композицию различных неевклидовых пространств организмов и локальных Евклидовых пространств неорганических объектов, с которыми взаимодействуют эти организмы.

1 См.: Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 270-271.

Живая материя имеет специфику не только пространственной, но и временной организации. Приспособительная активность организмов во

многим связана с формированием в процессе эволюции внутри них своеобразных моделей временной организации внешних процессов. Такие модели являются уже известными нам биологическими часами. "Тиканье" таких часов означает запуск и отключение внутри организма цепей химических реакций, которые обеспечивают его приспособление к определенному ритмическому чередованию факторов внешней среды, связанному со сменой дня и ночи, времен года и т.д. Система таких химических реакций предвосхищает наступление определенных состояний внешней среды, обеспечивает готовность организма к целесообразному функционированию в условиях, которые должны с определенной вероятностью наступить в будущем. Во внутреннем времени организма, в ритмах его биологических часов внешнее время как бы сжимается, а затем происходит активный перенос на будущее этих "спрессованных" ритмов протекшего внешнего времени. Живой организм путем иерархической организации системы биологических часов (от клетки до работы отдельных органов и системы органов) запускает такие реакции, которые обеспечат его приспособление к будущим событиям. Он как бы обгоняет время. Спрессовывая прошлое в своей внутренней пространственно-временной организации, он живет и настоящим и будущим одновременно.

#### Социальное пространство и время

Пространственные структуры, характеризующие общественную жизнь, не сводятся ни к пространству неживой природы, ни к биологическому пространству. Здесь возникает и исторически развивается особый тип пространственных отношений, в котором воспроизводится и развивается человек как общественное существо. Социальное пространство, вписанное в пространство биосферы и космоса, обладает особым человеческим смыслом. Оно функционально расчленено на ряд подпространств, характер которых и их взаимосвязь исторически меняются по мере развития общества.

Уже на ранних стадиях человеческой истории формируются особые пространственные сферы жизнедеятельности, значимые для человека. Функционально выделены из окружающей среды пространство непосредственного обитания (жилище и поселение), территория вокруг него, включающая особые зоны хозяйственных циклов. У племен, ведущих охотничье-собираТЕЛЬский образ жизни, эти зоны создаются в зависимости от циклов восстановления полезных растений и животных в той экосистеме, в которую включено племя. С возникновением древних земледельческих обществ особое значение приобретают зоны плодородных земель. Например, для жителей Древнего Египта зона по берегам Нила была особым пространством, имевшим решающее значение для судеб этой цивилизации.

Освоенное человеком, "очеловеченное", и неосвоенное пространство природы с точки зрения природных свойств не различаются. Но в социальном плане их различие существенно. Оно определено отношениями человека к миру, исторически складывающимися особенностями воспроизводства способов человеческой деятельности и поведения.

Специфические черты и характеристики социального пространства отражаются, хотя и не всегда адекватно, в мировоззрении человека соответствующей исторической эпохи. Например, в древних мифах ясно прослеживается представление о качественном различии частей пространства, противопоставление упорядоченного пространства человеческого бытия остальному пространству, в котором действуют недобрые и непонятные человеку силы. В этих представлениях в фантастической форме отражалось реальное различие между "очеловеченным" пространством и пространством природы, остающимся вне сферы человеческой деятельности.

Так, в космологии древних египтян различаются, с одной стороны, пространство, заполненное водами Хаоса, а с другой – созданное богом Солнца упорядоченное пространство Земли. Началом его считался первобытный холмик суши, который бог Солнца создал в водах Хаоса и на котором он мог стоять. Все эти образы корнями уходили в общественную практику древнеегипетской цивилизации. Участки суши, пригодные для земледелия, были расположены по берегам Нила. Они каждый раз уходили под воду во время наводнения, а когда вода спадала, обнажались сначала в виде небольших холмиков, оплодотворенные речным илом. Такое ежегодное "рождение" оплодотворенных участков земли – основы жизни всей древней земледельческой цивилизации – воспринималось как своеобразное таинство мира, что нашло свое выражение в мировоззренческих образах пространства. Все, что было значимо и свято для древнего египтянина (места храмов, усыпальницы фараонов), ассоциировалось с пространством первичного холма суши и рассматривалось как особые места, единящие этому первому холму.

В представлениях древнего египтянина освоенное им пространство по берегам Нила было центром Вселенной, а течение Нила с юга на север задавало главное направление в пространстве. Египетское слово "идти на север" означало то же, что "идти по течению". Когда египтянин встречал другую реку, например Евфрат, которая течет на юг, он говорил: "Это перевернутая вода, которая течет вниз по течению, двигаясь вверх по течению" [1].

1 См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 50.

Понятия и представления о пространстве, свойственные различным историческим эпохам, выражают различные исторически развивающиеся смыслы важнейшей мировоззренческой категории. В ней находят отражение прежде всего характеристики и свойства социального пространства, сквозь призму которых человек рассматривает остальное пространство мироздания.

Привычные нашему здравому смыслу представления о пространстве, где все точки и направления одинаковы (физика эти свойства определяет как однородность и изотропность пространства), возникли в качестве доминирующих мировоззренческих образов на относительно поздних этапах человеческой истории. Их становление в качестве мировоззренческих ориентиров в европейской культуре происходило в эпоху формирования ранних буржуазных отношений и было связано с ломкой мировоззренческих ориентаций, возникших в эпоху средневековья. Средневековому мышлению было свойственно рассматривать пространство как некоторую систему разнокачественных мест. Каждое из них наделялось определенным

символическим значением. Различался земной греховный мир и мир небесный – мир "чистых сущностей". В земном мире выделялись святые места и особые направления (направления паломничества к святым местам, особые места в храмах, дающие исцеление и искупление грехов, и т.д.).

Основанием этих смыслов категории пространства выступала реальная система отношений людей и способов их деятельности, свойственная феодальному обществу европейского средневековья. Прикрепленный к земле крестьянин, всей своей жизнедеятельностью сращенный с определенным участком земли, воспринимавший тяжелый труд на ней как наказание и искупление грехов, подсознательно выделял место своей жизни как особенное. Но и его сюзерен, владелец земли, лично переживал сопричастность к своему родовому имени, которое для него было не только источником доходов, но и символом его сословных привилегий, позволявшим включаться в социальные связи, принадлежать к определенной социально привилегированной корпорации.

Важно учитывать, что мировоззренческие категории, в том числе и категории пространства, не просто отражают общественное бытие, но и активно воздействуют на общественную жизнь. Они функционируют в качестве своеобразной матрицы, в соответствии с которой в определенные эпохи воспроизводится свойственный им образ жизни людей. Действуя в соответствии с этой матрицей, усвоив содержащееся в ней понимание пространства, человек своей реальной деятельностью воспроизводит определенные типы отношений социального пространства, включающие не только отношения предметов, но и их связи с человеком.

Чтобы понять особую природу социального пространства как объективно существующего, важно выработать представление о целостной системе общественной жизни. Эта система включает в качестве своих компонентов предметный мир, который человек создает и обновляет в своей деятельности, самого человека и его отношения к другим людям, состояния человеческого сознания, регулирующие его деятельность. Все это единое системное целое существует только благодаря взаимодействию составляющих его частей – мира вещей "второй природы", мира идей и мира человеческих отношений. Организация этого целого усложняется и меняется в процессе исторического развития. Оно имеет свою особую пространственную архитектуру, которая не сводится только к отношениям материальных вещей, а включает их отношение к человеку, его социальные связи и те смыслы, которые фиксируются в системе общественно значимых идей. Мир вещей "второй природы", окружающих человека, их пространственная организация обладает надприродными, социально значимыми характеристиками. Пространственные формы технических устройств, упорядоченное пространство полей, садов, орошаемых земель, искусственно созданных водоемов, архитектура городов – все это социальные пространственные структуры. Они не возникают сами по себе в природе, а формируются только благодаря деятельности людей и несут на себе печать социальных отношений, характерных для определенной исторической эпохи, выступая как культурно-значимые пространственные формы.

Например, в пространстве городской архитектуры выражены особенности производственной жизни и быта людей того или иного этапа истории общества, специфика их социальных связей (города античной эпохи непохожи в своей пространственной композиции ни на города средневековья, ни на современные), особенности этнических и национальных традиций (одна и та же эпоха дает множество образцов городской архитектуры разных народов: неповторимы Лондон или Париж;

китайские и индийские города несут на себе печать национально уникальных черт). Историческое развитие меняет городскую пространственную среду, и новые пространственные формы как бы наслаиваются на прежние, видоизменяя их.

Специфика социального пространства тесно связана со спецификой социального времени, которое является внутренним временем общественной жизни и как бы вписано во внешнее по отношению к нему время природных процессов.

Социальное время является мерой изменчивости общественных процессов, исторически возникающих преобразований в жизни людей. На разных стадиях общественного развития ритмы социальных процессов были замедленными. Родоплеменные общества и пришедшие им на смену первые цивилизации древнего мира воспроизводили на протяжении многих столетий существующие социальные отношения. Социальное время в этих обществах носило квазициклический характер. Ориентиром общественной практики было повторение уже накопленного опыта, воспроизводство действий и поступков прошлого, которые выступали в форме священных традиций. Отсюда особая ценность прошлого времени в жизнедеятельности традиционных обществ. Человек древнейших цивилизаций жил, как бы оглядываясь в прошлое, которое представлялось ему золотым веком. Не случайно в традиционных обществах понятия "древний" и "хороший", "добрый" были почти синонимами.

Идея направленности времени и ориентация на будущее возникли в культуре значительно позднее. Линейно направленное историческое время проявляется наиболее отчетливо в обществе эпохи формирования капиталистических отношений. Капиталистическая система производства по сравнению с предшествующими ей формациями привела к резкому ускорению развития производительных сил и всей системы социальных процессов. Еще в большей мере это ускорение свойственно современной эпохе с ее бурно развертывающимся научно-техническим прогрессом.

Таким образом, социально-историческое время течет неравномерно. Оно как бы уплотняется и ускоряется по мере общественного прогресса. В переломную беспокойную эпоху разное спрессовывание исторического времени, его насыщение порой неоднозначными событиями происходит в значительно большей степени, чем в периоды относительно спокойного развития.

Социальное время, как и социальное пространство, имеет сложную структуру. Оно возникает как наложение друг на друга различных временных структур. Здесь можно выделить также и время индивидуального бытия человека, которое определяется протеканием различных социально и индивидуально значимых для него событий.

Проблема полиструктурности социального пространства-времени, его изменения на различных этапах человеческой истории является предметом дискуссий и обсуждений в философской литературе. Особую важность приобретает анализ пространственно-временной структуры на разных этапах истории общества, изучение механизма ее изменения и развития.

Глава 3  
Природа

- Природа как предмет философского осмысления
- Природа как объект научного анализа
- В чем различие двух культур - естественно-научной и гуманитарной?
- На пути к диалогу двух культур
- Экологическая проблема в современном мире

1. Природа как предмет философского осмысления

Понятие "природа" - одно из важнейших философских понятий. Нельзя уяснить сущность многих фундаментальных философских понятий, например общества, культуры, духа, сущности человека и других, не рассмотрев их в соотношении с природой. В сознании современного образованного человека слово "природа" ассоциируется главным образом с двумя значениями: 1) природа в смысле естественной среды обитания человека и 2) природа как объект специального научного исследования в рамках целой совокупности так называемых естественных наук (естествознания). В этих своих значениях термин "природа" восходит к латинскому слову "natura", которое было воспринято и усвоено практически всеми народами и языками христианского мира. Отсюда и "натуралисты" в смысле - исследователи ("испытатели") природы, и "натурализм" как философская позиция, подчеркивающая всегда особую значимость именно "природы" при рассмотрении и решении центральных философских вопросов бытия и познания, особенно бытия человека и человеческой культуры.

Более внимательный анализ историко-философского, историко-научного материала и материала, относящегося к истории европейской культуры в целом, показывает, что, во-первых, термин "природа" имел и до сих пор сохраняет и другие существенно важные значения, а, во-вторых, за всеми этими значениями (включая и общепринятые) стоят глубокие идейные и культурно-исторические основания, без осознания которых невозможно понять роль понятия "природа" в постановке и решении именно философских проблем. Отсюда необходим более полный перечень существенно важных значений термина "природа".

1) Природа в смысле внутренних особенностей, сущности той или иной вещи (явления, системы и пр.). Наличие и специфика этого значения становятся особенно очевидными при сопоставлении таких выражений, как

"красота природы" и "природа красоты"; "явление природы" и "природа явления" и т.д.

2) Природа в смысле сущего в целом, во всем многообразии его существования в мире. В этом своем значении термин "природа" соотносителен с такими понятиями (а иногда и синонимичен им), как материя, Вселенная, космос, универсум и т.д.

3) Природа как материальное начало в самом человеке. В этом смысле "природа", "природное" противопоставляется "духу", "духовному" в человеке как основе его нравственной свободы.

Эти значения выработаны задолго до отмеченных выше двух привычных нам сегодня значений термина "природа", которые появились на достаточно позднем этапе развития культуры и имеют свои конкретно-исторические и философские основания. Выпишем теперь эти отмеченные ранее два значения в общем перечне и в более точной формулировке:

4) Природа как совокупность естественных условий существования человека, человеческого общества и человеческой культуры и как источник необходимых ресурсов (материальных, энергетических и пр.) их существования.

5) Природа как объект специального научного познания в рамках целого комплекса дисциплин - "наук о природе" или "естественных наук" (естествознания). В этом своем значении понятие "природа" формируется лишь в Новое время, в период становления промышленного капитализма и науки в современном ее понимании и носит ярко выраженный нормативный характер.

Хотя понятие "природа" в значении сущего в целом, космоса сыграло важную роль в развитии философии, особенно в античности, особое значение в обсуждении философских проблем оно обрело после осознания важности таких противоположностей, как "природа - культура" и "природа - дух". По времени это совпадает с периодом гуманистического поворота в развитии древнегреческой философии. Уже софисты стали придавать большое значение различению того, что существует только "по природе", и того, что существует "по положению", то есть по условным (принятым) мнениям, обычаям и другим человеческим установлениям. К этой области условного они относили все нравственные основы и нормы личной и общественной жизни, лишая их таким образом внутренней обязательности. С другой стороны, начиная с Сократа, в философии зарождается линия на понимание нравственности, добродетели как того, что укоренено в самой природе и затем постигается естественным разумом человека. С этой точки зрения к условному относится как раз все то, что создано самим человеком, все гражданские и культурные установления и учреждения, не исключая даже государства. Этот взгляд позднее особенно последовательно был развит стоиками, для которых выражения "жить по природе", "жить по разуму" и "жить добродетельно" были синонимами. Это противопоставление "жизни по природе" (как нормальное, естественное и добродетельное) "жизни по культуре" (как чего-то условного, противоестественного и недолжного) вспыхивает вновь в лоне романтических течений в XVIII-XIX веках во взглядах Ж. Ж. Руссо и других, а в своих крайних формах находит выражение в молодежных контркультурных движениях уже XX века. Во второй половине XX века, однако, когда была осознана вся серьезность возможного глобального экологического кризиса и наивность любых крайних подходов к решению будущего человеческой культуры, стали вырабатываться более

реалистические концепции и идеи: концепция коэволюции природы и общества, концепция устойчивого развития и другие.

Столь же далеко идущие последствия имела и формулировка другой пары противоположностей - "природы" и "духа". В ясной форме она сформулирована уже в философии Платона с его четким противопоставлением "мира идей" "миру вещей". Этот дуализм природы и духа был воспроизведен в Новое время, причем в двух наиболее влиятельных философских системах - в учениях Декарта и Канта. У Декарта указанный дуализм существовал в виде представления о двух субстанциях, лежащих в основе каждой из этих областей бытия, а именно субстанции мыслящей и субстанции протяженной. Кант же противопоставил, во-первых, природу как царство необходимых законов нравственной свободе человека, а, во-вторых, природу как мир познаваемых в опыте явлений непознаваемому миру "вещей в себе". Эта дуалистическая установка была в конце XIX - начале XX века воспроизведена в виде противопоставления "наук о природе" "наукам о духе" (по другой терминологии - "наукам о культуре"), что вылилось в расхождение двух культур - естественно-научной и гуманитарной - и самым серьезным образом сказалось на развитии общечеловеческой цивилизации в XX веке. В настоящее время, однако, все более осознается, что именно современное развитие "наук о природе", возникновение неклассических, а затем и постнеклассических научных концепций создает условия для преодоления этого раскола и выработки единого языка для диалога двух культур.

## 2. Природа как объект научного

Для правильного понимания как содержания конфликта двух культур, возникшего на рубеже XIX и XX веков, так и возможных путей его преодоления необходимо ясно осознать исторический характер самого этого явления. Он мог возникнуть только при совпадении целого ряда обстоятельств, среди которых главным является понимание самой природы как определенного исторического продукта, что пришло на смену принципиально иным ее пониманиям, на время как бы отодвинутым концепцией природы новоевропейской науки, но отнюдь не потерявшим своего значения до сих пор.

Как уже было сказано выше, слово "природа" заимствовано современными европейскими языками от латинского "natura". В свою очередь древние латиняне перевели этим термином греческое слово "physis" ("фюсис" или "физис"). Но этот термин никогда не использовался древними греками в нашем сегодняшнем смысле (то есть в смысле прежде всего реальности объектов, которые окружают человека в повседневной жизни и которые потенциально всегда могут быть объектами научного исследования). Он происходит от греческого глагола "фио", который означает рождение, появление, произрастание, подобно тому как это происходит в растительном и животном мире. Таким образом, в наиболее общем смысле слово "фюсис" означает процесс становления или происхождения любой



вещи из своего собственного, внутреннего основания. О той или иной вещи можно было сказать, что она имеет свой "фюсис" (свою "природу"), если она в процессе своего становления приобретает некоторую форму как цель (или, по выражению Аристотеля, - энтелехию) этого процесса. Позже термин "фюсис" расширяется до понимания совокупности всего, что есть (существует), всего видимого космоса, причем природа (во втором отмеченном выше значении этого термина) в ее целокупности предстает перед человеком не только как "космос" в смысле порядка, упорядоченности, но и как жизненный рост, стремящийся к перемене форм, к переходу от одной формы к другой. Человек - и это принципиально важно - не противопоставит таким образом понимаемой природе, а помещен в целокупность этой целенаправленной упорядоченности "физиса" (космоса). Именно на этом основании Аристотель делает вывод: все, что является противоположным природе, не может быть добрым (справедливым). Еще ранее Гераклит развил важное положение о том, что "мышление - великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно" [1]. Эти принципы, как уже отмечалось выше, получили наиболее последовательное выражение в философии стоиков, которые рассматривали всю природу как пронизанную божественным логосом и сформулировали в качестве руководящей линии для честной и счастливой жизни принцип, согласно которому "необходимо жить в гармонии с природой", "прислушиваясь к природе".

1 Материалисты древней Греции. М., 1955. С. 51.

Иное понимание природы вырабатывается в средневековой христианской культуре. Природа, космос формируются здесь в отличие от античности не на своих собственных внутренних основаниях, а имеют трансцендентный источник своего происхождения, своего Творца (Бога), сотворившего природу из ничего. Поэтому вплоть до XII века в средневековой Европе господствовал символический менталитет, преобладало целостно-символическое и чисто религиозное видение природы. Подобное символично-аллегорическое истолкование природы наделяет ее сакральностью. Каждое явление и процесс выступают как средство "религиозной педагогики", как чувственное запечатление духовных понятий. Природа вещей важна не столько в их физической конкретности, сколько в качестве символа трансцендентной реальности. Соответственно "постижение" природы означает применение таких же герменевтических средств, какие используются при экзегезе (толковании) текстов Священного Писания. Подобное понимание природы основывается на представлении о "параллелизме" текстов Священного Писания (Библии) и Книги природы. И только с начала XIII века теологи обратились, несмотря на понтификальный запрет, к изучению книг Аристотеля, астрономических, медицинских, математических трактатов, идей греческой и арабской философии, стремясь примирить их с теологическими послылками. Наибольшего успеха на этом пути, как известно, достиг Фома Аквинский, увидевший в физике и метафизике Аристотеля солидную рациональную базу для своих философских и теологических построений.

И лишь в Новое время под влиянием принципиально новых запросов социальной практики, новых задач и целей научного познания оформляется то принципиально новое по сравнению с античностью и средневековьем понимание природы, которое явилось предпосылкой бурного развития естествознания XVII-XIX веков. Отвлекаясь от анализа культурно-исторических предпосылок процесса формирования этого

новоевропейского "образа природы", укажем на главные черты такого понимания.

Начнем со слов английского философа А. Уайтхеда: "Природа - это то, что мы наблюдаем в восприятии с помощью чувств. С помощью такого чувственного восприятия нам становится известным нечто, что не есть мысль и что независимо от мысли. Свойство природы быть независимой от мысли лежит в основе естественных наук. Это означает, что природу можно понимать как замкнутую систему, внутренние отношения которой не требуют выражения того факта, что о них мыслят... Мы можем мыслить о природе, не мысля самого мышления" [1]. Это то, что на философском языке называется объектностью природы. При таком подходе к миру он как бы рассекается на две части: мир природных объектов, существующих независимо от познающего человека, и самого этого человека с его познавательными способностями как субъекта.

Второе, что отличает такое понимание природы, - это усмотрение в ней внеисторического царства необходимых законов. С классической четкостью эта особенность понимания была выражена Б. Спинозой: "Природа всегда и везде остается одной и той же... законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно - это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы" [2]. И. Кант выразил ту же мысль еще более кратко и выразительно: "Природа есть существование вещей, поскольку оно определено по общим законам" [3]. И наконец, третье, это то, что, по глубокому убеждению творцов новоевропейской науки, величественная Книга природы написана языком математики, а поэтому, как категорически заявлял Г. Галилей, "тот, кто хочет решать вопросы естественных наук без помощи математики, ставит неразрешимую задачу. Следует измерять то, что измеримо, и делать измеримым то, что таковым не является" [4].

1 Цит. по: Ахутин А. В. Понятие "природа" в античности и в Новое время. М., 1988. С. 184.

2 Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 455.

3 Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 111.

4 Цит. по: Кузнецов В. И., Идлис Т. М., Гутина В. И. Естествознание. М., 1996. С. 14.

Именно реализация этих программных методологических установок и привела к выдающимся достижениям естественных наук в XVII-XIX веках, на основе которых сформировалось понимание мира как материи движущейся по необходимым законам в абсолютном пространстве и времени. В таком мире все осуществляется на основе причинно-следственных взаимодействий и подчиняется строго необходимым законам. Ничего такого, что можно было бы назвать "случайным", "возможным", "свободным", "ценным", "целесообразным", в этом мире нет и быть не может. Идеальным выражением такого понимания мира была так называемая "механистическая картина мира", возникшая как философское обобщение достижений механики, и прежде всего механики И. Ньютона. Обычно именно к этому и сводят понимание природы в культуре Нового времени. Но это весьма грубое упрощение. Физическая картина мира не обязательно могла быть только механической. К концу XIX века ей на смену пришла, например, электромагнитная физическая картина мира. Но в более общем смысле (как это было охарактеризовано выше) картина мира как картина движущейся природы сохранялась. И в такой картине не просто не находилось места, но исключалось существование свойств, ассоциируемых нами прежде всего

с человеком, его деятельностью и продуктами этой деятельности – мира человеческой культуры, то есть целей, ценностей, потенциальных возможностей, неопределенности, случайности и т.д. Как писал немецкий ученый и философ Л. Бюхнер, "в природе нет никакой цели, так же как порядка и беспорядка, существенного или несущественного, прекрасного или безобразного, полезного или вредного; в ней нет также случая, возможности или вероятности, а есть лишь просто бытие и свершение и именно как необходимый результат естественных причин" [1]. И исходя из такого понимания природы (и мира) предлагалось изучать человека и продукты его деятельности как части этого мира. Это встретило сильнейшее сопротивление со стороны представителей гуманитарных наук и философов конца XIX–начала XX века, отстаивавших автономию гуманитарного знания, его самостоятельность и независимость от естествознания.

1 Бюхнер Л. Сила и материя. Спб., 1907. С. 140.

### 3. В чем различие двух культур – естественно-научной и гуманитарной?

Истоки раскола двух культур, о котором с такой настойчивостью заговорили во второй половине XX века, особенно после публикаций английского писателя и ученого Ч. П. Сноу [2], лежат глубоко в недрах формирования новоевропейской науки, а первое открытое выражение и философское осмысление, не потерявшее своего значения вплоть до сегодняшнего дня, он получает на исходе XIX и в самом начале XX века (хотя бунт романтиков конца XVIII–начала XIX века против безоглядного преклонения идеологов эпохи Просвещения перед рассудочной рациональностью может рассматриваться как предвосхищение этих событий). К этому времени завершилось формирование того, что сейчас называется классической наукой. В основных областях естествознания – физике, химии, биологии – были сформулированы фундаментальные обобщения (законы И. Ньютона в теоретической механике, уравнения Дж. Максвелла в электродинамике, система элементов Д. И. Менделеева в химии, теория эволюции живой природы Ч. Дарвина в биологии). Казалось, что все явления природы охвачены естественно-научным знанием, поняты в своем существе с единой точки зрения и выстроены в некоторую единую "картину мира". И что касается явлений природы, то представлялось, что дело только за объяснением частных и деталей конкретных явлений и за разработкой практических, технологических приложений фундаментальных знаний. На повестку дня встала задача исследования и объяснения в том же стиле и явлений человеческого мира, то есть самого человека и продуктов его деятельности – мира человеческой культуры. Вот это важно подчеркнуть: именно задача объяснения человека и человеческой культуры научно – читай естественно-научно, то есть теми же познавательными средствами и в рамках тех же познавательных установок, которые продемонстрировали высокую эффективность при изучении явлений природы. К этому времени сформировалось и получило колоссальную популярность (особенно среди ученых-естествоиспытателей) позитивистское направление в философии, представители которого пытались теоретически обосновать неизбежность такого поворота

гуманитарной сферы к научной (естественно-научной) методологии познания. Как писал близкий к позитивизму французский философ и историк культуры И. Тэн, "новый метод, которому я стараюсь следовать и который начинает входить во все нравственные науки, заключается в том, чтобы смотреть на человеческие произведения, и в частности на произведения художественные, как на факты и явления, характерные черты которых должно обозначить и отыскать их причины, – более ничего. Наука, понимаемая таким образом, не осуждает и не прощает; она только указывает и объясняет... Она поступает, подобно ботанике, которая с одинаковым интересом изучает то апельсиновое дерево и лавр, то ель и березу; сама она – нечто вроде ботаники, только исследующей не растения, а человеческие произведения. Вот почему она следует общему движению, которое в настоящее время сближает нравственные науки с науками естественными и, сообщая первым принципы, благоразумие и направление последних, придает им ту же прочность и обеспечивает за ними такой же успех" [3].

2 Сноу Ч. П. Две культуры. М., 1973.

3 Тэн И. Философия искусства. М., 1996. С. 13.

И вот в этих условиях гуманитарии и философы, не принимавшие такой установки на превращение социальных и гуманитарных наук в раздел естествознания, взяли на себя задачу исследовать, насколько обоснованы эти притязания естественно-научного метода на объяснение мира человеческой культуры, и если эти притязания не обоснованы, то чем культура качественно отличается от природы, а науки о культуре (гуманитарные науки, "науки о духе") – от наук о природе (естественных наук)? Эта проблема получила блестящее освещение в целой серии работ представителей неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.), философии жизни и философии культуры (В. Дильтей, Г. Зиммель и др.). Опуская детали аргументации сторонников полной автономии гуманитарной сферы от естественно-научной, обратим внимание на то, что в ней по существу в более развернутом виде получила развитие дуалистическая установка Канта, который противопоставил природу как царство необходимых законов человеку как источнику нравственной свободы. Именно это положение лежит в основе системы рассуждений и Дильтея, и Риккерта, и других. Природа, с их точки зрения, – это то, что существует до и независимо от человека по своим собственным необходимым, вечным и универсальным законам, а культура – продукт деятельности человека, преследующего всегда определенные цели и ориентирующегося в этой своей деятельности на определенные нормы, идеалы и ценности. Отсюда и принципиальная разница как в целях, так и в методах гуманитарных наук в их сопоставлении с науками естественными. Если попытаться сформулировать их концепцию в виде некоторых пар оппозиции, по которым природа отличается от культуры, а науки о природе – от наук о культуре, то общая картина будет выглядеть следующим образом.

По предметному основанию:

1) Если природа выступает в естествознании всегда в виде объекта познания, независимого от познающего его субъекта, то в гуманитарной области субъект сам становится предметом познания самого себя, и, следовательно, всякая попытка рассматривать его просто как объект (отвлекаясь от его внутреннего субъективного мира) обречена на провал.

2) Если природа внеисторична, то культура есть исторический процесс созидания все новых и все более совершенных и сложных форм значимостей и смыслов.

3) Если природа есть царство необходимых законов, то культура - продукт деятельности свободного человека.

4) Если в природе господствует причинность, причинные отношения и взаимодействия, то культура есть продукт деятельности человека, преследующего определенные цели и руководствующегося при этом определенными ценностями, нормами и идеалами.

5) Если, говоря теперь предельно общим языком, природа есть сфера бытия (сущего), то культура - это прежде сфера должного, ценностно нагруженного.

По методологическому основанию:

1) Если целью познания в естествознании является открытие и формулирование общих законов, то целью гуманитарных наук является познание индивидуальных, всякий раз уникальных в своей неповторимости явлений человеческой культуры.

2) Если главной операцией, с помощью которой постигаются конкретные явления природы в рамках естествознания, является их объяснение (как частных случаев общих законов), то главной операцией постижения явлений в сфере гуманитарного знания является их понимание, то есть раскрытие их культурно-исторического смысла методами диалога, эмпатии (со-чувствия, со-переживания) и герменевтики (истолкования, интерпретации).

Этот перечень не претендует на полноту. Кроме того, дискуссии по этим вопросам продолжались в течение всего прошедшего столетия и в этих дискуссиях, естественно, были выявлены и другие аспекты проблемы соотношения двух культур. Но и сегодня вопросы, связанные с историчностью, телеологией и аксиологией, рассматриваются как такие, которые решающим образом отделяют сферу гуманитарного знания от естественно-научной сферы. А между тем именно естествознание XX века сделало решительный шаг в направлении преодоления этого раскола двух культур. Трансформации, которые претерпело естествознание в этот период, носят столь радикальный и революционный характер, что это дало основание бельгийскому ученому И. Пригожину, одному из лидеров науки второй половины XX века, сказать, что "мы только начинаем понимать природу". И не случайно одна из обобщающих работ И. Пригожина и И. Стенгерс - "Порядок из хаоса", - работа глубоко философская, имеет характерный подзаголовок: "Новый диалог человека с природой" [1].

1 См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.

#### 4. На пути к диалогу двух культур

Основные блоки, из которых выстраивается современная научная "картина природы", получены в ходе развития всего комплекса естествознания XX века, и прежде всего в ходе тех революционных трансформаций, которые претерпевали его фундаментальные области: физика, химия, биология. Огромный вклад в формирование этой картины был внесен и новейшими общенаучными и междисциплинарными движениями и концепциями, которые являются отличительными метками именно науки этого периода: кибернетикой, синергетикой, теорией информации и другими.

Начало этому процессу было положено возникновением двух революционных концепций в физике: теории относительности и квантовой механики. Теория относительности полностью преобразила классические представления о пространстве и времени как самостоятельных реальностях, не зависящих в своих свойствах ни друг от друга, ни от свойств "наполняющих" их тел и процессов. Она показала полную зависимость свойств пространства и времени - и в аспекте пространственно-временных свойств конкретных объектов и процессов, и в аспекте их как форм существования материального мира, природы в целом - от конкретных физических свойств движущейся материи, материальных тел, процессов и их взаимодействий. Мир с этой точки зрения, взятый в плане своей пространственно-временной организации, есть единый пространственно-временной континуум движущейся материи, в отношении которого стало возможно построению научных, эмпирически проверяемых теоретических моделей его строения. Исследования в этом направлении привели к созданию релятивистской космологии с ее важнейшим достижением - теорией Большого Взрыва, согласно которой Вселенная, в которой мы существуем, имеет как бы свой "возраст". Подобно живой природе и миру человеческой культуры она имеет свое "начало" в астрономическом времени и достигла своего нынешнего состояния путем процессов, носящих столь же эволюционный и исторический характер, как и процессы, благодаря которым осуществилось становление сегодняшнего состояния биосферы и человеческого общества.

Не менее революционным был и вклад квантовой механики - науки о законах движения объектов микромира и квантовой теории в целом (описывающей законы не только элементарных частиц, но и их взаимодействий). Как естественно-научные, так и мировоззренческие следствия этой теории просто потрясающи. Достаточно сказать, что только на основе квантовой механики удалось описать структуру атома, объяснить природу химической связи и тем самым подвести прочные теоретические основы под всю химию, а затем и молекулярную биологию. Без квантовой теории поля не было бы физики элементарных частиц. Квантовая механика революционизировала представления о законах природы, показав их существенно вероятностный характер. Вместе с этой теорией в "картину природы" прочно вошли такие ее свойства, как случайность, возможность, неопределенность. А объединение идей квантовой теории с теорией относительности при изучении Вселенной позволило уже в 90-е годы построить целый ряд интересных космологических моделей, в частности модель инфляционной ("раздувающейся") Вселенной, позволяющих перейти к обсуждению вопроса об историчности самих фундаментальных законов физики. Философское значение этих исследований тем более обнадеживающе, что они все чаще увязываются с так называемым "антропным принципом" в космологии, в рамках которого особенности наблюдаемого строения космоса ставятся в

прямую связь с самим фактом существования человека как наблюдающего существа. Таким образом, "природа" через призму современной астрономической картины мира неожиданно обнаруживает черты, близкие человеку, человеческому миру, а научная картина мира, которая складывается на наших глазах на этой основе, включает в себя и природу, и человека, и человеческую культуру как органические взаимосвязанные части единого, в своей основе целостного универсума.

Еще дальше по этому пути сближения человека и природы, гуманитарного и естественно-научного пошла современная биология, особенно после объединения идеи естественного отбора Ч. Дарвина с идеями корпускулярной менделевской генетики и создания современной синтетической теории эволюции - этого подлинного теоретического фундамента биологической науки. С развитием идей этой теории при объяснении наиболее сложных и "таинственных" аспектов строения и поведения живых организмов, в частности того, что всегда именовалось их "целесообразностью", в орбиту биологического, то есть естественно-научного анализа и объяснения, были вовлечены как проблемы телеологии (целевые процессы), так и проблемы аксиологии (проблемы ценностного порядка).

Еще в XIX веке главное мировоззренческое значение теории естественного отбора Ч. Дарвина было совершенно справедливо увидено в том, что она дает возможность объяснения целесообразности строения и функционирования живых организмов, на которой всегда спекулировали представители различных спиритуалистических учений и движений. Но, объяснив эту "целесообразность" действием естественных сил и причин, Ч. Дарвин не отбросил ее как факт, ярчайшим образом выделяющий живые организмы из мира явлений неживой природы. Тем самым он как бы впервые ввел телеологию живого в область компетенции научного анализа и объяснения, и именно это обстоятельство, по мнению многих выдающихся исследователей XX века, превратило биологию в науку.

Наконец, подлинный прорыв в сферу аксиологии был совершен биологией уже в последнюю четверть XX века. Это связано, во-первых, с бурным развитием этологии - науки о поведении животных, а также целого ряда других дисциплин, изучающих поведение животных в естественных и лабораторных условиях (приматология, зоопсихология и др.), накоплением ими огромного наблюдательного и экспериментального материала, нуждающегося в теоретическом осмыслении и объяснении, а во-вторых, с построением таких объяснений именно на базе основных идей синтетической теории эволюции. Пробным камнем для теории естественного отбора стала проблема альтруизма, то есть такого поведения животного (и человека), которое мотивировано интересами других живых организмов, причем часто в ущерб своим собственным. Классический пример - поведение рабочей пчелы, которая стремится ужалить вторгающегося в улей врага: при этом сама она погибает. И подобного рода явления чрезвычайно широко распространены в живой природе: акты материнского самопожертвования (например, у птиц, спасающих своих птенцов, отвлекая на себя внимание хищников, и пр.). Более того, в животном мире весьма часты акты, по своему героизму и нравственному содержанию не уступающие лучшим образцам альтруистического поведения в самом прямом и возвышенном смысле этого слова.

Долгое время казалось, что все это противоречит теории естественного отбора, особенно когда популярна была ее формулировка в терминах пресловутой "борьбы за существование". Но вот в 1964 году английским исследователем У. Гамильтоном была показана полная совместимость этих

фактов с главными принципами теории естественного отбора Ч. Дарвина. Он строго математически показал, при каких условиях отбор обязательно будет стимулировать выработку именно таких форм поведения в мире живых организмов. Первым объектом применения этой теории стало объяснение эволюции социального поведения у насекомых, а в дальнейшем идеи Гамильтона нашли подтверждение при объяснении общественного образа жизни высших животных, в том числе птиц и млекопитающих. После этого в течение двух десятилетий одна за другой возникали дисциплины и направления исследования с приставками "био-" и "эволюцио-": биоэтика, биополитика, биоэстетика, биогерменевтика, эволюционная этика, эволюционная эпистемология и др. Наконец, в 1975 году была осуществлена первая систематизация этих опытов в работе американского энтомолога Э. Уилсона "Социобиология: новый синтез". Этот термин - "социобиология" - закрепился и породил у некоторых ученых надежды подвести естественно-научную базу под объяснение происхождения и эволюции всех форм социальности, включая и человека, человеческое общество и человеческую культуру с ее миром высших духовных ценностей (истины, добра, красоты).

Преодолению барьеров между естествоиспытателями и учеными-гуманитариями служит и нарастающий процесс создания общенаучных и междисциплинарных концепций и направлений. В частности, кибернетика и теория информации прочно внедрились в обиход научного описания и объяснения процессов функционирования сложных систем такие телеологические и аксиологические понятия, как цель, целенаправленность, функция, ценность, значимость и многие другие. При этом никого уже не шокирует то обстоятельство, что речь может идти не только, собственно, о человеческих системах, но и об искусственных автоматах, сделанных, как говорится, из стекла и металла, а также о сугубо природных объектах, будь то отдельно взятый живой организм или целое экологическое сообщество. Впрочем, экология - это столь важная и специфичная область, что о ней следует сказать особо.

## 5. Экологическая проблема в современном мире

Зависимость человека от природы, от естественной среды обитания существовала на всех этапах человеческой истории. Она, однако, не оставалась постоянной, а изменялась, и довольно противоречивым образом.

С одной стороны, по мере развития производительных сил общества, по мере того как взаимоотношения человека с естественной средой обитания все более опосредовались создаваемой им "второй природой", человек повышал свою защищенность от стихийного буйства природы. Совершенствование одежды, создание обогреваемых и искусственно охлаждаемых жилищ, строительство дамб, защищающих от наводнений, и сейсмостойких сооружений - все это и многое другое позволяет не только обеспечить людям более стабильные и более комфортные условия существования, но и осваивать для обитания и для продуктивного труда все новые территории Земли, а теперь и ближнего космоса.



Наряду с этими процессами, ослабляющими зависимость человека от природы, с развитием производительных сил связана и другая тенденция. В орбиту человеческой деятельности вовлекается неуклонно расширяющийся спектр процессов, явлений и веществ природы, которые к тому же используются с нарастающей интенсивностью, так что человеческое общество втягивается во все более тесные и многообразные связи с миром окружающей природы.

Изобретая, скажем, способы получения и использования железа и его сплавов, человек резко увеличивает свое могущество во взаимоотношениях с природой. Вместе с тем с течением времени само развитие цивилизации оказывается зависимым от имеющихся на планете запасов железных руд, от их разведки и хозяйственного использования.

Или возьмем другой пример. Уголь и нефть долгое время использовались почти исключительно в качестве топливно-энергетического ресурса, попросту говоря - сжигались. Однако затем человечество научилось получать из угля и нефти обширную гамму продуктов самого разнообразного применения. Так, современная нефтехимия производит порядка 8 тыс. видов продуктов различного назначения.

Подобного рода примеры можно множить до бесконечности, и каждый из них будет раскрывать все ту же тенденцию возрастающей зависимости человека от природы. В наши дни эта зависимость нередко обнаруживается крайне драматическим образом, поскольку масштабы применения многих видов ресурсов, необходимых для хозяйственной деятельности, да и просто для существования человечества, приводят к исчерпанию их имеющихся на планете запасов. В большей или меньшей мере это относится к рудам черных и многих цветных металлов, к имеющимся на Земле запасам нефти и угля, воды и древесины и т.п. Подсчеты специалистов говорят о том, что при сохранении сложившихся тенденций экономического развития, связанных с быстро растущим потреблением этих видов ресурсов, их запасы окажутся исчерпанными через несколько десятков лет.

Мы видим, таким образом, что не только человек зависит от природы, но и сама окружающая человека природа зависит от масштабов, форм и направлений его деятельности. И эта зависимость природы от человека проявляется не только в интенсивном, достигающем предельных значений вовлечении в его деятельность природных ресурсов, но и в глубоких и нередко негативных воздействиях самой этой деятельности на окружающую среду.

Взаимодействие человека и природы, общества и среды его обитания в результате бурного роста промышленного производства во всем мире, причем производства, которое опирается на существующие многоотходные технологии, достигло предельных, критических форм и размеров. Во весь рост встал вопрос об угрозе самому существованию человечества вследствие исчерпания природных ресурсов и опасного для жизни человека загрязнения среды его обитания. Именно этими противоречиями во взаимоотношениях общества и природы и определяется существо экологической проблемы.

Все более интенсивно потребляя природные ресурсы с помощью колоссально возрастающих по своей мощи технических средств, человечество в прогрессирующей форме улучшало условия развития своей цивилизации и своего роста как биологического вида. Однако, "завоеывая" природу, человечество в значительной мере подорвало естественные основы собственной жизнедеятельности. Известно, например, что за последние

500 лет при участии человека было истреблено до 2/3 покрывающих Землю лесов. Но самый мощный удар по биосфере был нанесен в конце XIX века, и в особенности в XX столетии, когда стало развиваться индустриальное производство.

С одной стороны, оно принесло, разумеется, значительные блага. За последние 100 лет человечество увеличило в тысячу раз свои энергетические ресурсы. Общий объем товаров и услуг в развитых странах удваивается теперь каждые 15 лет, и наблюдается тенденция к сокращению этого срока. Однако соответственно удваивается и количество отходов хозяйственной деятельности, засоряющих и отравляющих атмосферу, водоемы, почву. Современное производство, взяв от природы 100 единиц вещества, использует 3-4, а 97 единиц выбрасывает в природу в виде отравляющих веществ и других отходов. В расчете на каждого жителя индустриально развитых стран ежегодно из природы извлекается около 30 т вещества, из которых лишь 1- 1,5% принимает форму потребляемого продукта, а остальное составляют отходы, обладающие нередко весьма вредоносными свойствами для природы в целом.

В итоге заметно снизилось самоочищение биосферы, которая уже не справляется с инородным грузом, выбрасываемым в нее человеком (накопление углекислоты в атмосфере, запыленность возросли во многих городах в десятки раз и глобально - на 20% по сравнению с состоянием в начале XX века). В результате образования вокруг Земли слоя углекислого газа, покрывающего ее, подобно стеклянному колпаку, появилась угроза неблагоприятного изменения климата, при котором наша голубая планета уже в течение ближайших десятилетий может превратиться в огромную теплицу с возможным катастрофическим эффектом: изменением энергетического баланса и постепенным повышением температуры, что приведет к поднятию уровня воды в океанах (из-за таяния полярных и дрейфующих льдов) и затоплению множества прибрежных земель и городов. Возникла опасность нарушения баланса кислорода, разрушения озонового экрана в нижней стратосфере при полетах сверхзвуковых самолетов, а также вследствие всякого рода техногенных факторов (разрушение этого экрана на 50% в 10 раз увеличит ультрафиолетовую радиацию, что резко изменит условия существования животных и людей). Увеличилось загрязнение Мирового океана, и оно проявляет тенденцию стать глобальным.

Все это в очень существенной степени и весьма отрицательно влияет на состояние здоровья людей, на производительность их труда и творческую активность, требует возрастающих капиталовложений для поддержания плодородия земель и очистки водоемов, так как вода в них делается непригодной для хозяйственного и бытового использования. Загрязнение природной среды химическими, физическими и биологическими агентами и появление в связи с этим микробов и сельскохозяйственных вредителей, устойчивых к лекарствам и ядам, увеличение количества и видов ионизирующих излучений приводят, кроме всего прочего, к усилению мутагенного действия этих факторов на людей, то есть к патологическому изменению их наследственности. Результат - появление большого числа врожденных пороков развития, наследственных заболеваний и возрастание генетически обусловленной предрасположенности к тяжелым и хроническим болезням, что подрывает жизнеспособность людей, ведет к их генетическому вырождению. По расчетам ученых, повышение естественного фона радиации всего на 10 рад может привести к появлению в каждом новом поколении 6 млн наследственно отягощенных людей. Из опубликованных американским Национальным институтом рака данных о смертности от различных видов рака следует, что не менее 60% случаев

раковых заболеваний из 500 тыс. в год вызывается различными канцерогенными факторами окружающей среды.

В результате деятельности человека, в особенности в последние десятилетия, в дикой природе к настоящему времени исчезли многие виды животных и растений. Не менее тревожно и то, что происходит неуклонное падение численности и сокращение ареалов других видов.

Итак, последние десятилетия, на которые приходится развитие научно-технической революции, принесли человечеству небывалое прогрессивное изменение его производительных сил, но и столь же небывалое обострение экологической проблемы, заставляющее всерьез задуматься о пределах исчерпаемости природных ресурсов и возможностях восстановительных процессов природы противостоять последствиям человеческой деятельности. Однако вызывает ли с неизбежностью сам по себе научно-технический прогресс и применение его достижений разрушение природной среды, истощение природных ресурсов и ухудшение условий человеческого существования? Или же все эти негативные последствия обусловлены конкретными методами и формами воздействия на природу, определенными формами использования достижений науки и техники. Возникает в связи с этим и более общий, фундаментальной важности вопрос: в чем сущность экологической проблемы и какие реальные дилеммы она ставит перед человечеством, каковы пути ее теоретического и практического решения?

Из попыток ее философского осмысления следует выделить такую, которую принято называть руссоистской или неоруссоистской. Вдохновляясь лозунгом "Назад, к природе", многочисленные ее сторонники в своих концепциях опираются на справедливый в своей сути тезис о единстве человека и природы. Однако, абсолютизируя этот тезис, игнорируя то обстоятельство, что человек становится и остается человеком, не пассивно приспосабливаясь к природе, а активно ее преобразуя, они приходят к неверным выводам: выходящее за разумные пределы преклонение перед дикой, невозделанной природой оборачивается отрицательным отношением к культуре, недоверием к человеку, его творческим силам и его разуму. И потому выводы, следующие из руссоистских концепций, и обосновываемые ими решения проблем экологии нередко носят реакционно-утопический, односторонне запретительный характер. В конечном счете подобные концепции антигуманистичны, поскольку они предполагают необходимость ограничения культурного прогресса человечества в интересах сохранения природы в ее естественной данности.

Позитивно в содержании этих концепций то, что они отвергают понимание человека как своего рода демиурга, стоящего над чуждой ему и косной природой, которая выступает лишь в роли объекта покорения, подчинения. Это выливается в своего рода волюнтаризм, высокомерное небрежение возможными последствиями природообразующей активности и для природы, и для человека. Отсюда - враждебность руссоистских концепций по отношению к науке и технике в целом. Технократическая безжалостность рассматривается как прямое следствие использования достижений науки и техники в процессе взаимодействия человека с природой, как неизбежное зло научно-технической цивилизации.

Однако вопреки руссоистским концепциям, считающим научно-технический прогресс и только его первопричиной деградации среды обитания, сегодня мы видим, что наиболее прогрессивные, наиболее передовые из разрабатываемых и внедряемых технологий и материалов являются, как

правило, экологически чистыми. А происходит это потому, что разработка таких технологий и материалов в современном обществе наделяется социальным приоритетом. С одной стороны, сами разработчики – ученые и инженеры – не могут не учитывать экологических характеристик своих проектов; с другой стороны, там, где общество проявляет озабоченность по поводу своих взаимоотношений со средой обитания, при прочих равных условиях из числа предлагаемых научно-технических решений отбираются и принимаются к практическому исполнению как раз те, которые экологически безопасны. Кроме того, во многих случаях новые научно-технические решения необходимы и для минимизации либо ликвидации того ущерба, который уже нанесен окружающей среде.

Перспектива разрешения экологической проблемы, стоящей перед человечеством, требует развития гармонических отношений с природой, способствующих ее обогащению, очеловечению, гуманизации. Мы уже отмечали, что в период своего становления научное познание исходило главным образом из представления о необходимости "завоевания", "покорения" сил природы. Этот стереотип, имеющий вековую историю и еще не преодоленный сегодня, должен постепенно меняться; соответственно должно утверждаться убеждение в том, что современный человек не может ставить себя по отношению к природе в положение "завоевателя", не заботящегося о последствиях своей деятельности.

Поскольку экологические проблемы носят ныне общечеловеческий характер, эти перемены должны быть взаимосвязаны с глубокими перестройками международно-правового, политического и культурного плана во взаимоотношениях между народами. С тяжелыми последствиями небрежительного отношения к природе люди сталкиваются непосредственно в своем повседневном существовании, причем перед обитателями каждого из регионов планеты экологические проблемы предстают в конкретных, своеобразных формах. Нисколько не преуменьшая всей важности и неотложности этих задач, необходимо вместе с тем особо подчеркнуть глобальное изменение экологической проблемы в целом.

Перед современным человечеством стоят две основные опасности – опасность того, что оно уничтожит себя в огне ядерной войны, и опасность необратимого разрушения естественного базиса своего существования. Первая из них, впрочем, в достаточной степени осознается сегодня, хотя немало здесь зависит от политики, проводимой силами, стоящими у власти в некоторых странах, не отрешившихся еще от устремлений "холодной войны", что мешает проведению практических мер по снижению и ликвидации ядерного противостояния.

Что же касается второй опасности, то в целом уровень ее осознания людьми заметно отстает от реальных масштабов нависшей угрозы. Прежде всего это находит выражение в том, что в своих практических взаимоотношениях с природой люди во многом продолжают руководствоваться частными, ограниченными интересами, когда природа фактически выступает как всего лишь плацдарм, на котором разворачивается соперничество различных наций, социальных сил. А между тем угроза настолько велика, что для ее предотвращения человечеству по многим параметрам уже необходимо выступать в своих взаимоотношениях с природой в качестве единого целого, поскольку целый ряд серьезных негативных эффектов интенсивной природопреобразующей деятельности человека не ограничивается региональными рамками, а приобретает планетарный характер.

Вполне понятно, что единство действий, глобальное международное сотрудничество в борьбе за выживание человечества предполагает выработку единой согласованной идейной платформы, которая могла бы стать приемлемой для самых разных общественных движений, для всех стран и регионов планеты.

Следует также иметь в виду, что глобальную экологическую проблему приходится решать в условиях неравномерного развития разных стран и народов, причем не просто по уровню доходов на душу населения, но и по целому комплексу социальных, экономико-производственных, культурных факторов.

Очевидно, что у развитых и развивающихся стран разные возможности для создания здоровой жизненной среды. Развивающиеся страны не имеют достаточных средств для того, чтобы быстро решить эту проблему, однако они, как правило, располагают большими естественными ресурсами. Развитые страны обладают высоким экономическим и научно-техническим потенциалом, но их природная среда испытывает значительное неблагоприятное воздействие интенсивной производственной деятельности. Тем самым акценты в решении единой экологической проблемы ставятся по-разному: для развивающихся стран – это экологически обоснованное развитие, для развитых стран – экологически обоснованное развитие.

Кроме того, управление природными условиями жизни общества нельзя сводить лишь к регулированию потребления ресурсов; в более широком смысле это означает создание здоровой жизненной среды для человека, социальные и природные параметры которой обеспечивали бы максимум возможностей для его развития.

Сохранение жизни впервые в человеческой истории выступает как цель, стоящая перед людьми, и как задача, которую они обязаны решать. И вследствие этого людям придется переоценивать многие устоявшиеся взгляды и воззрения, перестраивать свои взаимоотношения не только с природой, но и друг с другом, пересматривать направления и способы своей деятельности. Первым, неотложным и минимальным условием спасения жизни на Земле является предотвращение ядерного пожара. Существуют и другие, пусть менее очевидные, но также весьма серьезные источники угрозы для живого. Все они так или иначе связаны с деятельностью человека, и устранить их можно лишь в том случае, если они познаны и люди организуют свою деятельность, опираясь на эти знания.

Жизнь всегда воспринималась человеком как нечто позитивное, как ценность. Лучше всего об этом свидетельствует наш язык – ведь прилагательные "живой", "жизненный", когда они употребляются в переносном смысле, всегда заключают в себе положительную характеристику того, к чему они относятся. Немало было и философских учений, подчеркивавших не только своеобразие, но и ценность живого. В этом отношении характерны, например, взгляды философа-гуманиста первой половины XX столетия А. Швейцера, который развивал "этику благоговения перед жизнью". Он усматривал глубокий мировоззренческий смысл в том, что существование человека необходимо предполагает сохранение жизни как таковой. "...Самоотречение, – писал А. Швейцер, – должно совершаться не только ради человека, но и ради других существ, вообще ради любой жизни, встречающейся в мире и известной человеку" [1]. Существует и другая позиция, согласно которой жизнь тоже воспринимается как ценность, но лишь постольку, поскольку ее сохранение есть необходимая предпосылка для существования человека и человечества. Каждая из этих позиций имеет свои достоинства и свои

основания; во многих ситуациях обе они могут побуждать к примерно одинаковому образу действий. Вместе с тем при всей их близости между ними имеются и достаточно серьезные расхождения.

1 Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 297.

Вторая позиция, по существу, воспроизводит тезис древнегреческого софиста Протагора о человеке как мере всех вещей. Но в качестве такой меры может быть взят человек какой-либо определенной эпохи, например человек сегодняшний, с характерными именно для представителя современной эпохи интересами, потребностями и целями, которые, однако, всегда исторически ограничены и отнюдь не раскрывают всего богатства потенций, заложенных в человеке. Нам не дано предугадать, какие именно свойства живых организмов будет воплощать и использовать человек завтрашнего дня. В этом смысле первая позиция более осмотрительна, хотя порой ее сторонники доходят до крайностей, считая недопустимым никакое вмешательство человека в биосферу.

Но человечество является составной частью биосферы, и уже по одному этому не может не воздействовать на происходящие в ней процессы. Следовательно, самоограничение, к которому призывал А. Швейцер, разумно понимать не в крайнем смысле, а как осознание возможностей пагубного и необратимого вмешательства человека в течение жизни на Земле и как предостережение против безответственного вмешательства, как призыв, обращенный к человеческой мудрости, - призыв ныне особенно актуальный. Человек достиг в своих возможностях разрушения, такой степени могущества, которая вынуждает его принять ответственность за сохранение жизни на Земле. Взаимодействие человечества с биосферой вышло на качественно новый уровень. И пути назад у человечества нет.

В 20-е годы XX столетия французский ученый Э. Леруа ввел понятие ноосферы (в переводе с греческого - сферы разума).

Впоследствии это понятие было углублено Тейяром де Шарденом и В. И. Вернадским, исходящими из того, что человечество, вооруженное научной мыслью, превращается в ведущую силу, которая впредь будет определять эволюцию нашей планеты. Сегодня мы со всей определенностью осознали, что дальнейшее существование как человечества, так и жизни на Земле зависит от того, достанет ли человечеству мудрости, разума для надлежащего устройства своих отношений с природой и с другими людьми. Некогда поэт грезил о том времени, когда "народы, распри позабыв, в единую семью соединятся".

Ныне задача сохранения жизни настоятельно требует этого. Будущее человека и человечества, как и будущее живой природы, возможно лишь в форме ноосферы. Для этого, однако, одной научной мысли мало, ее необходимо дополнить волей, желанием и ответственной деятельностью человека.

Все, таким образом, выводит нас на центральную проблему философии - проблему человека, его сущности, его жизни и деятельности, его места и роли в мире. Рассмотрим ее в специальной главе, чтобы затем дальше продолжить и детализировать ее философское осмысление, а тем самым - и понимание самой философии.

## Глава 4

### Человек

- Что такое человек? Загадка антропосоциогенеза
- Единство биологического и социального
- Проблема жизни и смерти в духовном опыте человека
  
- Человечество как мировое сообщество

Рассмотрение человека как особой философской темы отвечает потребности в целостном подходе к его изучению. Потребность эта развивается по мере того, как интерес к человеку становится универсальной тенденцией целого ряда конкретных наук: экономики и социологии, биологии и медицины, географии и даже астрономии. Она продиктована современными тенденциями научно-технического прогресса, развитием человечества как мирового сообщества, обострением возникающих внутри этого сообщества проблем и трагически напряженным звучанием вопроса о человеческих издержках прогресса в современную эпоху. Не последнюю роль в актуализации этой темы играют также те трудности, которые непомерно осложнили жизнь значительной части людей в нашем обществе в связи с происходящими в нем в последние годы преобразованиями.

Но поскольку не существует отдельной, специальной науки о человеке, а в его комплексном исследовании участвуют различные дисциплины, все острее становится необходимость интеграции наук о человеке. Задача эта не может быть решена без выявления категориального каркаса человеческой целостности, а последнее есть собственное дело философии.

Попытки разработать многомерную систему универсальных характеристик человека - приметная тенденция философских исследований последней трети XX века у нас. Большую роль при этом сыграли такие понятия, как "предметно-практическая деятельность" и человеческие "сущностные силы" (универсальные возможности и способности, реализующиеся в процессе истории). Немалое значение имело истолкование уникальности человеческого бытия, оценка его природных (биологических) предпосылок и понимание того, как человек выделился из природы.

## 1. Что такое человек? Загадка антропосоциогенеза

- Человек как субъект предметно-практической деятельности
- Проблема антропосоциогенеза
- Орудийная деятельность. Генезис самого труда
- Социотворческая функция языка
- Регулирование брачных отношений и возникновение первобытно-родовой общины
- Нравственно-социальные запреты как фактор антропосоциогенеза
- Первобытно-общинная организация и дозревание труда
- Все мы родом из предыстории

### Человек как субъект предметно-практической деятельности

Со второй половины XIX века, когда стало общепризнанным, что человек - продукт биологической эволюции, центральным для всей антропологической проблематики сделался вопрос об основном отличии людей от высокоорганизованных животных и о научном объяснении этого отличия.

Поведение животного представляет собой одну из форм функционирования его организма. Именно структура организма обуславливает потребности животных и программы их поведения. Всякое животное рождается на свет, уже будучи наделенным богатым набором инстинктов, которые заранее (и даже "с запасом") обеспечивают его приспособленность к известным условиям обитания, но именно поэтому ограничивают индивидуальные вариации поведения. Животные генетически приурочены к видовым "поведенческим амплуа", и никакая нужда не научит, например, рысь вести себя так, как ведут себя волк или лиса.

Иначе обстоит дело с человеком. Все люди, живущие на Земле в течение по крайней мере 50 тыс. лет, относятся к одному и тому же биологическому виду - *Homo sapiens* (человек разумный). Этот факт общепризнан. Но вот никому пока не удалось отыскать врожденное "поведенческое амплуа" этого вида. Во-первых, по меткому выражению К. Маркса, человек может вести себя "по мерке любого вида" (в качестве охотника, например, он способен применять самые удивительные комбинации выжидательной и преследовательской тактики). Во-вторых - это, пожалуй, главное, - наблюдаются глубокие различия в поведении людей, принадлежащих исторически различным обществам или группам.

Но, может быть, именно эти "внутривидовые" различия и следует понимать как врожденные или, по крайней мере, биологически закрепляемые? Нет, это не так. Мальчик-индеец, во младенчестве привезенный в Париж, со временем делается "стопроцентным парижанином". Сын простолюдина, воспитанный в семье дворянина, усваивает все условности потомственного дворянского быта (то же можно сказать и о дворянском отпрыске, выросшем в семье крестьянина).

Многообразные различия, которые мы наблюдаем среди представителей вида *Homo sapiens*, свидетельствуют об индивидуальной вариативности поведения, неизвестной животному миру. Не означает ли это, что к



человеческим поступкам вообще нельзя прилагать понятие "заданной программы"? Отнюдь нет, просто применительно к людям понятие "программа" приобретает совершенно новый смысл. Генетические программы, определяющие инстинктивное поведение животных, фиксируются в молекулах ДНК. Главными же средствами передачи программы, определяющей поведение людей, являются язык (членораздельная речь), показ и пример. Место "генетических инструкций" занимают нормы, место наследственности в строгом смысле слова – преемственность.

В большинстве современных антропологических, этнографических и социальных теорий специфичное для человека нормативно-преемственное программирование поведения называется культурой [1]. Ученые разных направлений сходятся в признании того, что именно культура, которая с детства осваивается человеческим индивидом, будучи заданной ему другими (взрослыми) представителями человеческого рода, играет решающую роль в определении человеческих поступков. Культура же признается исходным отличительным признаком и самого типа сообщества, характерного для Homo sapiens.

1 Конкретный анализ данного понятия см. в главе "Культура".

Если понимать под обществом просто совокупность индивидов, которые живут в постоянном взаимодействии между собой, то придется признать наличие общества и у животных. Объединение животных – это либо стадо, где над всеми "социальными инстинктами" еще доминирует индивидуальный инстинкт самосохранения, либо специфические объединения насекомых типа муравейника или улья, которые являются не стальной сообществом равноценных особей, сколько "коллективным сверхиндивидуумом", даже "сверхорганизмом", отдельные члены которого живут и действуют по принципу биофизиологического разделения функций. Только люди образуют общество в собственном смысле слова. И это означает, между прочим, что они не могут быть ни возвращены в стадное состояние, ни приведены к функционально-иерархическому сочленению типа муравейника.

Чем же общество отличается от естественных, "псевдосоциальных" объединений животных особей? Прежде всего тем, что это целостность надбиологическая. Она покоится не на функциональной дифференциации организмов и даже не на органической дифференциации их потребностей и стимулов, а на единстве культурных норм. Общества в точном смысле слова нет там, где нет культуры, то есть "сверхприродной" нормативно-ценностной системы, регулирующей индивидуальное поведение. Таков один из важных выводов современной антропологии.

Итак, наличие культуры отличает человеческое общество от любого объединения животных особей. Однако оно еще не объясняет ни того, как общество возможно, ни того, как оно на деле возникло. Выражаясь философским языком, культура – это форма, в которой развиваются и передаются из поколения в поколение взаимосвязи человеческих индивидов, но вовсе не причина, в силу которой они образуются и воспроизводятся.

Культура всегда уже предполагает систему жизнеобеспечения. Только там, где существует производство (постоянно возобновляющийся процесс труда), может иметь место социокультурное объединение людей.

Материальное производство есть преобразование природных объектов, материальное творчество. Оно вызывает на свет мир артефактов – "содеянных вещей", начиная с каменного наконечника стрелы и кончая

компьютером. Именно наличие элементов материальной культуры служит простейшим и вместе с тем надежнейшим свидетельством присутствия Homo sapiens внутри какого-то временного периода или пространственного ареала.

Материальное производство как созидательный процесс, в котором воплощены различные способности человека, обозначается в философии понятием "предметно-практическая деятельность". Это понятие имеет в виду осмысленную работу, воплощающуюся в некотором полезном (значимом для человека) продукте, а следовательно, обладающую осознанно целесообразным характером. Оно (пусть неявным образом) содержит в себе представление о таких качествах действующего субъекта, как самосознание и рациональное мышление.

Каким же образом подобная система жизнеобеспечения появилась на свет?

#### Проблема антропосоциогенеза

Выделение человека из животного мира - столь же грандиозный скачок, как и возникновение живого из неживого. Ведь речь идет об образовании такого рода живых существ, внутри которого с известного момента прекращается процесс видообразования и начинается "творческая эволюция" совершенно особого типа.

Предыстория человечества по сей день остается такой же загадочной и таинственной, как и возникновение жизни. И дело здесь не просто в недостатке фактов. Дело еще в новых и новых открытиях, порой совершенно обескураживающих, парадоксальных, которые колеблют теории, еще недавно казавшиеся стройными и убедительными. Неудивительно, что современные научные представления о становлении человека покоятся в основном на гипотезах. Более или менее достоверными можно считать лишь общие (но как раз философски значимые) контуры и тенденции этого процесса.

К вопросу о происхождении человека антропологи и философы подходят с различных и внешне даже противостоящих друг другу позиций. Антропологи озабочены поисками "недостающего звена" в биологической эволюции от обезьяноподобного предка человека к Homo sapiens. Философы стремятся выявить и обрисовать сам "перерыв постепенности" - революционный скачок, который имел место в процессе человеческого становления. Это способствует правильному пониманию мировоззренческого масштаба проблемы, перед которой стоит антропологическое исследование, и оказывает на него эвристическое воздействие.

Давно признано, что превращение животных (гоминидов) в людей не могло быть неким мгновенным, одноактным событием. С неизбежностью должен был существовать длительный период становления человека (антропогенеза) и становления общества (социогенеза). Как показывают современные исследования, они представляют собой две неразрывно связанные стороны единого по своей природе процесса - антропосоциогенеза, длившегося в

течение 3-3,5 млн лет, то есть почти в тысячу раз дольше, чем вся "писаная история".

Важнейшая черта антропосоциогенеза – его комплексный характер. Поэтому неверно было бы утверждать, что, скажем, "сначала" возник труд, "потом" общество, а "еще позднее" – язык, мышление и сознание. С конца XIX века в теме антропосоциогенеза на первый план снова и снова выдвигается проблема труда. Однако, соглашаясь с этим, нельзя сразу же не принять во внимание, что труд и сам имеет свой генезис, превращаясь в полноценную предметно-практическую деятельность лишь во взаимодействии с такими факторами социализации, как язык, нравственность, мифология, ритуальная практика и т.д.

Орудийная деятельность. Генезис самого труда

Человек, по определению американского просветителя Б. Франклина, есть животное, создающее орудия труда. Действительно, создание орудий (точнее – изготовление орудий при помощи орудий) – это постоянный стержень человеческой производительной деятельности и та ее сфера, в которой наблюдается непрерывное накопление (кумуляция) достижений и успехов.

Орудия – наиболее чистый, наиболее "классический" из артефактов. Они – и самая сложная, и самая простая вещь, которая выходит из человеческих рук. Современные орудия (высокотехнические средства производства, например прокатные станы или автоматические поточные линии) опредмечивают огромный объем знаний, умений, навыков, усилий по кооперации различных видов деятельности. Древнейшие же орудия настолько элементарны, что позволяют допустить возможность их изготовления еще "пралюдьми", не обладавшими ни понятийным мышлением, ни самосознанием, ни даже артикулированной, членораздельной речью.

Есть свидетельства того, что производство простейших орудий началось на 1-1,5 млн лет раньше, чем появились речь и мышление. Долгое время оно развивалось в "животной форме", то есть внутри стада гоминидов, еще немало не похожего на человеческое сообщество. Однако остается спорным, правомерно ли приписывать подобному производству непосредственную социотворческую функцию. Скорее всего, оно создавало лишь объективно-настоятельный запрос (или объективную потребность) на социум, который не мог быть удовлетворен без помощи языка, простейших культурно-нравственных норм и развивающегося категориального мышления.

Заслуживает внимания догадка о том, что производство орудий, совершавшееся еще досознательно, еще "в животной форме", имело своим ближайшим следствием ослабление и разложение инстинктивной основы поведения, то есть о деструктивном аспекте антропосоциогенеза на ранней его стадии. Едва ли правомерно считать, что человек произошел от деградировавшего гоминида (или, как выразился Ф. Ницше, от "больного животного"). Однако снижение непосредственной

приспособленности к среде обитания у нашего прапредка, вооружившегося простейшими орудиями, - явление вполне вероятное.

Особенно остро негативные последствия досознательной орудийной деятельности должны были сказаться на стадном существовании архантропов (от греч. *archaios* - древний и *anthropos* - человек) - древнейших ископаемых людей (питекантропов, синантропов и др.). Первые элементарные орудия были по преимуществу орудиями для охоты, а значит, орудиями убийства. Они легко превращались в оружие, используемое во внут-ристадных конфликтах. Самым острым из них, как показывают новейшие исследования, было соперничество самцов за обладание стадным "гаремом самок" (для предков человека, как и для большинства ныне известных обезьян, была характерна "гаремная организация" брачных отношений).

Можно сказать, что только что народившийся труд нуждался для своего развития во внут-ристадном мире. Но обеспечить последний можно было, лишь в корне преобразуя сам способ общения - лишь посредством перехода от стада к обществу. Инстинктивное изготовление орудий делалось все более не совместимым с "животной формой", внутри которой оно возникло. Оно диктовало необходимость нового, уже надбиологического объединения, отвечающего задаче производственно-хозяйственной кооперации индивидуальных усилий. И решить эту задачу можно было лишь при содействии вторичных средств социализации.

#### Социотворческая функция языка

Одним из важнейших факторов антропосоциогенеза было развитие языка. В самом широком смысле слова язык - это вся система культуры, поскольку посредством нее устанавливаются межчеловеческие связи. Язык в более узком смысле - это специализированная информационно-знаковая деятельность, именуемая речью. Посредством речи процесс общения между людьми достигает максимума эффективности. Как убедительно показал психолог Л. С. Выготский, речь, с одной стороны, имеет ярко выраженный предметный характер, с другой - сама обеспечивает успешное развитие предметно-практической деятельности людей. Язык не просто пассивно фиксирует независимо от него появившиеся предметные различия и смыслы. Он участвует в самом порождении нашей предметной среды, не говоря уже о конституировании социального единства человеческих индивидов.

Нам неизвестно, как, по какому основному признаку люди древнейших сообществ сами себя отличали от животных. Однако и сохранившиеся до наших дней примитивные культуры, и старейшие документы писаной истории (например, античные) дают немало свидетельств того, что признаком этим считалась речь. Речевая общность служила важнейшим критерием и при разделении своих и чужих (выразительным напоминанием об этом является русское слово "немец", то есть "немой": подразумевается человек, который не владеет единственно подлинным, нашим языком, а потому как бы вообще лишен способности говорить).

К языку испытывали благоговейное почтение. Ни одна из древнейших культур не опускалась до толкования языка как произвольного человеческого изобретения. Считалось само собой разумеющимся, что формальное и смысловое совершенство языка выше человеческих способностей. Язык мыслился как дар богов и как сила, роднящая богов и людей. Есть предположение, что само слово "слово" первоначально означало речь, обращенную к богам (слово > слава > восславление > славословие). Значительную часть первобытной речевой практики составляли священнодействия. Такова прежде всего магия имен и глубокая убежденность в том, что небрежное обращение с именем может нанести ущерб его носителю.

Что касается имени самого божества, то знание его считалось исключительной привилегией высших жрецов и ядром только для них посиленной магической практики. Негативно-предельным выражением этого воззрения можно считать представление о том, что божество вообще не имеет имени и образует непостижимое единство означающего и означаемого: "слово в себе", или просто Слово, доступное лишь мистическому прочтению. Самым высоким, самым развитым и квалифицированным видом первобытной речевой практики надо признать словесную составляющую культов. Именно в ритуальном употреблении язык раньше всего обнаруживает свою символическую мощь. П. А. Флоренский не без основания видел в культе первоисток культуры.

Простейшие и древнейшие элементы человеческой речи - не имена и названия, а знаки, помечающие опасное или желаемое, запретное или разрешенное, ценное или обманно-ценное. Эти знаки сплачивают и мобилизуют проточеловеческую общность. Но компонента консолидации присутствует и в актах называния: люди сплачиваются в тождественно едином понимании называемой вещи (мы те, кто именуется это "голубем", это "вороном", а это "червем"). Благодаря актам называния вещи располагаются в расчлененном поле единого для всех, символически охватываемого бытия: в зонах опасного или дружественного, вредоносного или благого, ценного или пустяшного. Наверное, в этом достаточно простая расшифровка сложной формулы, которой М. Хайдеггер откликнулся на стихотворение Стефана Георге "Слово". По поводу заключительной строки этого стихотворения ("Не быть вещам, где слова нет") Хайдеггер замечает: слово - "не просто средство для изображения предлежащей данности. Наоборот, само слово - даритель присутствования, то есть бытия, в котором нечто является как существующее" [1].

1 Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 306.

Таким образом, называние оказывается предпосылкой для конституирования более или менее разветвленной материальной культуры. Лишь в пространстве языка и с его помощью первичные материальные условия существования нашего прапредка могли подразделиться на такие важнейшие практические категории, как, скажем, святилище, жилище, утварь и т.д. Но это значит, что и предметно-практическая деятельность в полном и точном смысле этого слова могла сформироваться не раньше, чем появился язык.

Регулирование брачных отношений и возникновение первобытно-родовой общины

Как ни велики социализирующие возможности языка (членораздельной речи), их все-таки было недостаточно, чтобы обеспечить действительную солидарность по поводу труда и достигнуть внутристадного мира. Важную роль играло коллективно регулируемое произведение потомства. Именно в этой сфере в ходе антропосоциогенеза совершилась одна из самых радикальных революций, оказавшая глубокое воздействие на человека как субъекта предметно-практической деятельности.

Речь идет о разительном различии в воспроизводстве потомства между животным стадом и самой простой из форм человеческого сообщества – первобытно-родовой общиной. Стадо основывается на эндогамии (от греч. *endon* – внутри и *gamos* – брачная связь). Оно объединяет группу животных особей, которая исключает или серьезно ограничивает для своих членов возможность выбора брачных партнеров "на стороне", среди представителей других стад. В итоге потомство воспроизводится в ней прежде всего благодаря близкородственным половым связям. С совершенно иным положением мы сталкиваемся, как только подходим к феномену человеческого общества.

Община, даже самая примитивная, основывается на принципах агамии (исключения близкородственных брачных контактов) и экзогамии (от греч. *exo* – снаружи), то есть запрет браков в пределах одного коллектива. Она предписывает своим членам искать брачных партнеров в других – поначалу строго определенных – общинах.

Что послужило ближайшим поводом к установлению агамии и экзогамии, по сей день неясно. Из гипотез последнего времени заслуживают внимания доводы, выдвигавшиеся антропологами-генетиками. Они указывали на возможность мощных мутаций, имевших место на ранней стадии антропогенеза и вызванных, скорее всего, усилением радиационного воздействия в районах обитания нашего животного прапредка. Дело в том, что стадо (эндогамная группа с относительно ограниченным генофондом) наиболее восприимчиво к мутагенным факторам: мутации у стадных животных обычно ведут к самым пагубным последствиям.

Со времени появления работ американского этнографа Л. Г. Моргана в антропологии имела хождение интеллектуалистская концепция "осознанного вреда". Ее сторонники утверждали, будто по мере увеличения объема мозга и овладения орудийной деятельностью животные предки человека "умнели", научались сопоставлять и обобщать факты и вследствие этого пришли к пониманию пагубных последствий кровосмешательства. В страхе перед произведением "дегенеративного потомства" они заключили своего рода "первоначальный общественный договор", запрещавший близкородственные половые связи. В XX веке это объяснение, превращавшее агамию в условное "правило благоразумия", подверглось критике. Как показали новейшие исследования, во многих примитивных обществах не наблюдается не только рационального понимания вредных последствий инцеста, но даже сколько-нибудь отчетливого представления о причинной связи между половым актом и рождением ребенка. И все-таки

принцип экзогамии осуществляется в них повсеместно. Почему? Да потому, видимо, что осознанные мотивы его введения были другими.

Есть основание допустить, что ближайшим побуждением к экзогамии (осознание которого не требовало особого развития "исследующего интеллекта") явилась как раз острейшая потребность во внутристадном мире. Чтобы положить конец убийственной, орудийно-вооруженной половой конкуренции самцов, надо было сделать "гарем самок" ничейным, то есть наложить запрет на все половые связи внутри своей группы. Тем самым исключался, конечно, и инцест, и "биологический вред" инцеста, но это был не прямой, не "рационально запланированный", а косвенный объективный результат экзогамного порядка. Скажем больше: сама экзогамия образовалась вовсе не как результат благоразумного коллективного соглашения, а, по нынешним понятиям, совершенно иррациональным путем. Решающую роль в ее закреплении сыграли тотемистические культы.

"Свое племя" (внутри которого запрещены половые контакты) осознавалось прежде всего как группа, поклоняющаяся одному и тому же тотему (чаще всего - животному: крокодилу, черепахе, эму и т.д.). Тотем мыслился как мифический прародитель группы, от которого она получала свое родовое имя. Считалось, что все члены группы "едины во плоти" с почитаемым тотемом и что плоть эту нельзя ни поесть, ни делать объектом полового обладания. Запрет внутривидовых связей реально переживался поэтому как запрет на кощунственное сексуальное общение со своим тотемом. И нарушение этого запрета каралось так же, как убийство и поедание самого тотемного животного, - смертью. Женская особь своей группы становилась табу, то есть неприкасаемым священным объектом. Внутри общины мифический тотемный прародитель стал олицетворением ничейности самок. Путем решения проблемы внутристадного мира устранялась стадная ("гаремная") организация и создавался принципиально иной тип примитивной коллективности: первобытно-родовая община, связанная с другой такой же общиной задачей произведения потомства.

В каждом районе человеческого обитания тотемы объединялись в сложную систему, в соответствии с которой строились межобщинные брачные отношения. Так, скажем, "люди Змеи" разбивались на подгруппы, одна из которых обязана была входить в брачный контакт с представителями Крокодила, другая - с представителями Антилопы, третья - с представителями Гиены и т.д. Аналогичное расчленение на подгруппы происходило и в других общинах. В итоге брачные связи переставали быть средством воспроизведения стадно-видовой общности и подчинялись определенному социокультурному порядку, хотя и представленному иррационально (тотемистически, а позднее - мифологически).

Запрет близкородственных, кровосмесительных связей был тем исходным пунктом, с которого началась история облагораживания и одухотворения полового чувства. С этого момента и навсегда люди обрекали себя на то, чтобы родниться с дальними, преодолевая их чуждость, учась взаимопониманию, терпимости и доверию. Половая любовь выступала важным фактором миролюбия в отношениях между общинами, родами, племенами. Невидимая, но прочная смысловая нить связывает самую примитивную дуальную экзогамию (брачный контакт членов двух соседствующих общин) и легендарную страсть Ромео и Джульетты, которая преодолела вековую вражду рода Монтекки и рода Капулетти. И не случайно почти во всех языках мира слово "любовь" означает одновременно и наиболее высокую,

просветленную форму полового влечения, и просто доброжелательность, милосердие в отношениях между людьми.

Не менее существенна и обратная сторона проблемы. С того момента как возникла агамия и представление о мифическом племенном предке, стала возможной идея равенства в сыновности и братстве.

Род, как это ни удивительно на первый взгляд, вовсе не биологическая данность. Он представляет собой скорее "протосоциаль-ную" реальность. Только люди сознают свою родословную, и сознают ее раньше всего, что выделяется ими как объект более или менее методичного (хотя поначалу еще не вполне рационального) осмысления. Категории родства (сперва "мать", "дядя по матери", "бабушка", "брат", "сестра", затем - "отец", "дед", "дядя по отцу" и т.д.) - первые полноценные понятия, употребляемые людьми. Только люди знают и классифицируют родственные отношения. Это знание существует издревле; оно не изгладится и не потеряет смысла, покуда человек остается человеком. Оно является невидимой предпосылкой бесчисленного множества высокоцивилизованных воззрений, в частности представления о том, что *Homo sapiens* - это не просто биологический вид, но семья народов, преемственный род человеческий.

#### Нравственно-социальные запреты как фактор антропосоциогенеза

Табу на близкородственные связи - первый в ряду простейших нравственно-социальных запретов, возникших в глубокой древности и навеки сохранивших свое непреложное значение. Нравственно-социальные запреты конституируют первобытно-родовую общину в противовес животному стаду. От стадных инстинктов любой степени сложности они отличаются по крайней мере тремя существенными признаками:

1. Нравственно-социальные запреты касаются всех членов родовой общины - как слабых, так и сильных, тогда как в стаде "недозволенное" существует лишь для слабейших особей.
2. Они принципиально несводимы к инстинкту самосохранения, диктуя человеку поступки, подчас индивидуально вредные (самоограничение), а иногда даже и самоубийственные (самопожертвование).
3. Они имеют характер обязательств, нарушение которых влечет за собой кару, исполняемую общиной как целым. Это - остракизм, то есть поголовное отвращение от преступника, изгнание его из племени, а в предельном смысле данного акта - исторжение из общества в природу. С извергом (извергнутым, отлученным) никто не может общаться. Он уподобляется иноплеменнику или животному и в качестве такового может быть убит.

Можно выделить три простейших нравственно-социальных требования, которые известны уже самым древним, самым примитивным сообществам и которые разделяются всеми без исключения представителями вида *Homo sapiens*, где бы и в какую бы эпоху эти требования ни обретались. Это, во-первых, уже известный нам абсолютный запрет на кровосмешительство;



во-вторых, абсолютный запрет на убийство соплеменника (в дальнейшем - сородича, близкого); в-третьих, требование поддержания жизни (прокормления) любого из соплеменников, независимо от его физической приспособленности к жизни.

Конечно, древнейшие нравственные требования весьма существенно отличаются от предписаний позднейшей развитой морали, которая, например, выдвигает идеал целомудрия и запрещает супружескую неверность, распространяет правило "не убий" за рамки любого общинного объединения - на человеческий род в целом; включает в сферу сострадания не только людей, но и их "меньших братьев" - животных. Вместе с тем нельзя не видеть, что развитая мораль не отменяет ни одного из древнейших нравственных требований. Кровосмешительство, убийство отца или брата, согласие на голодную смерть неудачливого или увечного родственника вызывают у человека Нового времени тот же священный ужас, что и у австралийского аборигена. Простейшие нравственные запреты образуют вечный фундамент, над которым надстраивается все многообразие более поздних моральных ценностей и норм. Они имеют надбиологический смысл, понятный людям именно потому, что они выделились из животного царства.

Пожалуй, отчетливее всего смысл этот обнаруживается в третьем из перечисленных нами социально-нравственных требований - в праве на жизнь. Этим правом обладает всякий - даже самый неприспособленный, "биологически неудавшийся" - член человеческого сообщества. Еще Ч. Дарвин глазом великого натуралиста разглядел в данном принципе "сверхприродное" содержание нравственности.

Норма выживания всех без исключения не могла не выразиться в том, что и средства производства, и основные предметы потребления в первобытно-родовой общине стали собственностью коллектива, который поэтому с полным правом может быть назван первобытной коммуной. Первобытно-коммунистический (или коммуналистский) принцип собственности соблюдался прежде всего в отношении пищи. Добытая членами коллектива (совместно или в одиночку) пища попадала, что называется, "в общий котел". И место подле него имел каждый - сильнейший, как и увечный, удачливый, как и невезучий.

Первобытно-коммунистические формы организации производства и потребления остались в далеком прошлом. Этого нельзя сказать, однако, о древнем нравственном требовании, которое в них выразилось, как и о простейших нравственно-социальных запретах вообще. Нравственность в самых начальных ее выражениях образует элементарную ячейку, "клеточку" человечности, а, по мнению ряда ученых, она лежит в основании человеческой психики и ее первичных собственно социальных проявлений. Все общественные установления и институты (в том числе и хозяйственные) уже предполагают человека в качестве элементарно нравственного существа, понимающего, "что такое хорошо и что такое плохо". Последнее особенно важно подчеркнуть в связи с так остро обсуждаемым сегодня вопросом о гуманистической мере самого прогресса, самой истории (в том числе и экономической).

Человек историчен; в течение веков ему было суждено пройти через огромное многообразие нравов и обычаев, модифицировать свои воззрения в соответствии со все новыми материально-экономическими запросами, признать ряд неизвестных - или почти неизвестных - первобытному обществу основополагающих принципов (например, справедливости, верности договорам, уважения достоинства личности, вознаграждения по

труду и т.д.). Но в истории общества, коль скоро она человеческая история, невозможны новообразования (по крайней мере, устойчивые), которые бы вообще отменяли нравственность в простейших ее выражениях. Как ни изменчивы люди, они не сделались и не сделаются существами, которые не сознавали бы безусловного различия запретного и дозволенного, допускали бы кровосмесительство, не считали бы преступлением убийство, не стремились бы к обеспечению всеобщего права на жизнь.

Разумеется, нет оснований для идеализации первобытной нравственности, для утверждения, что в далеком прошлом существовал некий этический "золотой век". Древнейшие нравственные требования именно в этическом смысле были весьма несовершенны и неразвиты. Во-первых, они представляли собой нерасчлененные социальные нормы, когда противоположность доброго и злого еще смешивалась с противоположностью полезного и вредного, привлекательного и отвратительного, священного и кощунственного. Они задавались индивиду жестко-принудительно и исключали всякую возможность самостоятельного суждения и выбора. Во-вторых, они имели сугубо локальный (внутриобщинный) смысл. Так, строжайший запрет на убийство сородича вовсе не исключал убийства чужака, иноплеменника. В межобщинных отношениях долгое время сохранялись (а порой поощрялись) и хитрость, и коварство, и жестокое насилие. Можно сказать поэтому, что развитие морального сознания человечества – это одновременно и преемственность в отношении простейших нравственных требований, и преодоление их ограниченного смысла.

Сейчас, однако, важно уяснить другое: в ходе антропосоциогенеза совершился необратимый переход к человеческому нравственному существованию. Жесткие карательные меры, которыми первобытно-родовая община принуждала своих членов к соблюдению простейших нравственных требований, создавали непреодолимое препятствие для возврата первочеловека в животное состояние. Это было суровое "понуkanie" к надбиологической солидарности, к историческому развитию на путях коллективной деятельности.

#### Первобытно-общинная организация и дозревание труда

Социально-нравственное единство первобытно-родовой общины было той формой коллективности, внутри которой впервые стала возможна и получила достаточный простор для развития производственно-хозяйственная кооперация членов общины. Община (сравнительно небольшая человеческая группа) как бы самой природой была предназначена к тому, чтобы совместный процесс труда каждый раз оказывался непосредственно обозримым. И предмет, и средства труда, и способы, какими соединялись индивидуальные усилия, находились в поле зрения каждого из участников. Это способствовало начальной реализации вариативности задатков человеческого существа и открывало определенные (пусть минимальные) возможности осмысленной работы при неукоснительной

коллективной дисциплине, рабской покорности и преданности своей общине.

С утверждением общинно-родового устройства труд выступает уже не просто как "заказчик", "истребователь" специфически человеческих качеств, но и как прямой их создатель. Внутри нравственно упорядоченного первобытного коллектива и начинается собственная история человеческого рода. В процессе трудовой деятельности формировались воля и конструктивные способности людей, их интеллект и воображение. Росло многообразие отношений к окружающей природе и друг к другу.

Выразительным свидетельством этого многопланового предметно-деятельного развития явилась так называемая "неолитическая революция" - переход от собирательства и охоты к производительному жизнеобеспечению (земледелию, скотоводству, ремеслу). В течение нескольких тысячелетий люди овладели огнем, приручили животных, изобрели колесо, освоили начала строительной техники, перешли от кочевого к оседлому образу жизни. Сложилась крупная племенная объединения; начались обширные миграционные процессы. Первобытно-родовая община во многих районах земного шара сменилась общиной земледельческой. Появились первые города-государства, с возникновением которых датируется история древних цивилизаций.

Установив первый в истории (внутриобщинный) мир, наложив на "зоологический индивидуализм" узду нравственных запретов, люди одновременно оказались способными развивать открытость, вариативность, незаданность, практическую универсальность поведения в своих отношениях с природой, в изобретении орудий, искусств и институтов. На место инстинктивного предопределения пришло нравственное самоопределение. "Неолитическая революция" была первым обнаружением ускоряющегося производственно-технического прогресса, который после никогда уже не прекращался.

Все мы ролом из предыстории

Среди ныне живущих на Земле человеческих существ нет таких разновидностей, которые не прошли бы через эпоху "неолитической революции", не несли в себе долгой и глубоко драматичной общечеловеческой предыстории. На нашей планете ныне не существует ни "природно-наивных", ни "диких" народов и племен. Не существует и обществ выродившихся или растлившись. В какой бы район земного шара мы ни попали, мы встретим там человеческие существа, о которых правомерно утверждать по крайней мере следующее:

они умеют изготавливать орудия при помощи орудий и использовать их как средство производства материальных благ;

они владеют языком, обладающим неисчерпаемым символическим потенциалом;

они знают простейшие нравственные запреты и безусловную противоположность добра и зла;

они обладают потребностями, чувственными восприятиями и умственными навыками, развившимися исторически;

они не могут ни сформироваться, ни существовать вне общества;

их жизнедеятельность имеет не изначально запрограммированный, а сознательно-волевой характер, вследствие чего они являются существами, у которых есть способность самопринуждения, совесть и сознание ответственности.

Таков повсеместный, общепланетарный фундамент человечности, заложенный еще в первобытно-родовую эпоху общества. Он древнее и основательнее всех социальных и культурных различий. Взаимопонимание между народами возможно помимо прочего потому, что все они родом из предыстории, все имеют за плечами тождественно-единый опыт становления.

## 2. Единство биологического и социального

- Природное и общественное в человеке
- Биологизаторский и социологизаторский подходы к человеку
- Биология человека в эпоху научно-технической революции

### Природное и общественное в человеке

Представляя собой существо социальное, человек вместе с тем является частью природы. С этой точки зрения люди принадлежат к высшим млекопитающим, образуя особый вид *Homo sapiens*, а следовательно, человек оказывается существом биологическим.

Как и всякий биологический вид, *Homo sapiens* характеризуется определенной совокупностью видовых признаков. Каждый из этих признаков у различных представителей вида может изменяться в довольно больших пределах, что само по себе нормально. Методы статистики позволяют выявить наиболее вероятные, широко распространенные значения каждого видового признака. На проявление многих биологических параметров вида могут влиять и социальные процессы. К примеру, средняя "нормальная" продолжительность жизни человека, по данным современной науки, составляет 80-90 лет, если он не страдает наследственными

заболеваниями и не станет жертвой внешних по отношению к его организму причин смерти, таких, как инфекционные болезни или болезни, вызванные ненормальным состоянием окружающей среды, несчастные случаи и т.п. Такова биологическая константа вида, которая, однако, изменяется под воздействием социальных закономерностей. В результате реальная (в отличие от "нормальной") средняя продолжительность жизни возросла с 20-22 лет в древности до примерно 30 лет в XVIII веке, 56 лет в Западной Европе к началу XX века и 75-77 лет - в наиболее развитых странах на исходе XX века.

Биологически обусловлена продолжительность детства, зрелого возраста и старости человека; задан возраст, в котором женщины могут рожать детей (в среднем 15-49 лет); определяется соотношение рождений одного ребенка, близнецов, троен и т.д. Биологически запрограммирована последовательность таких процессов в развитии человеческого организма, как способности усваивать различные виды пищи, осваивать язык в раннем возрасте, появление вторичных половых признаков и многое другое. По некоторым данным, передается по наследству, то есть биологически обусловлена, и одаренность разных людей в различных видах деятельности (музыка, математика и т.п.).

Подобно другим биологическим видам, вид *Homo sapiens* имеет устойчивые вариации (разновидности), которые обозначаются чаще всего понятием расы. Расовая дифференциация людей связана с тем, что группы, населяющие различные районы планеты, адаптировались к конкретным особенностям среды их обитания, и это выразилось в появлении специфических анатомических, физиологических и биологических признаков. Но, относясь к единому биологическому виду *Homo sapiens*, представитель любой расы обладает такими свойственными этому виду биологическими параметрами, которые позволяют ему с успехом участвовать в любой из сфер жизнедеятельности человеческого общества.

Если же говорить о человеческой предыстории, то вид *Homo sapiens* является последней из известных сегодня ступеней развития рода *Homo*. В прошлом нашими предшественниками были другие виды этого рода (такие, как *Homo habilis* - человек способный; *Homo erectus* - человек прямоходящий и пр.), но наука не дает пока однозначной генеалогии нашего вида.

Биологически каждый из когда-либо живших или живущих ныне человеческих индивидов является уникальным, единственным, ибо неповторим набор генов, получаемых им от родителей (исключение составляют однояйцевые близнецы, наследующие идентичный генотип). Эта неповторимость усиливается в результате взаимодействия социальных и биологических факторов в процессе индивидуального развития человека, ибо каждый индивид обладает уникальным жизненным опытом (даже однояйцевые близнецы по мере взросления становятся в чем-то отличными друг от друга).

Уникальность каждого человека - факт первостепенной философско-мировоззренческой важности. Признание бесконечного многообразия рода человеческого, а следовательно, и бесконечного разнообразия способностей и дарований, которыми могут обладать люди, есть один из основополагающих принципов гуманизма.

Включенность человека сразу в два мира - в мир общества и в мир органической природы - порождает немало проблем, как касающихся актуального существования людей, так и связанных с объяснением самой

природы человека. Из числа последних рассмотрим две, которые можно считать ключевыми.

Напомним, что Аристотель называл человека "политическим животным", подчеркивая тем самым наличие в человеке двух начал: животного (биологического) и политического (социального). Проблема же заключается в том, какое из этих начал является доминирующим, определяющим в формировании способностей, чувств, поведения, действий человека и каким образом осуществляется взаимосвязь биологического и социального в человеке.

Суть другой проблемы заключается в следующем: признавая, что каждый человек уникален, своеобразен, неповторим, в практической жизни мы, однако, группируем людей по различным признакам, из которых одни (скажем, пол, возраст) определяются биологически, другие – социально, а некоторые – взаимодействием биологического и социального. Возникает вопрос, какое же значение в жизни общества имеют биологически обусловленные различия между людьми и группами людей?

Участниками дискуссий вокруг этих проблем, имеющих многовековую историю, являются не только философы, но и представители специальных наук о человеке, а также общественные деятели. Мировоззренческая значимость таких дискуссий очевидна. Ведь в ходе их не только выдвигаются, подвергаются критике и переосмысливаются теоретические концепции, но и вырабатываются новые линии практического действия, способствующие совершенствованию взаимоотношений между людьми.

Поясним это на конкретном примере. Сегодня всякий, кто выступает с тезисом о биологическом превосходстве одной расы над другой, будет оценен общественным мнением по меньшей мере как реакционер, а категорическое неприятие этого тезиса мы считаем естественным для каждого здравомыслящего человека. А между тем такой взгляд на вещи является историческим завоеванием человечества, и притом завоеванием сравнительно недавним. Еще в XIX веке и даже в начале XX было распространено убеждение в превосходстве "белой расы" над всеми другими, и идеи, которые сегодня мы оцениваем как расистские, в тех или иных формах высказывались отнюдь не отъявленными реакционерами, а людьми вполне прогрессивных взглядов. Так, немецкий биолог Э. Геккель, ревностный пропагандист учения Ч. Дарвина, в 1904 году писал: "Хотя значительные различия в умственной жизни и культурном положении между высшими и низшими расами людей в общем хорошо известны, тем не менее их относительная жизненная ценность обычно понимается неправильно. То, что поднимает людей так высоко над животными... – это культура и более высокое развитие разума, делающее людей способными к культуре. По большей части, однако, это свойственно только высшим расам людей, а у низших рас эти способности развиты слабо или вовсе отсутствуют... Следовательно, их индивидуальная жизненная значимость должна оцениваться совершенно по-разному". Заметим, что подобные воззрения у многих вполне мирно могли уживаться с чувствами сострадания и жалости по отношению к людям "низших", то есть обделенных самой природой рас, даже с интересом к их экзотическим нравам и обычаям. Но и в этом случае то был взгляд со стороны своего "высшего" на чужое "низшее". Конечно, наше теперешнее отвращение к подобным высказываниям есть плод не одних лишь дискуссий, а в большой степени самого опыта XX века, который явил миру немало ужасающих примеров геноцида. Но нельзя забывать о том, что геноцид находил себе оправдание и обоснование и в теоретических рассуждениях.

Еще один пример того, как порой быстро и резко может меняться в истории восприятие биологически обусловленных различий между людьми, – это социальные взаимоотношения между мужчинами и женщинами. Различие двух полов, принадлежащее к числу наиболее фундаментальных биологических различий между людьми, в многообразных формах отражается в социальных отношениях и в культуре общества. На протяжении многих веков это различие осмысливалось людьми сквозь призму категорий "высшего" (мужского начала) и "низшего" (женского). Борьба за равноправие женщин началась по историческим меркам совсем недавно – всего лишь 100–150 лет назад. И хотя сегодня в этой области остается еще много нерешенных проблем, а движение женщин за свои права приобретает подчас в западных странах весьма экзотические и даже экстремистские формы, нельзя не заметить того, насколько активнее и многограннее стало участие женщин в жизни современного общества. Во всяком случае, ныне в общественном мнении все больше утверждается понимание того, что различие полов должно пониматься не в плане их противопоставления как якобы "высшего" и "низшего", а в плане их взаимодополнительности и одного из важных источников разнообразия человеческой природы – того разнообразия, которым обеспечивается ее богатство.

#### Биологизаторский и социологизаторский подходы к человеку

В ходе дискуссий о соотношении биологического и социального в человеке высказывается широкий спектр мнений, заключенных между двумя полюсами: концепциями человека, которые принято называть биологизаторскими или натуралистическими, сторонники которых абсолютизируют роль естественных, биологических начал в человеке, и социологизаторскими концепциями, в которых человек представлен как всего лишь слепок с окружающих его социальных отношений, их пассивное порождение. Конечно, в законченном виде такие полярные точки зрения высказываются нечасто, однако многие трактовки человека при рассмотрении соотношения в нем биологического и социального тяготеют к одному из этих полюсов.

К биологизаторским концепциям относится расизм, который, как уже говорилось, исходит из того, что в главном, существенном природа человека определяется его расовой принадлежностью. Подобно расизму, дискредитировало себя другое биологизаторское течение – социал-дарвинизм, довольно влиятельный в конце XIX и начале XX века. Его сторонники пытались объяснить явления общественной жизни (такие, например, как борьба классов), опираясь на учение Дарвина о естественном отборе и эволюции (так, они делали вывод о том, что представители высших классов занимают ведущее место в обществе, поскольку наиболее высокоразвиты).

Вопрос о характере биологизаторских концепций должен рассматриваться в плане претензий не только на описание того, что есть человек, но и на обоснование определенной программы социальных действий – будь то оправдание и защита существующих в данном обществе порядков либо

подчинение и даже истребление "менее приспособленных" представителей человечества и т.п.

В полной мере это требование относится и к концепциям, тяготеющим к другому полюсу, то есть концепциям социологизаторским. Все то, что относится к биологии человека, к естественным предпосылкам его существования, наконец, к человеческой индивидуальности в ее многообразнейших проявлениях, в рамках этих концепций воспринимается как нечто второстепенное, от чего можно отвлекаться при изучении человека, и более того, как сырой материал, обладающий бесконечной пластичностью, коим можно безгранично манипулировать во имя достижения того или иного социального идеала.

Для философского осмысления тех опасностей, которые таят в себе социологизаторские трактовки человека, очень многое дает популярный в прошлом столетии жанр антиутопий - литературы, описывающий вымышленное общество, в котором господствует примитивный, одномерный социальный идеал. Ярким примером антиутопии может служить роман английского писателя О. Хаксли "О, дивный новый мир" (1932), повествующий о стране, в которой искусственным путем воссоздаются разные типы человеческих существ, заранее приспособленных к тем или иным видам труда, но ограниченных во всех других отношениях. Впрочем, систематическое истребление миллионов людей, своего рода выбраковка "неполноценного человеческого материала", проводившаяся, например, гитлеровцами, - это, увы, не вымысел, а реальность XX столетия.

#### Биология человека в эпоху научно-технической революции

Нельзя не отметить, что человечество в эпоху научно-технической революции весьма преуспело в создании многообразных средств, подавляющих, калечащих, деформирующих биологические основы человеческого существа, - это и нервно-психологические стрессы, и химические препараты, загрязняющие атмосферу, воду, почву, и многое другое. Не случайно в наши дни одной из глобальных проблем стала проблема сохранения человека как биологического вида. Это заставляет во многом переосмысливать проблему соотношения биологического и социального в человеке.

Как биологический вид человек чрезвычайно пластичен. Всякий другой вид способен выжить лишь в пределах достаточно узкой "экологической ниши", то есть совокупности различных условий и факторов окружающей среды. Человек в этом смысле несравненно более универсален, его биологическая организация позволяет адаптироваться к весьма широкому диапазону внешних условий. Однако и его возможности далеко не безграничны - существуют такие пороговые значения внешних условий, за пределами которых биологическая организация человеческого существа претерпевает необратимые, разрушающие ее изменения.



Следует также учитывать, что во взаимодействии биологического и социального биологическое – продукт длительной эволюции – является началом консервативным. В условиях современной высокоразвитой технической цивилизации по целому ряду параметров возможности адаптации человеческого организма близки к исчерпанию. При этом имеются в виду не только физические, но и психологические факторы, связанные с загрязнением среды обитания человека, увеличением нервно-психических нагрузок в процессе труда и общения между людьми, что приводит к стрессовым состояниям и порождает так называемые "болезни цивилизации" (сердечно-сосудистые заболевания, психические расстройства, нарушения в иммунной системе и многие другие). Никогда ранее среда обитания человека не была так насыщена ионизирующими излучениями и загрязнена химическими веществами, вредными для самого его существования и крайне опасными для его будущего, поскольку активизировался мутационный процесс, возросло его отрицательное воздействие на наследственность человека. Особую сложность нынешней ситуации придает то, что пагубное воздействие многих из названных факторов непосредственно не ощущается людьми и вызывает последствия, которые будут сказываться лишь в более или менее отдаленном будущем. Это затрудняет мобилизацию сил и ресурсов человечества для борьбы с подобными последствиями. И тем не менее такая мобилизация становится все более настоятельной и неотложной потребностью.

Пренебрежительное отношение к биологии человека далее недопустимо. Тем более что биологическая организация человеческого существа есть нечто самоценное, и никакие социальные цели не могут оправдать ни насилия над ней, ни евгенических проектов ее переделки.

### 3. Проблема жизни и смерти в духовном

- В чем смысл жизни? Постановка проблемы
- Философия о смысле жизни, о смерти и бессмертии человека
- Сколько жить человеку? Как жить? Во имя чего жить? • "Право на смерть"

#### В чем смысл жизни? Постановка проблемы

В жизни каждого нормального человека рано или поздно наступает момент, когда он задается вопросом о конечности своего индивидуального существования. Человек – единственное существо, которое осознает свою смертность и может делать ее предметом размышления. Но неизбежность собственной смерти воспринимается человеком отнюдь не как отвлеченная истина, а вызывает сильнейшее эмоциональное потрясение, затрагивает самые глубины его внутреннего мира.

Первой реакцией, следующей за осознанием своей смертности, может быть чувство безнадежности и растерянности, даже панической. Преодолевая это чувство, человек, однако, всю оставшуюся жизнь существует, отягощенный знанием о грядущей собственной смерти; более того, это знание, хотя в большинстве жизненных ситуаций оно таится в скрытых глубинах сознания, становится тем не менее основополагающим в последующем духовном развитии человека. Наличием такого знания в духовном опыте человека в значительной степени и объясняется острота, с которой перед ним встает вопрос о смысле и цели жизни.

Размышления над этим вопросом для многих людей оказываются исходным пунктом в выработке того, что принято называть основной "линией" жизни, подчиняющей себе поведение и поступки человека на разных уровнях - будь то общество в целом, или трудовой коллектив, или семья, или близкие друзья. Отклонения от этой "линии" нередко приводят к мучительным моральным коллизиям, а ее утрата - к нравственной, а то и физической гибели человека. Цель и смысл индивидуальной жизни каждой личности тесно связаны с социальными идеями и действиями, определяющими цель и смысл всей человеческой истории, общества, в котором человек живет и трудится, человечества как целого, его предназначение, а следовательно, ответственность на Земле и во Вселенной. Этой ответственностью четко очерчиваются границы того, что могут и чего не могут ни при каких условиях делать на индивидуальном и социальном уровне человек и человечество. Этим же определяется и то, какими средствами могут или не могут они добиваться своих целей, даже если эти цели представляются высокими, нравственными.

Но даже если человек руководствуется в своей жизни определенными нравственными целями и использует для их достижения адекватные им средства, он знает, что не всегда и не во всех случаях может добиваться желаемого результата, который в нравственных категориях обозначался во все времена как добро, правда, справедливость. И возникает вопрос: что ж, жизнь его - единственная и неповторимая - в какой-то мере уравнивается с жизнью тех, кто живет бесцельно, бессмысленно и безнравственно, творит зло, ложь и несправедливость? Вопрос этот тем более значим, что жизнь каждого человека не бесконечна, а обрывается смертью, небытием. Не теряют ли вследствие этого смысл определения ее в нравственных категориях добра и зла, правды и лжи, справедливости и несправедливости? Люди всегда искали выход из этого удручающего противоречия. И находили его вначале в религиозном постулате о "бессмертии души" и "загробном воздаянии", а потом - в представлениях об "абсолютном разуме" и "абсолютных моральных ценностях", создающих якобы основу нравственного существования человека.

Осознавая конечность своего земного существования и задаваясь вопросом о смысле жизни, человек начинает вырабатывать собственное отношение к жизни и смерти. И вполне понятно, что тема эта, быть может самая важная для каждого человека, занимает центральное место во всей культуре человечества. История мировой культуры раскрывает извечную связь поисков смысла человеческой жизни с попытками разгадать таинство небытия, а также со стремлением жить вечно и если не материально, то хотя бы духовно, нравственно победить смерть.

Поисками ответа на этот вопрос занимались и занимаются и мифология, и различные религиозные учения, и искусство, и многочисленные направления философии. Но в отличие от мифологии и религии, которые,

как правило, стремятся продиктовать человеку определенные его решения, философия, если она не является догматической, апеллирует прежде всего к разуму человека и исходит из того, что человек должен искать ответ самостоятельно, прилагая для этого собственные духовные усилия. Философия помогает ему, аккумулируя и критически анализируя предшествующий опыт человечества, в такого рода поисках.

Последовательно проводимый философский материализм отрицает какую бы то ни было возможность личного физического бессмертия для человека, не оставляет ему надежды на "загробную жизнь". Поэтому продуманно, осмысленно принимая материалистическое мировоззрение, человек делает трудный шаг, требующий личного мужества и силы духа, того, что в философии называется стоицизмом, поскольку отказывается тем самым от возможности утешения, хотя бы и иллюзорного. Трудность этого шага усугубляется еще и тем, что накопленный человечеством нравственный опыт долгое время осмысливался в рамках религиозных систем, а знание обосновываемых ими моральных ценностей подпиралось ссылками на суд и воздаяние, которые ожидают каждого после смерти. "Если Бога нет, то все дозволено", - провозглашал герой Ф. М. Достоевского.

Как видим, философия, каких бы позиций она ни придерживалась, не только не снимает вопроса о смысле человеческой жизни, о смерти и бессмертии, но, напротив, позволяет его поставить в наиболее острой, даже драматической форме, тем самым в полной мере выявляя его гуманистическое содержание.

#### Философия о смысле жизни, о смерти и бессмертии человека

От всех других живых существ человек отличается более всего тем, что на протяжении своей индивидуальной жизни он никогда не достигает высших "целей" жизни родовой, исторической; в этом смысле он - адекватно не реализуемое существо. Такая неудовлетворенность, нереализуемость содержит в себе побудительные причины творческой деятельности, не заключенные в непосредственных ее мотивах (материальных и пр.). Именно поэтому призвание, назначение, задача всякого человека - всесторонне развивать свои способности, внести свой личный вклад в историю, в прогресс общества, его культуру.

В этом и заключается смысл жизни отдельной личности, который она реализует через общество, но в принципе таков же и смысл жизни общества, человечества в целом, который они реализуют, однако в исторически неоднозначных формах. Совпадение, единство личного и общественного, вернее, мера этого единства, неодинаковая на разных этапах истории, и определяет ценность человеческой жизни. Эта мера, таким образом, не является надличностной или надобщественной, но объединяет цели и смысл жизни личности и общества, а они могут находиться в противоречии друг с другом или, наоборот, совпадать в зависимости от общественно-экономических условий.

Такое понимание смысла и ценности человеческой жизни опирается прежде всего на учение о социальной сущности человека. Любые попытки вывести

их из сферы биологического ошибочны уже потому, что поведение личности определяется социальными, социально-этическими и нравственно-гуманистическими факторами, которые являются его регуляторами. Хорошо сказал об этом Л. Н. Толстой: "Человек может рассматривать себя как животное среди животных, живущих сегодняшним днем, он может рассматривать себя и как члена семьи и как члена общества, народа, живущего веками, может и даже непременно должен (потому что к этому неудержимо влечет его разум) рассматривать себя как часть всего бесконечного мира, живущего бесконечное время. И потому разумный человек должен был сделать и всегда делал по отношению бесконечно малых жизненных явлений, могущих влиять на его поступки, то, что в математике называется интегрированием, т. е. устанавливать, кроме отношения к ближайшим явлениям жизни, свое отношение ко всему бесконечному по времени и пространству миру, понимая его как одно целое" [1]. Подчеркивая значение "отношения к целому", Толстой считал, что именно отсюда человек выводит "руководство в своих поступках".

Л. Н. Толстой видел смысл не в том, чтобы жить, зная, "что жизнь есть глупая, сыгранная надо мною шутка, и все-таки жить, умыться, одеваться, обедать, говорить и даже книжки писать. Это было для меня отвратительно..." [2]. Признать "бессмыслицу жизни" Толстой не мог, как не мог видеть ее смысл только в личном благе, когда "живет и действует человек только для того, чтобы благо было ему одному, чтобы все люди и даже все существа жили и действовали только для того, чтобы ему одному было хорошо..." [3]. Жить так, не заботясь об общем благе, по Толстому, может лишь "животная личность", не подчиняющаяся велению разума. На такую животную жизнь, увы, в течение всей истории человечества было обречено большинство трудящихся. Приходится признать, что и в нашем обществе, если иметь в виду его современное состояние, подобные формы жизни получили широкое распространение.

В мыслях Толстого привлекает высочайшая человечность, то есть органическая соединенность мысли и чувства неповторимой и бесконечной в самой себе личности с другими людьми и человечеством в целом, которая и позволяет осознать, что смысл жизни заключен в самой жизни, в ее вечном движении как становлении самого человека.

Мысль о неизбежности биологической смерти человека, проходящая красной нитью через все творчество Л. Н. Толстого, неразрывно связана у него с утверждением нравственного, духовного бессмертия человека. Смерть страшна для тех, кто "не видит, как бессмысленна и погибельна его личная одинокая жизнь, и кто думает, что он не умрет... Я умру так же, как и все... но моя жизнь и смерть будут иметь смысл и для меня и для всех" [4].

Поэтически образно это выразил русский поэт В. А. Жуковский в стихотворении "Воспоминание":

О милых спутниках, которые наш свет  
Своим сопутствием для нас животворили,  
Не говори с тоской: их нет;  
Но с благодарностию: были.

Нравственный смысл жизни Л. Н. Толстой распространяет и на смерть, и поэтому для него "человек умер, но его отношение к миру продолжает действовать на людей, даже не так, как при жизни, а в огромное число

раз сильнее, и действие это по мере разумности и любви увеличивается и растет, как все живое, никогда не прекращаясь и не зная перерывов" [5]. Живя для блага других, человек, считает Толстой, "здесь, в этой жизни уже вступает в то новое отношение к миру, для которого нет смерти и установление которого есть для всех людей дело этой жизни" [6].

- 1 Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1950. Т. 35. С. 161.
- 2 Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 23. С. 29.
- 3 Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1936. Т. 26. С. 369.
- 4 Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 402.
- 5 Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 413.
- 6 Там же. С. 415.

На несколько ином понимании нравственно-философского смысла человеческой жизни делает акцент другой русский мыслитель - В. С. Соловьев. Оно резюмируется у него в том, как решается им вопрос о соотношении личности и общества, их интересов и целей. По мнению Соловьева, "нельзя по существу противопоставлять личность и общество, нельзя спрашивать, что из этих двух есть цель и что только средство". Утверждая бесконечность человеческой личности в качестве аксиомы нравственной философии, он протестует как против индивидуализма, так и против таких сторонников коллективизма, которые, "видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества, не имеющий никаких собственных прав и с которым можно не считаться во имя так называемого общего интереса" [1]. Очевидно, что В. С. Соловьев выступает здесь с позиций нравственно-этического гуманизма, критикуя всякие формы мнимого коллективизма и утверждая нравственный смысл человеческой жизни как процесс совершенствования ее социальной сущности и духовных оснований.

- 1 Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 281, 283.

Сколько жить человеку? Как жить? Во имя чего жить?

Такой подход позволяет в новом ракурсе, исходя из социальных и нравственных оснований, взглянуть и на проблему продолжительности человеческой жизни, возможности ее продления. Продление жизни может ставиться как некоторая научная и социально-осознанная цель, но тогда возникает вопрос: для чего это необходимо личности и обществу? И с точки зрения сугубо гуманистической, согласно которой ценность длительной человеческой жизни является самоочевидной, самодостаточной, и с социальной, учитывающей общественную значимость как можно более длительного сохранения развитой человеческой индивидуальности, обогащенной знаниями, опытом жизни и мудростью, увеличение нормальной социальной продолжительности жизни представляется прогрессивным процессом в отношении и отдельных личностей, и человеческого общества в целом.

Иное дело - биологическая продолжительность жизни человека, то есть ее видовое время, эволюционно-генетически закодированное и предполагающее индивидуальное чередование жизней как условие существования человечества. Здесь возникает много новых научных вопросов, обращенных в основном к биологии, но они также не могут рассматриваться в отрыве от социальных и нравственно-гуманистических вопросов, определяемых общим решением проблемы, относящейся к сущности и смыслу человеческой жизни. В современных концепциях, касающихся этих проблем, утверждается идея о возможности и необходимости достижения с помощью научных методов максимума видовой (биологической) продолжительности жизни человека. На это направлены сейчас усилия многих ученых. В связи с рассмотрением разнообразных искусственных способов продления жизни (трансплантация, технология бионики, криобиология, генная инженерия и др.) говорится даже о том, что человечество стоит "на пороге новой эры, когда медицина превратит Homo sapiens в Homo longevus - сверхдолгожителей, когда мужчины и женщины в зрелые годы полностью сохраняют и умственную и физическую бодрость. А если это так, то нам придется взглянуть на жизнь совсем иными глазами" [2].

2 Курцмен Дж., Гордон Ф. Да стинет смерть! Победа над старением и продление человеческой жизни. М., 1982. С. 14.

Важно, однако, иметь в виду, что новое видение жизни должно исходить прежде всего из гуманистических идеалов и ценностей, из четкого определения смысла того, для чего человеку надо жить дольше, чем обусловлено нормальными возрастными параметрами, соответствующими индивидуальным особенностям личности. Не сама по себе длительность индивидуальной жизни может служить целью науки и общества, и тем более самого человека, а оптимальная реализация сущностных сил человека, развитие богатства человеческой природы, степень причастности личности к коллективной жизни человечества и ее участия в реализации идеи неограниченного развития человека как общественного существа.

И все же трагизм личностного соприкосновения со смертью не снимается нравственно-философским сознанием не только родового, но и личностного бессмертия в культуре человечества, в его истории. Поэтому скорее не безоглядный оптимизм, а реализм - точнее, реальный гуманизм - является адекватной нравственно-философской основой научного и гуманного подхода к вопросам смерти и бессмертия человека. Этот подход, разумеется, не дает окончательных решений, пригодных для всех и каждого. Но он обозначает общую мировоззренческую позицию и жизненные пути решения этих вопросов, столь несхожих и неповторимых в интеллектуальном и эмоциональном отношении для каждого из нас.

## "Право на смерть"

В наши дни социально-этические и нравственно-гуманистические аспекты проблемы смерти привлекают к себе возрастающее внимание не только в

связи со все более широко осознаваемыми и обострившимися личностными дилеммами и альтернативами бытия, но и с успехами биомедицинских исследований, в частности реаниматологии, способствующей возвращению к жизни людей, в том числе даже находившихся в состоянии клинической смерти [1].

Уже сейчас многие ученые ставят вопрос о том, чтобы биология, наука о жизни, была дополнена новыми представлениями о биологии смерти. Здесь возникает множество нравственно-гуманистических дилемм, выходящих за рамки традиционных воззрений. С особой остротой обсуждается, например, "право на смерть". В дискуссиях сталкиваются две противоположные позиции, признающие, с одной стороны, неограниченность свободы личности в решении этих вопросов, а с другой - ее полную подчиненность общественным и государственным интересам (концепция так называемого патернализма). В какой-то мере сам термин "право на смерть" звучит парадоксально: ведь на протяжении веков предпосылкой всех человеческих прав являлось самое главное, фундаментальное из них - право на жизнь. В целом любые из когда-либо провозглашавшихся прав человека можно рассматривать как развертывание, расширение или конкретизацию этого основополагающего права, ибо каждое из них обязательно является одним из проявлений жизни, удовлетворением каких-либо жизненных потребностей, интересов, стремлений. Добровольный же уход из жизни - самоубийство - осуждался религией, вплоть до того, что самоубийц запрещалось хоронить на кладбищах. Ныне, благодаря интенсивному развитию медицины, вопрос о жизни и смерти порой оказывается вопросом выбора. Причем этот выбор осуществляет не только человек, о жизни и смерти которого идет речь, но и другие лица. Когда процесс смерти находится под внеличным контролем, тогда "право умереть" становится проблемой: возникает вопрос, является ли право на жизнь не только правом, но и долгом или обязанностью, должно ли общество охранять жизнь человека вопреки его воле? При этом в современных дискуссиях о "праве на смерть" имеют в виду не самоубийство как действие активного субъекта, а умирающего человека, выступающего в качестве пассивного объекта, которому искусственно замедляют наступление смерти. И не случайно проблемы эвтаназии (греч. euthanasia) - безболезненной кончины, тихой "блаженной" смерти, в особенности обреченного человека, и продления жизни искусственными средствами становятся центральными в дискуссиях о патернализме [2].

1 См. об этом: Неговский В. А. Вторая жизнь. М., 1983.

2 В 2001 году впервые было узаконено применение эвтаназии (Голландия).

Современные философы, юристы, врачи, теологи стремятся разрешить два фундаментальных вопроса: может ли эвтаназия вообще иметь моральное обоснование и если да, то при каких условиях она должна быть узаконена? При решении этих вопросов многие из ученых занимают антипатерналистскую позицию, считая, что важнейшим моральным принципом, который, насколько это возможно, должен быть возведен в закон, является право свободы выбора. Они исходят из того, что вмешательство в свободу действия индивида, в том числе в его решение ускорить наступление своей смерти, морально неоправданно в том случае, если он этим не приносит вреда другим, и акт эвтаназии как проявление индивидуальной свободы не должен тогда запрещаться законом.

Рассуждения антипатерналистов нередко строятся следующим образом: современная медицинская технология значительно увеличила и продолжает

интенсивно увеличивать возможности продления жизни, но умирающие люди иногда сами замечают постепенное разрушение своей естественной природы, всех форм активности и не только подвергаются постоянным физическим страданиям, но и сознают свою обременительность для своих близких. В таких случаях, по мнению антипатерналистов, аморально не позволить человеку умереть.

Ученые же, склоняющиеся к патернализму, считают эвтаназию недопустимой, выдвигая против моральной правомерности лишения человека жизни следующие основные аргументы. Во-первых, человеческая жизнь неприкосновенна, и поэтому эвтаназию нельзя применять ни при каких обстоятельствах. Причины же апелляции к сакраментальности человеческой жизни различны (они могут покоиться на религиозных основаниях или на убеждении, что святость человеческой жизни является стержнем общественного порядка и т.д.). Во-вторых, при эвтаназии возможны злоупотребления со стороны врачей, членов семьи или других заинтересованных лиц. В-третьих, эвтаназия противоречит принципу "пока есть жизнь, есть надежда", не учитывает возможности ошибочного диагноза врача. Кроме того, вскоре после смерти больного, к которому применили эвтаназию, может появиться новое лекарство, способное излечить ранее неизлечимое заболевание.

Многие ученые пытаются на основе философского определения жизни решить и сугубо конкретный вопрос о том, когда наступает смерть человека, дающая право врачу отключить аппараты искусственного поддержания жизни (то есть применить так называемую "пассивную" эвтаназию). Обсуждаются две основные точки зрения: одна утверждает, что жизнь человека должна охраняться до самого последнего момента, а другая считает возможным констатировать факт смерти и отключить аппараты после гибели коры головного мозга. Острота и актуальность этого вопроса обусловлены и получающей все более широкое распространение практикой пересадки органов (трансплантации). Чтобы исключить возможность излишней поспешности врачей при констатации смерти донора, от которого берутся органы для будущей пересадки, было сочтено необходимым, чтобы факт смерти возможного донора констатировался бригадой медиков, независимой от тех, кто осуществляет пересадку.

Таким образом, сегодня философские размышления о жизни и смерти оказываются необходимыми и для решения конкретных проблем, возникающих в связи с развитием биологии, медицины и здравоохранения. Гуманистический подход ищет для человека морально-нравственную опору перед лицом смерти, включая то, что относится, так сказать, к культуре умирания. Не фантастические грезы и надежды, не панические отрицательные эмоции и болезненная психическая напряженность перед лицом смерти, а честный и мужественный взгляд на нее личности, мудро решившей для себя эти вопросы как органическую часть своей жизни, - вот та философская основа, которая утверждается реальным гуманизмом.

Реальный философский гуманизм дает идеал, определяющий смысл человеческой жизни в ее индивидуальных, личностных и общечеловеческих, социальных параметрах. Этот идеал предполагает диалектическую взаимосвязь природно-биологического и социального, конечного и бесконечного, смерти и бессмертия человека, который может обрести соответствующие его сущности завершённые формы только в материальной и духовной культуре человечества. Именно на этом в конечном счете и основывается регулирующая роль нравственности как в индивидуальной жизни человека, так и в его отношении к смерти. И это позволяет утверждать, что лишь в бессмертии разума и гуманности человека -



бессмертие человечества. Таково глобальное предназначение человека и человечества, их ответственность за сохранение жизни и разума на нашей планете, без чего невозможно преодолеть все угрозы, исходящие от неразумности и антигуманизма. Пройдут, по-видимому, столетия и тысячелетия, прежде чем будут полностью реализованы потенции разума и гуманности, заключенные в человеке.

Но вопрос о смысле человеческой жизни имеет и другую сторону, относящуюся к реальной, природно-биологической бесконечности человечества и бессмертию его разума, а также к возможности других форм жизни и разума, других, внеземных цивилизаций в бесконечной Вселенной. Эта чрезвычайно интересная сторона вопроса интенсивно обсуждается в современной научной и философской литературе. Космизация человечества, выход его в будущем в бесконечные просторы Вселенной изменят во многом и наши представления о времени, что, по-видимому, будет связано с новым пониманием смысла человеческой жизни, ее длительности, смерти и бессмертия, приведет к осознанию космического предназначения и ответственности человека и человечества.

#### 4. Человечество как мировое сообщество

- Глобальное единство и глобальная опасность
- Гуманистическая мера прогресса

Размышления о смерти и бессмертии с логической неизбежностью подводят к проблеме существования человеческого рода как последнего основания нашей земной вечности – хранителя памяти о прошлом и продолжателя всех объективно значимых людских начинаний.

Но гарантировано ли выживание человечества? Образует ли оно реальное единство или является всего лишь конгломератом обособленных и даже враждебных друг другу социокультурных целостностей? Есть ли серьезные основания для веры в то, что люди, населяющие Землю, способны достигнуть согласия в понимании своих насущных проблем и в оценке событий и деяний прошлой истории?

#### Глобальное единство и глобальная опасность

На современной фазе всемирно-исторического процесса интенсивно происходит интернационализация общественной жизни и самого быта людей. Всякий экономический и культурный изоляционизм оказывается ныне

авантюристической политикой. Благодаря созданию новых транспортных и информационных средств планета делается обозримой. Миллиарды телезрителей ежевечерне присутствуют при событиях, совершающихся в других странах и на других континентах.

Но дело не только и не столько в зримости, наглядности "глобального феномена", которые еще не были знакомы ни XVIII, ни XIX векам. Дело прежде всего в том, что сегодня люди впервые в истории остро переживают планетарную общность судьбы. Термоядерная угроза сравняла их в сознании уязвимости. Обострившиеся экологические проблемы заставили понять, что все они пьют одну воду и дышат одним воздухом. Превратности мировой экономики (например, сложнейшие инфляционные процессы) напомнили об усиливающейся взаимосвязи национально-хозяйственных организмов.

История поставила страны и народы перед необходимостью заняться общим делом и превратила его в условие успешного выполнения любых особых дел. Важнейшие аспекты этого общего дела - борьба за сокращение вооружений, охрана планетной среды человеческого обитания, преодоление крайних форм экономической отсталости, нищеты и голода, защита элементарных человеческих прав, поиски средств оптимизации международного разделения труда. Для решения этих задач недостаточно уже простого сосуществования государств, недостаточно их взаимной нейтральной лояльности, а требуется кооперация усилий, возможная лишь на основе доверия, понимания, признания значимости общечеловеческих ценностей. Людям не дано сойтись в общем деле, не достигнув хоть какого-то гуманистического согласия.

Но возможно ли такое согласие? Подготовлено ли оно исторически? Не есть ли мировое сообщество нечто внешнее и даже насильственное для человеческих существ, веками развивавшихся внутри локальных сообществ, а ныне интегрированных в совершенно различные социальные режимы? Вот вопросы, очерчивающие смысловой контекст, в котором сегодня приходится обсуждать проблемы человека, его природы, сущности, уникальности. Ибо в современных условиях спрашивать: "Что такое человек?" - значит непременно спрашивать о том, существует ли общечеловеческая цивилизация, ветвями, подвидами, модификациями которой являются все ныне наблюдаемые общества и культуры. Это тем более требует осмысления, поскольку в состав мирового сообщества входят социокультурные образования, соответствующие разным стадиям общественного развития. Можно сказать, что вся мировая история от родоплеменного строя до более высоких ступеней развития представлена сегодня пространственно. На нашей планете как равноправные, политически самостоятельные участники прогресса сосуществуют страны, пытающиеся вступить на путь частнособственнического развития и усовершенствовавшие эту систему, и народы, задержанные в своем социальном развитии, и государства, долгое время развивавшиеся за счет чужой отсталости. Это вызывает к жизни различную мозаику идей, в которой получают отражение и исторически справедливые требования, и требования, продиктованные национальной амбицией, и самые фантастические представления о социокультурной исключительности и всемирно-историческом призвании тех или иных стран, регионов, вероисповедных или политических объединений.

Современные средства ведения войны способны побить прежние рекорды бесчеловечности и бессмысленности. Трезвое осознание этой опасности не может не способствовать девальвации и разложению идеологически тенденциозных воззрений. Было бы, конечно, наивностью уповать на то,

что народы, одушевленные идеей мира, уже завтра соединятся в праздничном братском хороводе. Но есть веские основания допустить, что осознание угрозы тотального уничтожения побудит людей разных обществ и культур к признанию равноуязвимости и равнодостоинства всех живущих на Земле человеческих существ, к тому, чтобы сообща отстаивать элементарные условия своего физического и духовного самосохранения. К этим условиям относятся мир, национальная независимость, право на культурную самобытность и нравственную самостоятельность, основные гражданские права, гарантии против голода и нищеты. На языке социальной теории они называются общедемократическими требованиями, на языке гуманистической философии - общечеловеческими ценностями. В современном мире отстаивание элементарных условий физического и духовного самосохранения человека - это не просто моральная норма политики, но еще и новый критерий самой ее реалистичности.

Известно, что рациональные доводы далеко не всегда являются надежным средством убеждения. Однако обстановка тотальной угрозы сообщает им дополнительную силу убедительности. Кант в трактате "О вечном мире" пророчески обрисовал такую зависимость. Люди обычно глухи к доводам разума, рекомендуя им нормы согласия и правового улаживания конфликтов. Они следуют голосу своих особых интересов и оказываются слепыми агентами раздоров и войн. Но когда антагонизмы достигают крайней остроты и на горизонте истории появляется призрак мироразрушительной войны, эта узкокорыстная тенденциозность сознания терпит фиаско. Делается очевидным, что людям предстоит либо погибнуть, либо опомниться в разуме и согласиться на обоюдные компромиссы.

Общая всем людям разумность имеет два основных выражения: здравый смысл и разум в специфическом значении этого слова - способности, которые в ходе истории не раз вступали в конфликт друг с другом. Здравый смысл можно определить как рациональность индивидуального самосохранения: он категорически запрещает человеку делать то, что пагубно для его личного выживания. Разум - это рациональность, непременно имеющая в виду сохранение всего человечества. Он может допустить индивидуальное самоуничтожение, жертвуя жизнью, но категорически не допускает гибели всех людей: любое разумное суждение непременно предполагает в качестве адресата сообщество разумных существ. Атомная война, в которой не может быть победителей и которая грозит гибелью всему живому, равно неприемлема ни для здравого смысла, ни для разума, поскольку означает: я буду уничтожен, как и все другие. Эта опасность, если она осознается отчетливо, сплавляет индивидуальный здравый смысл и коллективный разум человечества в единую гуманистическую рациональность, способную одолевать самые различные социально-субъективные пристрастия.

Гуманистическая мера прогресса

История XX столетия обнаружила, что отчуждение от человека им самим созданных институтов, вновь учрежденных форм организации производства

может быть характерно для любого общества, включенного в современное международное разделение труда. Она выявила также лишь относительную подконтрольность тех сил и средств, которыми вооружает людей научно-технический прогресс. Ведь многие из них, говоря образно, похожи скорее на диких хищников в наморднике, чем на одомашненных животных. Они обузданы, запряжены, но еще далеко не приручены человеком. Выразительным примером (и масштабным символом) такой "полуосвоенности" является атомная энергия. Термоядерная реакция - не земное явление. Она представляет собой воспроизведение тех процессов, которые в гигантских масштабах совершаются на Солнце. Она принципиально несоразмерна самому человеку как существу, сформировавшемуся в ходе эволюции (люди, как и все живое, не приспособлены, например, к сильным дозам радиационного - космического - облучения).

Расщепив атом, человек впервые на деле уподобился Прометею, похитителю небесного огня. И только вглядываясь в опыт освоения атомной энергии, можно понять полный состав мотивов, которые побудили греческих богов покарать Прометея: ими двигало не просто возмущение его титанической дерзостью, они еще и боялись за людей - опасались, что те по причине своей взаимной агрессивности, недальновидности или простой небрежности учинят вселенский пожар. Успехи в мирном освоении атомной энергии пока еще совершенно не сопоставимы с ее освоенностью как оружия, чудовищного средства разрушения. И откуда такая несоразмерность сохраняется, важнейшая задача человечества состоит в создании надежных технических и социальных гарантий против любых форм термоядерной опасности. Это по-новому и с невиданной остротой ставит вопрос о самой разумности человека, о его рационально-предусмотрительном контроле над всем, что он вызывает к жизни своим творчеством, будь то новый общественный институт или масштабный инженерно-технический проект.

В XVIII-XIX веках центральным для всей системы рациональных оценок был вопрос: "Не утопично ли это? Достижимо ли, осуществимо ли на деле?" В эпоху научно-технической революции, когда практически осуществимыми оказываются самые фантастические замыслы, рациональное мышление должно прежде всего спрашивать: "Не разрушительно ли это для человека? Нужно ли, полезно ли, значимо ли для него?" Речь идет уже не просто об объективной возможности и объективной обусловленности определенных действий (хотя и эта проблема не снимается), но в первую очередь об их смысле. Смысл же непременно имеет в виду человека.

Материальные потребности людей - историко-культурная реальность; в них уже "закодированы" и общечеловеческие моральные запреты, и нравственные лимиты потребления, характерные для различных обществ, и сам уровень цивилизационной развитости людей. Экономика является рациональной в той мере, в какой она учитывает и обеспечивает эту "гуманитарную определенность" первичных, наиболее настоятельных человеческих нужд. Покуда ей это удастся, она является, так сказать, "гуманной в себе". Вместе с тем новейшая история дает немало примеров того, как хозяйство утрачивает эту изначальную, само собой разумеющуюся отнесенность к исторически заданным условиям потребления и даже вообще перестает удовлетворять потребности больших масс людей.

Начиная со второй трети XIX века капитализм снова и снова переживал кризисы перепроизводства. Рынок оказывался переполнен полезными товарами, которые, однако, не потреблялись, так как основная, трудящаяся, масса населения не могла приобрести их из-за своей низкой покупательной способности. Для обеспечения дальнейшего "нормального

функционирования" производства накопившиеся "непотребляемые полезности" порой просто уничтожались.

Способностью отчуждаться от человека, утрачивать свой первоначальный жизненно-практический смысл обладают не только экономические процессы, но и техника, наука, даже искусство. И дело здесь не просто в профессиональной автономизации, в возможности возникновения "чистой", как бы игровой техники, "науки для науки" или "искусства для искусства". Дело в том, что и техника, и наука, и искусство все чаще пытаются навязать обществу свои чисто экспериментальные новшества.

Никогда прежде в мировой культуре не звучали так громко призывы к защите уже существующего (среды обитания, жизни, памятников, духовного наследия, нравственных устоев, навыков рационального мышления и т.д.). Тема защиты и хранения укоренена в глобальной ситуации человечества, связана с осознанием недопустимости бесконтрольного прогресса. Для того чтобы совершенствоваться, достигнуть соответствия высшим идеалам, человек должен сперва озаботиться своим выживанием и сохранением – такова истина, преподнесенная современной эпохой. Именно она позволяет лучше расслышать ту заповедь, которую выдающиеся умы человечества высказывали и повторяли задолго до того, как разразился экологический кризис и возникла опасность термоядерной войны: нет совершенствования без сохранения, нет развития без преемственности, без бережного и заботливого отношения к прошлому. Это справедливо для любой формы деятельности, но более всего для тех, где сам человек оказывается объектом общественного воздействия.

Еще в гуманистической философии Нового времени возникло понятийное противопоставление: человек – не вещь. Наиболее последовательно оно было продумано Кантом, положившим в основу своего учения оппозицию "вещь – личность" и сформулировавшим категорический запрет: "...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству... как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству" [1]. Требование Канта было созвучно начавшейся в XVIII столетии борьбе против использования человека в качестве орудия чужой воли (раба, крепостного, холопа, исполнителя кабальных обязательств). В дальнейшем оно было включено в контекст критики капитализма, обнаружившего способность к еще невиданной циничной утилизации человеческих сил. Но в требовании Канта содержалось и еще одно смысловое измерение: относиться к человеку "только как к средству" категорически недопустимо даже в том случае, когда общество ставит своей целью его же собственное благополучие и совершенство. Кантовское понятие "цели в себе" требовало признать за каждым человеком его призвание и способность целеполагания. Именно в этом значении оно вошло в "золотой фонд" философии, наполняясь все более богатым содержанием.

1 Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 270.

В свете исторического опыта XX столетия тезис "человек – не вещь" может и должен получить еще одну важную интерпретацию: человека нельзя изготавливать, пересоздавать, изобретать наново, как если бы он был просто необходимым для общества продуктом и средством. Данное положение особенно существенно сегодня. Современные механизмы манипуляции (орудия отчужденной воспитательной практики) так же опасны для духовного самосохранения человека, как новейшие виды вооружения для его физического выживания. Неудивительно, что в философской литературе последних десятилетий столь остро и столь многопланово

обсуждается проблема человеческой меры общественного прогресса. Все это не значит, конечно, что общество устраняется от активной воспитательной деятельности, от формирования человека в соответствии с гуманистическими принципами. Однако такая деятельность не должна принимать манипуляторские формы. Человек призван свободно выявлять и развивать присущие ему разум и гуманность, что возможно только в разумном и гуманном обществе.

## Глава 5 Сознание

- Постановка проблемы сознания в философии
- Информационное взаимодействие как генетическая предпосылка сознания
- Сознание как необходимое условие воспроизводства человеческой культуры
- Самосознание

### 1. Постановка проблемы сознания в философии

Проблема сознания всегда привлекала пристальное внимание философов, ибо определение места и роли человека в мире, специфики его взаимоотношений с окружающей его действительностью предполагает выяснение природы человеческого сознания. Для философии эта проблема важна и потому, что те или иные подходы к вопросу о сущности сознания, о характере его отношения к бытию затрагивают исходные мировоззренческие и методологические установки любого философского направления. Естественно, что подходы эти бывают разные, но все они по существу всегда имеют дело с единой проблемой: анализом сознания как специфически человеческой формы регуляции и управления взаимодействием человека с действительностью. Эта форма характеризуется прежде всего выделением человека как своеобразной реальности, как носителя особых способов взаимодействия с окружающим миром, включая и управление им.

Такое понимание природы сознания предполагает очень широкий спектр вопросов, который становится предметом исследования не только философии, но и специальных гуманитарных и естественных наук: социологии, психологии, языкознания, педагогики, физиологии высшей нервной деятельности, а в настоящее время и семиотики, кибернетики, информатики. Рассмотрение отдельных аспектов сознания в рамках этих

дисциплин всегда опирается на определенную философско-мировоззренческую позицию в трактовке сознания. С другой стороны, развитие специальных научных исследований стимулирует разработку и углубление собственно философской проблематики сознания. Так, скажем, развитие современной информатики, создание "думающих" машин, связанный с этим процесс компьютеризации человеческой деятельности заставили по-новому рассмотреть вопрос о сущности сознания, о специфически человеческих возможностях в работе сознания, об оптимальных способах взаимодействия человека и его сознания с современной компьютерной техникой. Острые и актуальные вопросы современного общественного развития, взаимодействия человека и техники, соотношения научно-технического прогресса и природы, проблемы воспитания, общения людей и т.д. - короче говоря, все проблемы современной общественной практики оказываются органически связанными с исследованием сознания.

Важнейшим философским вопросом всегда был и остается вопрос об отношении сознания человека к его бытию, вопрос о включенности человека, обладающего сознанием, в мир, о тех возможностях, которые предоставляет человеку сознание, и о той ответственности, которую налагает сознание на человека. Известно, что практически-преобразовательная деятельность как специфическая форма человеческого отношения к миру с необходимостью предполагает в качестве своей предпосылки создание "идеального плана" этой реальной деятельности. Бытие человека в мире всегда связано с сознанием, "пронизано" им, короче говоря, не существует человеческого бытия без сознания, независимого от тех или иных его форм. Другое дело, что реальное бытие человека, его взаимоотношения с окружающей социальной и природной действительностью выступают как более широкая система, внутри которой сознание является специфическим условием, средством, предпосылкой, "механизмом" вписывания человека в эту целостную систему бытия. В контексте человеческой деятельности как целостной системы сознание является ее необходимым условием, предпосылкой, элементом. Таким образом, если исходить из понимания человеческой реальности как целого, то вторичность человеческого сознания по отношению к человеческому бытию выступает как вторичность элемента по отношению к объемлющей его и включающей его в себя системе. Разрабатываемые сознанием идеальные планы деятельности, его программы и проекты предшествуют деятельности, но их осуществление обнажает новые "незапрограммированные" слои реальности, открывает новую фактуру бытия, которая выходит за пределы исходных установок сознания. В этом смысле бытие человека постоянно выходит за пределы сознания как идеального плана, программы действия, оказывается богаче содержания исходных представлений сознания. Вместе с тем это расширение "бытийного горизонта" осуществляется в деятельности, стимулируемой и направляемой сознанием. Если исходить из органической включенности человека в целостность неживой и живой природы, то сознание выступает как свойство высокоорганизованной материи. Отсюда возникает необходимость проследить генетические истоки сознания в тех формах организации материи, которые предшествуют человеку в процессе его эволюции. Важнейшей предпосылкой такого подхода является анализ типов отношения живых существ к среде, в рамках которых в качестве их "обслуживающих механизмов" возникают соответствующие регуляторы поведения. Развитие последних предполагает формирование телесных органов, благодаря которым осуществляются процессы психики и сознания - нервной системы и ее наиболее высокоорганизованного отдела - головного мозга. Однако определяющим фактором в развитии этих телесных органов является та реальная жизненная функция, на которую работают

эти органы. Человек сознает при помощи мозга, но сознание – не функция мозга самого по себе, а функция определенного, специфического типа взаимоотношения общественно развитого человека с миром.

Если учитывать эту предпосылку, то сознание с самого начала является общественным продуктом. Оно возникает и развивается в совместной деятельности людей, в процессе их труда и общения. Вовлекаясь в эти процессы, люди вырабатывают соответствующие представления, установки, нормы, которые вместе с их эмоциональной окраской составляют содержание сознания как специфической формы отражения. Это содержание и закрепляется в их индивидуальной психике.

С сознанием в широком смысле слова, конечно, следует связывать и представление о самосознании. Развитие сложных форм самосознания происходит на достаточно поздних этапах истории человеческого сознания, где самосознание приобретает известную самостоятельность. Однако понять его происхождение можно только на основе рассмотрения существа сознания в целом.

Сознание выступает, таким образом, как ключевое, исходное философское понятие для анализа всех форм проявления духовной и душевной жизни человека в их единстве и целостности, а также способов контроля и регуляции его взаимоотношений с действительностью, управления этими взаимоотношениями.

## 2. Информационное взаимодействие как генетическая предпосылка сознания

- Возникновение информационного взаимодействия
- Типы и уровни информационного взаимодействия
- Сущность психического

### Возникновение информационного взаимодействия

Любое реальное взаимодействие живых существ, в том числе и человека, с окружающим миром предполагает использование информации об этом мире как средства регуляции и управления собственным поведением, что обеспечивает адекватные взаимоотношения с действительностью. Активность всего живого, являющегося его атрибутивным, необходимым признаком, отличающим живую природу от неживой, органически связана с использованием информации, которая выступает обязательным условием и предпосылкой этой активности.

Информация, однако, не является ни веществом, ни энергией, ни вообще какой-либо особой субстанцией. Она целиком воплощена в каких-то материальных вещественных или энергетических явлениях, которые выступают как ее носители. Информация не может существовать без этих



носителей, хотя она и отличается от их материального субстрата. Таким образом, сама возможность такого специфического явления, как информация, должна иметь свои основания в определенных свойствах материальных реалей, обеспечивающих воплотимость информации в их вещественном или энергетическом субстрате. Эти свойства связаны с природой материального взаимодействия. Все явления, объекты, процессы объективно существующего материального мира беспрестанно взаимодействуют между собой и в ходе этого взаимодействия претерпевают определенные изменения. Каждый из взаимодействующих объектов, процессов и т.д., воздействуя на другие и вызывая в них соответствующие изменения, оставляет определенный "след" в том объекте, явлении, процессе, на который он воздействует, и тем самым запечатлевает себя в результате этого воздействия. Таким образом, в процессах взаимодействия материальные объекты, явления, процессы фиксируют в своих изменениях определенные свойства воздействующих на них объектов, явлений, процессов.

Эта способность одних материальных систем запечатлевать, фиксировать свойства воздействующих на них других материальных систем и составляет возможность, потенциальное основание приобретать информацию об этих системах. Когда материальные системы, испытывающие воздействие, приобретают способность осуществлять активное поведение, ориентируясь на эффект воздействия как на сигнал включения такой активности (что связано с потребностями решения определенных задач, предполагающих самостоятельное движение по отношению к окружающей действительности), потенциальная информация, заложенная в эффекте воздействия, превращается в актуальную информацию.

В материалистической философской традиции, начиная с французских материалистов, охарактеризованная выше способность одних материальных систем запечатлевать свойства воздействующих на них других систем получила название отражение. При этом различаются отражение как всеобщее фундаментальное свойство материи, связанное с эффектами материальных взаимодействий, то есть с наличием потенциальной информации, и отражение в более узком и специфическом смысле, предполагающее актуализацию (использование) этой информации. Оба эти смысла термина "отражение" имеют несомненную связь (но далеко не тождественны) с использованием термина "отражение" (или "отображение") в специфически гносеологическом смысле как соответствия содержания восприятий, представлений и понятий объективной реальности - в качестве образов, отражающих эту реальность.

Итак, важнейшим шагом в эволюции материи от неощущающей к ощущающей и далее к материи, которая обладает психикой и сознанием, является возникновение информационного взаимодействия, основанного на использовании следов, отпечатков воздействия одних материальных систем на другие для активной ориентации в действительности.

При тех формах взаимодействия, которые мы можем наблюдать в неживой природе, след, отпечаток воздействия одного объекта на другой не становится для последнего каким-либо ориентиром его собственной активности. Скажем, воздействие солнечных лучей на камень вызывает нагревание камня, но никак не стимулирует, не пробуждает какой-либо активности камня. Следует заметить, что та схожесть следа воздействия с отражаемым предметом, их физическое подобие, которые мы в обыденном сознании привычно ассоциируем с образностью (например, отражение в зеркале или на гладкой поверхности воды), являются ситуациями материального взаимодействия. В этом случае хотя и существует

отражение в обыденном смысле, однако нет никакого использования информации, потенциально заключенной в подобном отражении. Зеркало совершенно "равнодушно" к тому, что отражено в нем, информация, содержащаяся в этом отражении, существует в данном случае для нас, а не для зеркала. Само структурное подобие копии и оригинала ничего еще не говорит о возможности использовать эффекты отражения для ориентации в окружающем мире, для осуществления определенной активности, построения определенного движения. Эти ориентация, активность предполагают использование результатов внешних воздействий в качестве ориентиров, несущих определенную информацию об окружающей среде. Поэтому отражение, связанное с активным использованием результатов внешних воздействий, можно назвать информационным взаимодействием. Информацию в данном контексте следует понимать достаточно широко: как свойство явлений быть побудителем известных действий, способствовать активной ориентации в окружающем мире. О "взаимодействии" здесь можно говорить постольку, поскольку живое существо, во-первых, воспринимает на "входе" след материального воздействия на него со стороны внешней среды как информацию об этой среде и, во-вторых, реализует эффект этого восприятия на "выходе" в реальном действии по отношению к этой среде.

Очевидно, что возникновение информационного взаимодействия предполагает существование способности не просто испытывать внешние воздействия и соответственно изменять свое состояние, а активно строить свое движение во внешней среде. Продолжим приведенный выше пример с камнем. Камень, как и вообще любое явление неживой природы, не может строить своего движения при воздействии на него, скажем, солнечных лучей, тогда как растение тянется к солнцу, мобилизуя свои возможности ориентации во внешней среде. Этими возможностями построения движения, возможностями ориентации во внешней среде обладают лишь такие материальные системы, которые на основе заложенной в них внутренней программы, закодированной в их материальном субстрате, могут активно относиться к предметам и явлениям внешнего мира как к ориентирам для осуществления самодвижения. Такого рода "системы" возникают в ходе естественной эволюции в живой природе, но в наше время в связи с развитием технической цивилизации они могут создаваться человеком также и искусственно.

При информационном взаимодействии внешнее воздействие влияет на изменение состояния системы не прямо, а косвенно. Это воздействие опосредствуется приведением в активное состояние заложенной в материальной системе внутренней программы построения движения. В этом и заключается суть информационно-сигнального воздействия внешних факторов на системы, способные к восприятию такого воздействия. Внешнее воздействие стимулирует, возбуждает внутреннюю программу самодвижения, но не вызывает самого движения. Регуляция движения, управление им осуществляется на основе внутренней программы, которая приводится в действие благодаря получению сигнала, заключенного во внешнем воздействии, заложенной в нем информации. Информационно-сигнальный характер внешнего воздействия определяется не свойствами этого воздействия как такового - скажем, его энергетическими свойствами, - а способностями воспринимающей системы определенным образом использовать это воздействие в качестве средства для ориентации системы. Ничтожное по своим собственным энергетическим или вещественным характеристикам воздействие может иметь громадное информационно-сигнальное значение для воспринимающей его системы.

Способные к информационному взаимодействию системы, воспринимающие внешние воздействия через призму заложенных в них внутренних программ

построения движения, предполагают тем самым известные критерии отношения к окружающему миру, что проявляется в таких важнейших свойствах подобного рода отражения, как его избирательность и опережающий характер. Система, использующая информацию, относится к миру избирательно в том смысле, что она не просто испытывает воздействие внешней среды, а активно строит свои отношения с ней, используя те ее факторы, которые могут служить для ее самосохранения и развития, и, наоборот, отталкиваясь от тех факторов, которые способны дестабилизировать, разрушать систему, препятствовать ее функционированию или развитию. В перспективе развития психики и сознания это свойство избирательности выступает как генетическая предпосылка их оценочной функции. В свое время известным российским физиологом П. К. Анохиным для обозначения способности живых организмов к своего рода "преднастройке" в отношении будущих событий на основе заложенных в них поведенческих программ было введено понятие "опережающего отражения". И действительно, этот момент "преднастройки" по отношению к будущему, к возможным встречам воспринимающей системы с различными факторами окружающей среды является важнейшей предпосылкой осуществления самодвижения на основе информации. Система, использующая информацию, всегда как бы "знает", что будет, уже наперед, предваряет в той или иной степени результаты ее возможных взаимодействий с внешним миром. Она активно строит свое поведение, организуя и мобилизуя свои ресурсы и средства, ориентируясь на эти возможные результаты.

Итак, рассматривая генетические предпосылки сознания, следует выделять "отражение" как всеобщее свойство материи, связанное с потенциальной информацией, заключенной в эффектах материального взаимодействия, и информационное взаимодействие (актуальное или информационное "отражение"), появляющееся на стадии живой природы. В информационном взаимодействии выделяются такие его виды, как раздражимость простейших одноклеточных животных и растений, возбудимость нервных тканей при регуляции внутриорганических реакций животных и человека (нейрофизиологическое "отражение") и, наконец, психика. Особое положение занимает работа с информацией на социальном уровне в технике связи и управления, где человек создает искусственные системы, использующие естественное свойство отражения, присущее всей природе, и делает его основой специфической формы информационного взаимодействия.

#### Типы и уровни информационного взаимодействия

Генетически исходной формой информационного взаимодействия, специфической для живой природы, является раздражимость. Под раздражимостью понимается способность организма к простейшим специфическим реакциям в ответ на действие определенных раздражителей. (Например, растение закрывает или открывает свои лепестки под воздействием света и тени.) Реакция организма при раздражимости происходит целиком за счет энергии самого организма. Энергия внешнего раздражителя лишь вызывает внутренний процесс. В этом свойстве раздражимости можно усмотреть проявление уже отмеченного выше признака информационных воздействий, в которых физические энергетические

характеристики носителя информации отнюдь не обязательно совпадают с информационным эффектом.

Следующий этап в развитии форм использования информации в живой природе заключается в появлении чувствительности (способности к ощущению). Если раздражимость присуща и растениям, то ощущение – форма отражения, специфичная для животного мира. Оно появляется уже на уровне простейших животных и предполагает способность реагировать не только непосредственно на факторы внешней среды, имеющие биологическое значение для организма, но и на биологически нейтральные для организма факторы, которые, однако, связаны с биологически значимыми факторами и несут тем самым жизненно важную для организма информацию. Так, если питательные вещества находятся только в освещенной части бассейна, в котором обитает данный организм, скажем амеба, и отсутствуют в затемненной его части, то амеба, реагируя на свет и двигаясь к нему, получает возможность добраться до этих питательных веществ. Свет выступает здесь как сигнал, несущий информацию о пище и вызывающий определенное внутреннее состояние, которое и называется ощущением. Это внутреннее состояние опосредствует отношения между фактором внешней среды, вызывающим непосредственное воздействие на организм и имеющим для него информативно-сигнальное значение, и реальным ответным "исполнительным" действием организма. Жизненная значимость этого внутреннего состояния для организма заключается в мобилизации его возможностей, ресурсов его активности, чтобы осуществить адекватное с точки зрения потребности организма реальное действие. Принципиальная тенденция развития форм информационного взаимодействия в живой природе заключается в увеличении удельного веса, жизненной роли этого внутреннего состояния мобилизации, настройки организма на решение жизненных задач, проявляющихся, в частности, в увеличении временных и пространственных промежутков между актом воздействия на организм и реальными действиями организма в ответ на это воздействие. Иными словами, в механизме информационного взаимодействия все в большей степени возрастает роль внутренней работы организма, перерабатывающей информацию внешнего воздействия.

Эволюция информационного взаимодействия в живой природе в этом случае связана с формированием особой материальной структуры, ответственной за отражение, – нервной ткани, развивающейся в сложные нервные системы.

На основе нервной системы и развивается в дальнейшем информационное взаимодействие. Если информационное взаимодействие на уровне раздражимости и простейшей чувствительности обеспечивает активность организма, выражающуюся в отдельных движениях по поиску пищи, света, тепла и т.д., то нейрофизиологическое "отражение" по мере развития нервной системы дает возможность осуществлять сложные схемы оповещения, предполагающего систему расчлененной, организованной последовательности действий, лишь в конечном счете направленную на достижение жизненно значимой цели. Согласно современным научным представлениям, организм в процессе взаимодействия с внешней средой не просто реагирует на внешние раздражители, хотя бы и проявляя при этом известную активность, например затормаживая те или иные реакции. Существует поведение организма заключается в том, что он активно реализует в столкновении с внешней средой свою внутреннюю программу, в основе которой лежат нейрофизиологические структуры, аккумулирующие "видовой опыт" организма.

Усваивая поступающую в ходе взаимодействия с внешней средой информацию с точки зрения решения задачи, которая обуславливается внутренней

программой, организм строит подвижную нейродинамическую "модель необходимого будущего" - термин, введенный отечественным ученым Н. А. Бернш-тейном.

Вклад современной нейрофизиологии в выявление естественных оснований внутренней активности организма в процессах отражения, возможностей реализации организмами, обладающими нервной системой, некоторых внутренних целей, установок, потребностей, имеет большое философское значение. Это значит, что живой организм - не просто пассивный регистратор внешних воздействий, отвечающий на них своими однозначными реакциями. Наличие нервной системы позволяет ему активно строить свое поведение и осуществлять его в окружающей среде, реализуя определенные установки, которые вытекают из его жизненных потребностей.

Информационное взаимодействие у живых существ, обладающих нервной системой, - это прежде всего активная внутренняя работа по формированию схемы поведения. Эта работа, естественно, стимулируется, вызывается, направляется, корректируется реальным контактом с внешней средой. Она невозможна без постоянных материальных взаимодействий с окружающим миром. Однако нельзя понять механизмы информационного взаимодействия (и самое важное - его результаты, которые получают свое выражение в реальных актах действия, поведения), ограничиваясь только рассмотрением внешних факторов воздействия на живое существо. Чем выше на лестнице эволюции стоит живое существо, тем в большей степени эффект воздействия на него внешних факторов опосредствуется внутренними причинами, тем больше степеней свободы имеет это существо в построении и осуществлении своих действий по отношению к окружающей ситуации. Информационное взаимодействие включает в себя сложное единство - воздействия внешней среды и реализации внутренних целей, установок, программ живого существа при построении им адекватной схемы поведения, отвечающей как реальной ситуации, так и внутренним целям и потребностям.

#### Сущность психического

Диалектика внутренней активности и внешнего воздействия, присущая всякому информационному взаимодействию в живой природе, получает свое развернутое выражение на стадии психики. Сразу же заметим, что психика возможна только у развитых живых существ, обладающих достаточно сложной нервной системой. Иными словами, где есть психика, там обязательно должна быть нервная система. Однако обратное утверждение неверно - существование нервной системы и соответственно механизмов нейрофизиологического информационного взаимодействия не свидетельствует еще однозначно о наличии психики. В обыденном сознании мы привыкли судить о наличии психических актов - ощущений, восприятий, представлений, воображения - на основании самонаблюдения. О существовании психических актов у других людей и живых существ мы

судим по аналогии с самими собой или по способности других людей описывать свои внутренние переживания. Очевидно, что подобные субъективные критерии никак не срабатывают в тех ситуациях, когда невозможны описания самонаблюдения и недействительны аналогии. Скажем, как осмысленно можно поставить вопрос о наличии или отсутствии психики у "думающих машин", всякого рода автоматических технических систем?

Вопрос же об объективных критериях психического достаточно сложен, он вызывал и вызывает серьезные дискуссии. При всех возможных позициях в ответах на этот вопрос ясно, что само основание таких объективных критериев следует искать в том типе решения жизненных задач, для которого необходимы формы психики. Прежде всего следует подчеркнуть, что информационное взаимодействие у живых организмов, обладающих нервной системой, осуществляется в ситуациях двух различных типов. К первому типу относятся такие ситуации, когда имеющиеся у живого организма ресурсы ориентации во внешней действительности достаточны для решения возникающих перед ним задач. Решение этих задач осуществляется автоматизированно, на основе "закодированных" в нервной системе схем регуляции работы внутренних органов и внешнего поведения. К числу таких ситуаций относится автоматическая регуляция жизненных процессов - дыхания, теплообмена со средой, пищеварения и других, автоматическая регуляция внешних движений - ходьбы, манипуляций руками, вообще осуществление всех тех движений, которые основаны на выработанных в процессе жизни навыках. Подобного рода регуляция основывается на мобилизации уже сформированных программ действий. Заметим, что регуляция такого типа у живых существ в принципе ничем не отличается от "технического отражения" во всякого рода саморегулирующихся, самонастраивающихся технических системах. Различие лишь в том, что исходные базисные программы формируются в последнем случае не в процессе естественной эволюции, а закладываются в техническое устройство человеком.

Однако сплошь и рядом живое существо вынуждено решать такие задачи, когда уже имеющиеся ресурсы регуляции взаимоотношения с окружающей средой оказываются недостаточными, автоматизмы прошлого видового и индивидуального опыта не срабатывают и необходим активный поиск того, что требуется организму для решения стоящей перед ним задачи. В такого рода ситуациях, когда автоматических действий для решения жизненных задач становится недостаточно, живое существо вынуждено задерживать автоматическое реагирование и переходить к обследованию реальной ситуации, к ориентировочной деятельности по отношению к реальным объектам.

Разумеется, это обследование предполагает активную мобилизацию всех имеющихся ресурсов взаимоотношения со средой, всего накопленного опыта отражения и основанных на нем автоматизмов - иными словами, активную внутреннюю работу. Но сама эта внутренняя работа стимулируется и направляется обследованием реальных ситуаций, предполагающих активный поиск и ориентировку. Скажем, строя маршрут своего движения в незнакомой местности, мы опираемся на какие-то имеющиеся навыки, стереотипы, автоматизмы, однако главным, направляющим является обследование реальной ситуации, наметка каких-то возможных схем движения. Впоследствии, когда этот маршрут уже отработан, движение по нему может быть доведено до автоматизма, стать стереотипом, но первое построение его схемы обязательно предполагает ориентировку в заданной ситуации.

Эта ориентировочная деятельность по обследованию реальной объективной ситуации и является основой психических форм регуляции поведения и

возникновения осуществляющих такую регуляцию психических образов. Разумеется, осуществляя ориентировочную деятельность, ее субъект – живое существо – всегда опирается на всякого рода автоматизмы, прошлые навыки, мобилизует уже "закодированные" в нервной системе схемы поведения. Однако все это представляет собой необходимое, но недостаточное условие для построения психического образа. Основанием для его построения, то есть интегратором уже имеющихся ресурсов отражения, их синтезирования для решения возникшей задачи является реальное ориентировочное движение в действительности. Образ как результат психического отражения строится благодаря установлению, прослеживанию живым существом новых для него отношений и связей между явлениями внешнего мира, которые выделяются субъектом психического отражения в качестве средства решения стоящей перед ним задачи.

Именно благодаря этому психический образ и является образом, схемой предстоящей живому существу действительности, а не просто результатом мобилизации внутренних регулятивных ресурсов. Нельзя поэтому сводить психический образ к нейродинамической модели, которая является физиологической основой этого образа. Формируя образ, скажем образ того пути, который должен быть пройден, чтобы достичь требуемого пункта, мы сначала осуществляем какую-то внутреннюю работу, приводящую к "закодированию" этого образа в нервной ткани. Если мы опять вынуждены проделать этот путь, мы проследим его на местности, что будет свидетельствовать о "закодированности" этого образа в мозгу. Однако само это "закодирование", воплощение образа в нервной ткани, в динамике происходящих в ней процессов возможно потому, что живое существо осуществляло ориентировочную деятельность по прослеживанию пути в реальном мире. Поэтому-то и сам образ проецируется в этот мир.

Определяющее основание для построения образа в процессе ориентировочной деятельности лежит во внешней действительности, и поэтому образ есть результат отношения, взаимодействия его носителя с внешним миром. В процессе этого взаимодействия, которое всегда предполагает некоторые поисковые движения в этом внешнем мире, живое существо, выступающее как субъект психического отражения, вырабатывает определенную схему решения жизненной задачи, связанную с ориентацией и с построением определенного типа движения во внешнем мире. Эта схема движения и представляет собой содержание образа. Данная схема, скажем маршрут намечаемого пути движения к требуемой точке, движение к которой выступает как решение жизненной задачи, определяется объективным отношением между явлениями и предметами внешнего мира. Психический образ выступает тем самым как модель, отображение (в гносеологическом смысле) внешней объективной реальности, представляя собой определенную программу возможного поведения во внешней реальности, схему "действия до действия".

Итак, психический образ строится живым существом в процессе активного взаимодействия с внешним миром и по своему содержанию является отражением свойств, связей и отношений внешнего мира, освоенных субъектом психики в процессе взаимодействия с миром. Образ не есть результат пассивного созерцания, фиксации, регистрации действительности. Он формируется в процессе активной поисковой, ориентировочной деятельности во внешнем мире, и показателем, критерием его наличия у живого существа является способность этого живого существа совершать определенные действия по отношению к внешнему миру, решая тем самым свои жизненные задачи, добиваясь своих жизненных целей. Схема действия во внешнем мире, если угодно, траектория

движения во внешнем мире, представляющая собой содержание образа, закрепляется, "кодируется" при этом в нейродинамических структурах.

Психический образ в этом смысле представляет собой именно способность живого существа как субъекта поведения, и эта способность выступает как определенная реальность, отличающая живое существо, выработавшее данный образ, от такого же живого существа, у которого этого образа нет. Тем самым появляется возможность говорить о существовании некой субъектной, а лучше, субъективной "духовной" реальности, присущей именно данному живому существу и обнаруживаемой в определенных актах поведения.

Характеристика образа как схемы, программы будущего поведения, как способности "преднастройки" к действию позволяет понять и такое важное свойство образа, как его идеальность. Прежде всего надо подчеркнуть, что идеальность является лишь одним из свойств образа, а именно таким свойством, которое характеризует содержание образа, то есть того отображения действительности, которое произведено в образе. Зададимся вопросом: что означает существование содержания образа как определенного отображения действительности? Это, очевидно, не объективно реальное существование. Образ вещи, которую я хочу изготовить, образ пути, который я хочу проделать, - это не объективно существующая вещь, не объективно проделанный путь. Однако и вещь и намеченный путь идеально существуют в образе, и эта ситуация их идеального существования, несомненно, отличается от той ситуации, когда соответствующих идеальных образов нет.

Таким образом, понятие идеальности в охарактеризованном выше смысле используется для обозначения того способа существования, который характерен для содержания образа, то есть представленности в образе объективной реальности. Идеальное существование образа демонстрирует собой определенную реальность отражения живым существом действительности. Эта реальность проявляется в возможности будущего действия, в существовании известной программы, проекта действия во внешнем объективном мире на основе образа. Ничего иного, кроме представленности, отраженности в образе объективной действительности и способности субъекта отражения строить все отношения к внешнему миру на этой представленности, отраженности, сформулированное выше понятие идеальности образа не выражает. Идеальность представляет собой специфические свойства, характеризующие предметную направленность, отнесенность к предметам объективного мира результатов психического отражения как определенного способа организации, регуляции взаимодействия живых существ с окружающим миром.

Предметная отнесенность образа позволяет ставить вопрос о правильном или неправильном, адекватном или неадекватном отображении внешнего мира. Однако это не пассивное, "зеркальное" отражение. Оно формируется и проявляется в активном взаимодействии с внешним миром при решении жизненных задач. Образ поэтому заключает в себе не только чисто познавательный аспект, с ним связана всегда известная оценка отражаемой ситуации, активное отношение к ней субъекта отражения, что предполагает эмоциональный аспект процессов психического отражения. Реализация же поведения на основе психических образов предполагает мобилизацию имеющегося опыта отображения мира, то есть деятельность памяти и внутреннюю активность волевых усилий. Таким образом, формирование и использование психических образов представляет собой органическое единство познавательных и эмоциональных процессов, работы памяти и активности волевой сферы психики.



### 3. Сознание как необходимое условие воспроизводства человеческой культуры

- Общественная природа сознания
- Сознание и язык

#### Общественная природа сознания

Мы уже знаем, что движущие, определяющие факторы возникновения и развития форм регуляции поведения следует искать в специфических типах взаимоотношения, взаимодействия живых организмов с окружающей действительностью. Каков тип бытия в мире этих организмов, таковы и формы регуляции поведения, выступающие в качестве необходимого средства и условия вписывания этих систем в мир. Информационное взаимодействие возникает у живых организмов, способных к самосохранению и самовоспроизводству, психика – у животных, которые способны осуществлять ориентировочную деятельность во внешнем мире и активно решать возникающие в связи с этим задачи. Этот принципиальный философско-методологический подход к анализу форм регуляции и управления поведением распространяется и на человеческое сознание, несмотря на его несомненное качественное отличие от генетически предшествующих ему форм регуляции и управления.

Применительно к сознанию этот подход означает, что той системой, внутри которой возникает и развивается сознание и на основе анализа которой только и можно понять его возникновение, выступает специфически человеческий способ бытия в мире, взаимодействия с миром. Осуществляя практически-преобразовательную деятельность, человек создает свое "неорганическое тело", "вторую природу", орудия и средства производства, специфически человеческую среду обитания, строит формы общения и социальной организации, короче говоря, созидает культуру. Опыт этого созидания и составляет содержание тех характерных для общественно развитого человека и отличающихся от психики животного форм регуляции взаимоотношений с миром, которые образуют человеческое сознание.

Возникновение сознания связано, таким образом, прежде всего с формированием культуры на основе практически-преобразовательной общественной деятельности людей, с необходимостью закрепления, фиксации навыков, способов, норм этой деятельности. Поскольку эти навыки, способы, нормы специфически человеческой деятельности имеют общественную природу, возникают, осуществляются и воспроизводятся в совместной деятельности людей, постольку закрепляющие их формы сознания также всегда носят социальный характер, возникают как своеобразные "коллективные представления". Эти "коллективные представления" (термин французского социолога и философа Э. Дюркгейма)

должны быть освоены отдельными индивидами в процессе их воспитания, приобщения к достигнутому их обществом типу и уровню культуры. Сознание как специфически человеческая форма регуляции и управления взаимоотношением с миром существует, таким образом, в двух формах, в двух, так сказать, ипостасях. Во-первых, оно предполагает наличие "коллективных представлений", фиксирующих накопленный опыт культуры и образующих содержание таких социокультурных систем, как мировоззрение, идеология, мораль, наука, искусство, которые обычно и именуются системами общественного сознания. Во-вторых, содержание "коллективных представлений" этих систем должно быть сделано достоянием внутреннего мира реальных конкретных людей, "интериоризировано" (усвоено) ими, как говорят психологи, и стать субъективной реальностью их мироотношения.

Эта двухуровневость, двуслойность сознания, обусловливаемая опосредствованным отношением людей как к внешнему миру, - природному и социальному, - так и к своему внутреннему ментальному миру, включенностью людей в культуру, составляет характерную специфику мироотношения человека, которая отличает его от животного. Необходимо подчеркнуть, что реальность сознания, его бытие - а сознание, несомненно, представляет собой реальность бытия людей (в этом смысле употребляют термин "бытийный характер" сознания), - обязательно предполагает оба этих уровня. Без заданности "коллективных представлений", входящих в состав социокультурных систем, невозможно развитие сознания на индивидуальном уровне, а без выхода на уровень реального мироотношения конкретных людей невозможна передача и творческое развитие аккумулируемого в нормах сознания социокультурного опыта. При этом надо иметь в виду, что, хотя, как отмечалось выше, с термином "общественное сознание" зачастую связывают только социокультурные системы типа мировоззрения, идеологии, морали, науки, сознание, как оно существует на индивидуальном уровне, также имеет общественную природу, поскольку, во-первых, оно задается социокультурным опытом, а во-вторых, что не менее важно, само освоение этого опыта, фиксация навыков совместных практических действий, норм поведения всегда предполагает определенное общение людей, их кооперацию. Люди в своей индивидуальной психике способны приобщиться к содержанию "коллективных представлений" общественного сознания постольку, поскольку они реально участвуют в совместной социокультурной деятельности.

Существо общественного воздействия на индивидуальную психику, приобщения ее к общественному сознанию и формирования в результате этого приобщения индивидуального человеческого сознания заключается, таким образом, не в простом пассивном усвоении людьми норм и представлений общественного сознания, а в их активном включении в реальную совместную деятельность, в конкретные формы общения в процессе этой деятельности.

Закрепление, фиксация в сознании плана совместной деятельности, ее целостности являются необходимым условием устойчивого воспроизводства выработанных способов совместной деятельности. Без их закрепления в виде определенных представлений, норм и установок сознания, регулирующих, программирующих отношение общественно развитого человека к внешнему природному и социальному миру и к самому себе, оказывается невозможной совместная деятельность людей в одном поколении, а также передача опыта культуры от одного поколения к другому. Сознание выступает, таким образом, как условие программирования специфически человеческой коллективной совместной деятельности по созиданию и развитию форм культуры. Оно выполняет функцию социальной памяти

человечества, вырабатывая некоторые схемы, "матрицы" воспроизводства накопленного человечеством опыта. Реальное бытие людей в социокультурном пространстве и времени невозможно без соответствующих норм общественного сознания. Для того чтобы определенный опыт бытия, реального отношения людей к миру мог воспроизводиться и стать действительным опытом культуры, он должен быть зафиксирован и освоен в соответствующих формах сознания. Сознание в этом смысле не является некой внешней "надстройкой" над реальным мироотношением людей, оно встроено в это мироотношение, является необходимым фактором его осуществления. Всякое реальное поведение людей, носящее характер некоторого акта культуры, предполагает проработку этого акта в сознании, превращающую содержание данного поведенческого акта в норму культуры. Так, скажем, практика запрета брачных отношений внутри родовых коллективов в первобытных обществах (так называемая экзогамия) получает свою проработку и закрепление в виде представлений о происхождении всех членов рода от одного мифического тотемного предка.

Таким образом, сознательное программирование человеческой жизнедеятельности предполагает, что к проблемной ситуации человек подходит, ориентируясь на определенные нормы сознания, в которых закреплена, отражена опыт культуры - производственный, познавательный, нравственный, опыт общения и т.п. Человек рассматривает и оценивает данную ситуацию с позиции тех или иных норм, выступая их носителем. Осуществляя оценку ситуации, человек вынужден фиксировать свое отношение к ней и тем самым выделять себя как субъекта такого отношения, осознавать себя в качестве такового. Эта фиксация определенной позиции по отношению к заданной ситуации, выделение себя как носителя такой позиции, как субъекта соответствующего ей активного отношения к ситуации и составляет характерную черту сознания как специфической формы регуляции отношений к действительности. Субъект сознания не просто вписывается в ситуацию благодаря давлению на него факторов, определяющих эту ситуацию, он способен отнестись к ситуации "извне", включить ее в более широкий контекст рассмотрения, различая рамки ситуации, собственную позицию и возможности для своего действия в данной ситуации.

Эта возможность подойти к ситуации "извне" и включить ее в более широкий контекст рассмотрения является основой сознания как специфического типа освоения действительности. Она коренится в особенностях реального бытия человека, его реального взаимодействия с миром. На основе и в процессе этого взаимодействия человек преодолевает биологическую непосредственность отношения к природе, биологическую слитность с "экологической нишей" и опосредствует отношение к заданной действительности созданным им миром культуры. Взгляд сознания на мир - это всегда взгляд с позиций данного мира культуры и соответствующего ему опыта деятельности. Отсюда и характерное для всех видов сознания - теоретического, художественного, нравственного и т.д. - своеобразное удвоение отражения: фиксация непосредственно данной ситуации и рассмотрение ее с позиций общей нормы сознания. Тем самым сознание носит четко выраженный характер целенаправленного освоения действительности; его нормы, установки, позиции всегда заключают в себе определенное отношение к действительности, некоторое представление о должном, если пользоваться специальным философским термином.

Программируя целенаправленное активное отношение человека к миру, мобилизуя его на преобразующее реальное действие, сознание охватывает всю полноту сущностных сил человека, оно стимулирует все его

возможности, настраивая и перестраивая его психику. Нормы и представления сознания носят общественный характер как по своему происхождению, так и по способу функционирования (функция программирования совместного действия, социальная память). Работа же с этими нормами сознания и в этих нормах, задаваемых социумом и его культурой, соответствующим образом формирует индивидуальную психику, развивает высшие психические функции, специфичные именно для человека, - мышление, память, волю, эмоции.

Как показывают исследования по психологии, по истории культуры, формирование воли в качестве индивидуальной психической способности к самоуправлению по своему происхождению связано с воспитанием способности руководствоваться общественно выработанными нормами сознательного поведения. Вписывая свое поведение в систему общения и совместной деятельности с другими людьми, руководствуясь существующими здесь коллективными нормами, человек развивает в себе способность управлять и регулировать свое поведение уже самостоятельно, независимо от какого-либо непосредственного внешнего воздействия. Рациональное мышление как форма психической деятельности также появляется в виде способности смотреть на мир "глазами общества", через призму выработанных им абстракций и понятий. Эмоциональная сфера индивидуальной психики, такие специфически человеческие чувства, как любовь, дружба, сопереживание другим людям, гордость, стыд и т.д., также воспитываются под воздействием норм и идеалов общественного сознания в процессе развития культуры человечества. Выделяя себя из мира в качестве носителя определенного отношения к этому миру, человек с самых ранних этапов существования культуры вынужден в своем сознании так или иначе вписывать себя в мир, прорабатывать свое отношение к нему, что является основой развития самосознания.

Говоря о развитии индивидуального сознания, стимулируемом воздействием социокультурных факторов, необходимо в то же время учитывать, что психика человека вовсе не является неким пассивным экраном, запечатлевающим внешние эффекты, как иногда интерпретируют процесс интериоризации, то есть буквально "овнутрения" социокультурных норм. На самом деле интериоризация - это активная самостоятельная работа, специфика которой определяется имеющимися индивидуальными задатками психики отдельного человека, особенностями мотивационно-смысловой сферы индивида, формами его общения с окружающими и т.п. Каждый человек формирует и развивает свой неповторимый "образ мира" - понятие, введенное видным отечественным психологом А. Н. Леонтьевым. Современные психологи подчеркивают, что "образ мира" возникает как целостное интегральное личностное образование, задающее мировосприятие индивида. Этот "образ мира" функционально и генетически первичен по отношению к любому конкретному образу или чувственному восприятию. Любая информация, получаемая человеком, в том числе и восприятие социокультурных норм, аккумулируемых в общественном сознании, преломляется через индивидуальный "образ мира", осваивается как компонента этого целостного интегрального образования. Именно активность и вариабельность индивидуального мировосприятия в самом широком смысле этого выражения, включая и особенности индивидуальной памяти, и работу воображения, и ценностно-смысловые предпочтения и установки, и оттенки эмоционального отношения к миру, создают специфические предпосылки освоения социокультурного опыта сознания, что в конечном счете и открывает возможности индивидуального творчества в культуре, а также развития сознания благодаря этому индивидуальному творчеству.

Выступая в качестве компоненты индивидуальной психики человека, сознание – и в этом своем качестве оно становится преимущественно предметом психологии – оказывается связанным прежде всего с возможностями контроля и управления личностью своим поведением, способностями самоотчета, артикуляции идеального плана и предпосылок своей деятельности, превращения тем самым своего отношения к миру, в том числе и к своему собственному внутреннему миру, в предмет работы рефлексии. Связывая понятие сознания с этими способностями самоконтроля и рефлексии, следует выделять в индивидуальной психике уровни сознательного (осознаваемого и осознанного), неосознаваемого и бессознательного. Различие между двумя последними уровнями обычно проводят по степени скрытости психического содержания, сложности его выявления. Неосознаваемое может достаточно легко стать осознанным при специальной установке на его выявление (например, скрытые посылки логического рассуждения, так называемые неявные леммы в математическом доказательстве или практические автоматизированные операции, требующие при определенных обстоятельствах специального самоконтроля). Бессознательное же в классическом психоаналитическом истолковании представляет собой нечто в принципе скрытое от сознания, выявлению чего психика активно сопротивляется; их примером выступают фобии и комплексы, выявление и устранение которых требует специальной психотерапевтической техники. Существенным недостатком классического рационализма был чрезмерный оптимизм в отношении прозрачности для рефлексии и самоконтроля глубинных слоев психики. Сознательное в нашей психике, связанное с возможностями рефлексивного самоконтроля, критического отношения к своему поведению и возможностями управления им, находится в достаточно сложных и напряженных, а нередко драматических взаимоотношениях с теми элементами и слоями сознания, которые с трудом поддаются, а нередко и активно сопротивляются его критико-рефлексивным установкам. Но, ясно представляя себе ограниченность классического рационализма, необходимо помнить, что именно способность управлять собственным поведением, органически связанная со способностью прорываться на новые уровни бытия, является непреходящим достижением человека, непреложной ценностью его культуры, что позволяет рассматривать сознание как высшую способность человеческого духа, как космический фактор. Наш выдающийся психолог и философ С. Л. Рубинштейн писал: "Вселенная с появлением человека – это осознанная, осмысленная Вселенная, которая изменяется действиями в ней человека... Осознанность и деятельность выступают как новые способы существования в самой Вселенной, а не как чуждая ей субъективность моего сознания" [1].

1 Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1976. С. 327.

#### Сознание и язык

Содержание сознания, вырабатываемое в процессе совместной деятельности людей и выражающее их социокультурный опыт, должно быть проявлено, воплощено в объективированной предметно-вещественной форме,

существующей независимо от отдельных индивидов. Двуслойность, двухуровневость существования сознания, о которой говорилось выше, предполагает и двойственность формы его выражения. Наряду с кодированием, воплощением содержания сознания в соответствующих нейродинамических структурах индивидуальной психики информация о социокультурном опыте, передаваемая, транслируемая от поколения к поколению, должна быть задана людям в виде реальности, "грубо, зримо" представленной их личностному восприятию.

Возникновение и развитие сознания как социально-культурного явления, специфически человеческой формы освоения мира неразрывно связано прежде всего с возникновением и развитием разговорного языка как материального носителя, воплощения норм сознания. Только будучи выражено в языке, коллективно вырабатываемое сознание выступает как некоторая социальная реальность.

Наряду со словесным разговорным языком содержание коллективных представлений сознания может быть выражено, объективировано и в материальных явлениях иного рода, которые в этом случае, так же как и разговорный язык, приобретают знаковую функцию. Материальное явление, материальный предмет выполняет знаковую функцию, или функцию знака, становится знаком в том случае, если выражает некоторое содержание сознания, становится носителем определенной социокультурной информации. В этой ситуации данное явление или предмет приобретает смысл или значение. Отдельные знаки входят в некоторые знаковые (или семиотические) системы, подчиняющиеся определенным правилам построения и развития. Таковы знаковые системы естественного (разговорного или письменного) языка, искусственных языков науки, знаковые системы в искусстве, мифологии, религии. Говоря о знаке, надо, таким образом, четко различать его информационно-смысловой аспект, воплощенную в знаке социокультурную информацию, его смысл и значение и материальную форму, "оболочку", "плоть" знака, которая является носителем определенной социокультурной информации, смысла, значения. Так, определенными смыслами или значениями обладают выражения разговорной речи, которые как материальные предметы представляют собой сочетание звуков или черточек на бумаге. Определенный смысл заключает в себе кусок ткани, когда он является флагом или знаменем. Глубокий смысл для религиозного сознания воплощают предметы культа, которые для непосвященного могут выступать просто как бытовые предметы. Все эти смыслы существуют постольку, поскольку в них выражается определенная идея национального, государственного, религиозного и т.д. сознания.

Важно понять, что знак является знаком именно в единстве обеих этих сторон. Не существует знака без его материи, плоти, предметно-вещественной оболочки. Но было бы серьезной ошибкой сводить знак к последней. Знак является функциональным образованием, он становится знаком, поскольку его вещественная реальность приобретает знаковую функцию. Ясно, что знаковую функцию тот или иной материальный предмет может выполнять только в контексте определенной культуры. То, что для людей определенного общества, определенной культуры заключает в себе известный им смысл, известное им символическое значение, воспринимается людьми, не принадлежащими к данному обществу или культуре, как обычный материальный предмет с обычными пространственными, энергетическими, цветовыми и т.п. свойствами. Надо, например, понимать язык религиозной храмовой символики, для того чтобы усмотреть определенное смысловое значение в архитектонике храма.

Степень связи материальной природы знака с выражаемым им смысловым содержанием может быть весьма различной и варьироваться в достаточно широком диапазоне. Характеризуя знак и стремясь подчеркнуть его отличие от образа, зачастую в качестве специфического признака знака отмечают отсутствие сходства, подобия материи знака и той реальности, на которую этот знак указывает. Это верно, однако, только для так называемых искусственных знаков, скажем, когда буквами алфавита обозначаются физические величины в математических формулах. Однако сходство или подобие материи знака и выражаемого им содержания вовсе не противопоказано знаку. В предельном случае единственный предмет данного класса может стать знаком для обозначения других предметов этого класса - например, экземпляр товара, выставленный в витрине магазина, является знаком наличия этого товара на прилавке. Существует далее обширный класс так называемых иконических знаков (от греч. "икона" - образ), когда такой вещественной однородности, как в приведенном примере с товаром в витрине и на прилавке, нет, но существует момент физического подобия, наглядно воспринимаемого соответствия знака и обозначаемого - скажем, различные схемы, позволяющие ориентироваться на местности или в помещении. Весьма распространены известные комбинации условности и иконичности знака - например, дорожные знаки. Кстати, знаки письменности, буквы алфавита, которые приводятся обычно в качестве примеров условных знаков, генетически восходят к иконическим знакам - рисункам. Скажем, начальная буква нашего и других родственных ему алфавитов "А" восходит к иконическому знаку, обозначающему на языке финикийцев, которые и были родоначальниками всех этих алфавитов, голову быка - звук "А" входил в слово, обозначавшее быка на финикийском языке. Своеобразную знаковую функцию в истории культуры осуществляют коллективные действия, имитирующие, "проигрывающие" жизненные ситуации, культовые религиозно-мифологические сюжеты. Здесь само реальное действие людей становится той материей, в которой воплощается содержание сознания, его смысл (скажем, боевая или охотничья пляска мужчин первобытного племени). В общем, принципиально важным является вопрос не о физическом подобии знака и обозначаемого или об отсутствии такового, а о наличии функции означения одной реальностью другой, в результате чего в данной системе культуры осуществляется передача известной социокультурной информации, известного содержания сознания об определенной реальности на основе восприятия другой реальности.

Своеобразную форму таких движений в смысловом содержании сознания представляет работа сознания с символами. Символы всегда связаны с некоторым образом, что отличает их от абстрактных идей, теоретических понятий. Вместе с тем если смысл образа нацелен на воспроизведение сознанием именно данной реальности в ее определенности и специфичности, то символ через образ данной конкретной реальности указывает на некое связанное с ней содержание, воплощаемое в определенной конкретике, но несводимое к ней. Скажем, образ льва нацелен на то, чтобы зафиксировать своеобразие этого зверя, отличая его от других родственных ему хищных животных. Но представление о льве, не теряющее своей образности, может приобретать символическое значение, символический смысл, указывая на силу, мужество, агрессивность как некие глубинные реальности, воплощенные в этом живом существе. Иными словами, через непосредственную конкретность в символе "просвечивает", проявляется некоторая более широкая или более глубокая реальность, представителем, проявлением, воплощением которой выступает данная конкретность.

Символ, символизация, символическое сознание имели и имеют исключительно важное значение как в истории культуры, так и на современном ее этапе. Исключительно важную роль играли символы в возникновении культуры и на ранних фазах ее существования. Все архаические сознания, вся мифология пронизана символами. Без символизма нельзя представить себе искусство, теоретическое сознание, в том числе и наука, так или иначе связано с символизмом. В частности, всегда можно проследить генетические связи исходных теоретических понятий с символами, значение символического сознания для подвижности, "открытости" научного мышления. Весьма велика роль символизма и в практическом сознании. Скажем, достаточно ясна мобилизующая роль символов в общественных движениях, в государственном строительстве (в частности, символика знамен, флагов, гербов, эмблем и т.п., в которой, несмотря на значительный налет условной знаковости, все-таки проглядывает глубинное смысловое содержание).

Во всех ситуациях осуществления знаково-символической функции связанные с ней смысл или значение, выражающие определенное содержание сознания, носят идеальный характер. Как и идеальность психического образа, идеальность смысла и значения знаков, знаково-символических систем связана прежде всего с тем, что эти смысл и значение выражают определенную программу действия людей, воспринимающих этот смысл и значение в данной системе культуры. Чертеж здания, которое намерен построить архитектор, или же чертеж машины, которую собирается создать конструктор, - реальные материальные листы бумаги. Однако, кроме того, в чертеже воплощен образ будущего здания (или машины), определенный смысл как план, проект, программа, воплощен определенный результат творческой работы сознания.

Понятие идеальности как раз и характеризует специфический способ существования воплощенного в материальном предмете смысла и значения, служащего программой для реальных действий людей. Поскольку нечто воспринимается как знак или символ, обладающий известным смыслом и значением только в системе определенной культуры, содержание сознания, закрепляемое в смысле и значении, является субъективным, или субъективной реальностью, лишь для представителей данной культуры. Скажем, чертеж машины включает в себя идеальное содержание только для технически образованных людей, способных прочесть этот чертеж и воплотить его смысл в объективную реальность. Эта способность выступает как некоторая субъективная реальность, наличие которой является особенностью данных субъектов. Аналогично, скажем, идеальность картины или статуи как художественного произведения, воплощенного во вполне реальном материале, представляет собой некоторую субъективную реальность для людей, способных воспринять, "распредметить" то смысловое содержание, которое воплощено в статуе или картине. Специфика идеальности образов и норм общественного сознания, его смыслов и значений по сравнению с идеальностью психических индивидуальных образов заключается в том, что первые создаются в процессе совместной деятельности людей и воплощаются в социокультурных семиотических системах, в артефактах культуры. Реальность смыслов и значений, выраженных в социокультурных семиотических системах, выступает поэтому прежде всего как реальность коллективной субъективности носителей определенных культурных навыков. А субъективной реальностью для отдельных людей соответствующие содержания сознания, смыслы и значения становятся в той мере, в какой эти люди приобщены к соответствующей культуре.

Сознание возникает в практической деятельности людей как необходимое условие ее организации и воспроизводства. Важнейшей вехой в развитии



человеческой культуры является разделение духовного и физического труда, обособление производства феноменов сознания как особого, духовного, производства. В свою очередь, в духовном производстве, производстве норм и представлений сознания выделяется теоретическое сознание, нравственное, религиозное, политическое и другие виды сознания.

#### 4. Самосознание

- Структура и формы самосознания
- Предметность и рефлексивность самосознания

Сознание предполагает выделение субъектом самого себя в качестве носителя определенной активной позиции по отношению к миру. Это выделение себя, отношение к себе, оценка своих возможностей, которые являются необходимым компонентом всякого сознания, образуют разные формы той специфической характеристики человека, которая именуется самосознанием.

#### Структура и формы самосознания

Самосознание - динамичное исторически развивающееся образование, выступающее на разных уровнях и в разных формах. Первой его формой, которую иногда называют самоощущением, является элементарное осознание своего тела и его вписанности в мир окружающих вещей и людей. Оказывается, что простое восприятие предметов в качестве существующих вне данного человека и независимо от его сознания уже предполагает определенные формы самоотнесенности, то есть некоторый вид самосознания. Для того чтобы увидеть тот или иной предмет как нечто существующее объективно, в сам процесс восприятия должен быть как бы "встроен" определенный механизм, учитывающий место тела человека среди других тел - как природных, так и социальных - и изменения, которые происходят с телом человека в отличие от того, что совершается во внешнем мире. Иначе произошло бы спутывание, смешивание тех изменений образа предмета, которые вызваны процессами, происходящими в самой действительности, и тех, которые всецело обязаны субъекту (например, приближение или удаление человека от предмета, поворот его головы и т.д.). Психологи говорят о том, что осознание действительности на уровне восприятия предполагает определенную, включенную в этот процесс "схему мира". Но последняя, в свою очередь, в качестве своего необходимого компонента предполагает определенную "схему тела".

Следующий, более высокий уровень самосознания связан с осознанием себя в качестве принадлежащего к тому или иному человеческому сообществу, той или иной культуре и социальной группе. Наконец, самый высокий уровень развития этого процесса – возникновение сознания Я как совершенно особого образования, похожего на Я других людей и вместе с тем в чем-то уникального и неповторимого, могущего совершать свободные поступки и нести за них ответственность, что с необходимостью предполагает возможность контроля над своими действиями и их оценку.

Однако самосознание – это не только разнообразные формы и уровни самопознания. Это также всегда и самооценка и самоконтроль. Самосознание предполагает сопоставление себя с определенным, принятым данным человеком идеалом Я, вынесение некоторой самооценки и – как следствие – возникновение чувства удовлетворения или же недовольства собой.

Самосознание – настолько очевидное свойство каждого человека, что факт его существования не может вызвать никаких сомнений. Более того, значительная и весьма влиятельная ветвь идеалистической философии утверждала, начиная с Декарта, что самосознание – это как раз единственное, в чем никак нельзя усомниться. Ведь если я вижу какой-то предмет, то он может оказаться моей иллюзией или галлюцинацией. Однако же я никоим образом не могу сомневаться в том, что существую и существует процесс моего восприятия чего-то (пусть даже это будет галлюцинация). И вместе с тем самое небольшое размышление над фактом самосознания вскрывает его глубокую парадоксальность. Ведь для того, чтобы осознать самого себя, нужно видеть себя как бы со стороны. Но со стороны меня может видеть только другой человек, а не я. Даже свое тело я лишь отчасти могу видеть так, как его видит другой. Глаз может видеть все, кроме самого себя. Для того чтобы человек мог видеть самого себя, осознать самого себя, ему необходимо иметь зеркало. Увидев свой образ в зеркале и запомнив его, человек получает возможность уже без зеркала, в своем сознании видеть себя как бы "со стороны", как "другого", то есть в самом сознании выходить за его пределы. Но для того чтобы человек увидел себя в зеркале, он должен осознать, что в зеркале отражен именно он, а не какое-то другое существо. Восприятие зеркального отображения как своего подобия кажется абсолютно очевидным. Между тем в действительности это вовсе не так. Недаром животные не узнают себя в зеркале. Оказывается, для того чтобы человек увидел себя в зеркале, он должен уже обладать определенными формами самосознания. Формы эти не даны изначально. Человек их усваивает и конструирует. Он усваивает эти формы с помощью другого зеркала, уже не реального, а метафорического. Это "зеркало", в котором человек видит самого себя и с помощью которого он начинает относиться к себе как к человеку, то есть вырабатывает формы самосознания, – общество других людей. Об этом сложном процессе хорошо сказал К. Маркс: "Так как он [человек] рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: "Я есмь я", то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода "человек" [1].

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 62.

Отношение человека к самому себе необходимо опосредовано его отношением к другому человеку. Самосознание рождается не в результате

внутренних потребностей изолированного сознания, а в процессе коллективной практической деятельности и межлических взаимоотношений. Важно отметить, что человек не только себя воспринимает по аналогии с другим, но и другого - по аналогии с собой. Как показывают современные исследования, в процессе развития самосознания осознание себя и осознание другого человека в качестве похожего на меня и вместе с тем отличного от меня возникают одновременно и предполагают друг друга.

#### Предметность и рефлексивность самосознания

Самосознание существует не только в различных формах и на разных уровнях, но и в разной степени проявленности и развернутости. Когда человек воспринимает какую-то группу предметов, то с этим, как уже было сказано, необходимо связано осознание "схемы тела", места, которое занимает его тело в системе других предметов и их пространственных и временных характеристик, осознание отличия сознания этого человека от воспринимаемых им предметов и т.д. Однако все эти факты сознания находятся в данном случае не в его "фокусе", а как бы на его "периферии". Непосредственно сознание человека нацелено на внешние предметы. Тело человека, его сознание, его познавательный процесс не входят непосредственно в круг предметов его сознательного опыта. Самосознание в этом случае выражается как бы "неявным" образом.

С этим интересным явлением связан ряд любопытных фактов восприятия. Приведем в этой связи следующий пример. Когда человек касается рукой предмета, он чувствует сам предмет, а не свою руку. Осознательное восприятие говорит о внешнем предмете, а не о самом человеке. И лишь на "заднем плане" сознания человек переживает акт собственного касания и локализует его на кончиках собственных пальцев (это и выступает как элементарная форма самосознания). В том случае, если человек трогает предмет не рукой, а палкой, осознательное восприятие опять-таки относится к самому предмету, а не к использованному средству - палке. Последняя уже не попадает в фокус сознания, а оказывается на его периферии и переживается воспринимающим человеком как непосредственное продолжение его тела. В этом случае ощущение воздействия предмета на человека (выступающее в данном случае как своеобразная элементарная форма самосознания) любопытным образом переживается человеком как локализованное уже не на кончиках его пальцев, а на конце палки или зонда.

Явные формы самосознания, когда те или иные феномены сознания становятся предметом специальной аналитической деятельности субъекта, носят название рефлексии. Важно отметить, что рефлексия - это всегда не просто осознание того, что есть в человеке, а одновременно и изменение самого человека, попытка выхода за границы того уровня развития личности, который был достигнут. Сама рефлексия над состояниями сознания, над особенностями той или иной личности всегда

возникает в контексте сознаваемой или несознаваемой задачи прояснения системы сознания и личности. Когда человек сознает себя как Я с такими-то особенностями, он превращает в устойчивый предмет некоторые до того текучие и как бы "распыленные" моменты своей психической жизни. Человек рефлексивно анализирует себя в свете того или иного идеала личности, выражающего его тип отношения к другим людям. Когда человек анализирует себя, пытается дать отчет в своих особенностях, размышляет над своим отношением к жизни, стремится заглянуть в тайники собственного сознания, он тем самым хочет как бы "обосновать" себя, лучше укоренить систему собственных жизненных ориентиров, от чего-то в себе отказаться, в чем-то еще более укрепиться. В процессе и результате рефлексии происходит изменение и развитие индивидуального сознания.

Не следует, однако, думать, что образ самого себя, который творит человек в разных формах самосознания, всегда адекватен своему предмету – реальному человеку и его сознанию. Между ними может существовать разрыв, возможность которого особенно велика как раз на стадии развернутого явного самосознания в виде рефлексии. Однако этот разрыв может быть и в элементарных формах самосознания, самостроительстве, самоопределении личности.

Казалось бы, что может быть элементарнее простого самопереживания, выраженного в утверждении "мне больно"? Однако обратим внимание на то, что обычно осознание собственной боли связано с определенной локализацией этого переживания, и эта локализация иной раз бывает ошибочной (что знакомо каждому, у кого, например, болели зубы). Если в сознании человека всплывает какой-то образ, то он пытается определить его, то есть выяснить, о чем он говорит, к какому конкретному лицу или событию жизни относится. Нередко человек ошибается в осмыслении отдельных образов: например, ошибочно локализует в пространстве и времени предмет того или иного воспоминания, неверно соотносит данный образ с тем или иным лицом и т.д.

Если же человек пытается рефлексивно осознать особенности своей личности, осмыслить себя в целом, то возможность ошибки еще больше. Дело в том, что человек в целом не открывается себе в акте индивидуальной рефлексии, а обнаруживается наиболее всесторонне в своих отношениях с другими людьми, в своих действиях и социально значимых поступках. Последние наиболее адекватно могут быть поняты как раз другими. Другой человек, судящий о данном человеке извне, нередко может лучше понять его, чем последний понимает сам себя. В той мере, в какой человек учитывает объективную оценку себя, возникающую в процессе коллективной деятельности и взаимоотношений с другими людьми, он и сам может судить о себе более точно.

Важно, однако, подчеркнуть, что самосознание не только возникает в процессе совместной деятельности и общения с другими людьми и генетически связано с отношением к себе с "точки зрения другого", но что оно постоянно проверяется, корректируется, исправляется и развивается в ходе жизни человека в системе межлических отношений.

Это относится и к таким феноменам сознания, которые не просто выражают субъективные состояния того или иного индивида, а претендуют на общезначимость и существуют в объективированной, отделенной от конкретного индивида форме, в форме книг, картин, скульптур и т.д., то есть в форме культуры. Дело в том, что тот смысл, который автор вложил в то или иное произведение (а этот смысл и выступает как рефлексия

автора над тем, что он сделал), может не совпадать с тем объективным смыслом, который заложен, реально имеется в этом произведении, но был выявлен не автором, а умным читателем, критиком, интерпретатором.

Итак, феномен самосознания, который кажется чем-то очень простым и самоочевидным, в действительности оказывается очень сложным, многообразным, находящимся в весьма непростых отношениях со своим носителем, развивающимся и изменяющимся в процессе включения человека в систему коллективной практической деятельности и межлических отношений.

Несмотря на огромные усилия, затраченные философией и другими науками, проблема человеческого сознания (индивидуального и общественного) далека от своего решения. Много неясного таят в себе механизмы, функции, состояния, структура и свойства сознания, его взаимоотношения с деятельностью и личностью индивида, пути его формирования и развития, связи с бытием. Важно подчеркнуть, что вопрос о взаимоотношении сознания и бытия не сводится к вопросу о первичности и вторичности, хотя и исходит из этого. Изучение отношения сознания и бытия включает исследование всех его многообразных и исторически меняющихся типов и форм, то есть в некотором роде это "вечный вопрос". "Вечный" не в смысле невозможности доказательного его решения, а в том смысле, что развитие форм человеческой жизнедеятельности, прогресс культуры и науки постоянно усложняют и изменяют конкретные формы отношения сознания и бытия и ставят множество проблем перед философской мыслью.

Место сознания в структуре бытия не может быть преуменьшено. Его следует понимать как нечто работающее, соучастное бытию, существенное для жизни, а не как нечто эпифеноменальное, существующее вне и над жизнью. Сознание проявляет себя не только в отношении к действительности. Оно есть и отношение в действительности, то есть оно есть и реальное дело. Очевидно, что между этими двумя ведущими типами отношений к миру имеются не только существенные различия, но и реальные противоречия, преодоление которых отнюдь не просто, как не просто преодоление противоречий между сознанием и деятельностью, мыслью и словом, словом и делом. Единство сознания и деятельности, о котором говорят психологи, не дано, а задано. Оно должно быть построено. Точнее, оно должно строиться постоянно.

Важно отметить, что сознание, деятельность и личность индивида представляют собой весьма противоречивое, развивающееся и не очень легко дифференцируемое единство. Конечно, можно и нужно изучать каждый из этих феноменов отдельно. Однако надо всегда иметь в виду целое, то есть человека и его место в мире. В этом целом в качестве ведущего фактора на разных этапах развития может выступать либо деятельность, либо сознание, либо личность. Но при этом сознание выступает в качестве связки, опосредствующего звена между деятельностью и личностью.

Если перейти от познавательного плана рассмотрения проблем сознания к социотехническому (проективному, формирующему) и ценностному, то совершенно очевидно, что обществу необходима не всякая деятельность, не пустой активизм, а деятельность квалифицированная, целенаправленная, целесообразная, произвольная, сознательная. Равным образом обществу необходима не просто эмпирическая человеческая индивидуальность, а личность, обладающая мировоззрением, убежденная, самостоятельная, имеющая власть над собой и над деятельностью, способная к совершению свободных действий - поступков, словом,

обладающая сознанием. Общество не удовлетворяет созерцательное, бездеятельное сознание, равно как и безличное (и безличностное), равнодушное понимание, знание, то есть так называемая сознательность или "умозрение жизни" частного индивида. Поэтому-то "сознание" - не просто эпитет, используемый применительно к понятиям "деятельность" и "личность", оно должно составлять их сущностное свойство, входить в их определение. Хотя общество, казалось бы, всегда апеллирует к сознанию, тем не менее его реальные воспитательные, организационные и другие меры направляются на деятельность и на личность. Качество и действенность таких мер определяется тем, насколько в них учитывается вся полнота триады: деятельность, сознание, личность. Эта триада как предмет специально построенного исследования, как социотехнический и психотехнический объект развития и формирования связывает обществоведение и человековедение, которые друг без друга одинаково беспомощны в решении насущных практических социальных проблем. Действенное и действующее сознание является очень важным положительным фактором развития общества и его институтов. В основе такого сознания должны лежать мысли о смысле человеческого бытия, о подлинно человеческих ценностях. Когда этого нет, то сознание остается узким, ограниченным, неразвитым, несовершенным.

Имеется целый ряд способов расширения и развития сознания. К их числу относятся не только различные формы предметно-практической, коммуникативной, учебной и воспитательной деятельности, но и рефлексия, самосознание, самооценка, самоактуализация личности. Что означает расширение сознания? Сознание нельзя полностью свести ни к одному из целого ряда условно выделяемых и представленных ему миров: к миру идей, понятий, значений, научных знаний; к миру человеческих ценностей, эмоций и смыслов; к миру образов, представлений, воображения, культурных символов и знаков; к миру производительной предметно-практической деятельности. Еще меньше его можно свести к миру предметов, созданных в результате такой деятельности, в том числе орудий и средств новейшей информационной технологии. Сознание не только рождается и присутствует в этих мирах. Оно может метаться между ними, погружаться в какой-либо из них; подниматься или витать над всеми ними; сравнивать, оценивать, судить их. Оно может судить и самое себя. Вот почему так важно, чтобы все эти миры, включая и мир сознания, были открыты ему. Именно в этом случае сознание будет обладать не только рефлексивными, но и бытийными чертами. Оно сможет осторожно и вместе с тем решительно вмешиваться в бытие, преодолевать слепые или, как говорил В. И. Вернадский, бессознательные устремления науки и техники, породившие огромное число глобальных проблем современности. Для их решения человечеству нужно планетарное, вселенское, или же подлинно культурное сознание, сравнимое с мощью технократического мышления. Исследование и формирование такого сознания - это вызов со стороны культуры современной науке и образованию. В поисках такого (возможно, утраченного) сознания философия и наука должны обратиться к культуре, мифу, религии, политике и, конечно, к своей собственной истории, где возникали представления о ноосфере, о власти Разума.

## Познание

- Познание как предмет философского анализа
- Структура знания. Чувственное и рациональное познание
- Теория истины

### 1. Познание как предмет философского анализа

Ориентация в мире всегда предполагает адекватное воспроизведение, отражение действительности. Это воспроизведение и составляет суть познавательного отношения к миру. Познавательное отношение человека к действительности представляет собой необходимую сторону всей системы его отношений к миру, а возможность адекватного воспроизведения реальности – мировоззренческую проблему.

Знание, являющееся результатом познавательной деятельности человека, может быть понято как основа идеального плана деятельности. Именно реализация идеальных планов деятельности и позволяет провести мост между сознанием и действительностью, знанием и бытием.

Функционирование знания в качестве основы идеального плана деятельности обеспечивает возможность обратных связей от действительности к нашим знаниям о ней. В ходе осуществления таких связей уточняются, пересматриваются, совершенствуются человеческие знания о мире. Знание, таким образом, является не продуктом пассивного созерцания действительности. Оно возникает, функционирует и совершенствуется в процессе активной деятельности человека.

Будучи поначалу вплетено в ткань реальной человеческой жизни, познание на определенном этапе развития общества обособляется в специализированное духовное производство. Особой формой духовного производства (наряду с искусством и др.) является научно-теоретическая деятельность, построение особой научной картины мира, отличающейся от картины мира, данной в обыденном сознании. Познавательная деятельность человека, вплетенная в ткань его реальной жизни, всегда неразрывно связана с работой его сознания, с эмоциями, волей, памятью, она предполагает также убежденность, веру, ошибки, иллюзии, заблуждения. Однако суть познавательного отношения человека к миру, несмотря на все эти сопровождающие познание факторы, состоит в достижении адекватного воспроизведения действительности, без которого невозможны реальная ориентация человека в мире и успешное преобразование этого мира.

Способно ли человечество, человек как субъект познания выработать знания, являющиеся таким адекватным воспроизведением действительности, каковы основания и критерии познавательной деятельности, в процессе которой возникает и совершенствуется такое знание, – это и составляет мировоззренческую природу философского анализа познания. В настоящее время познание изучается не только философией. Сейчас происходит интенсивное развитие различных специальных наук, исследующих познание: когнитивной психологии (психологии, изучающей познавательные процессы), логики и методологии научного познания, истории науки, науковедения, социологии знания и т.д. Все эти науки вносят ценный вклад в изучение познания, рассматривая его отдельные аспекты. Без опоры на их достижения невозможно и квалифицированное, успешное философское исследование познания. Однако сущность познавательного

отношения к миру является предметом именно философского осмысления, ибо оно связано с анализом и решением коренных мировоззренческих проблем отношения человека к действительности. Познание является необходимой стороной этого отношения и само может быть понято только в контексте последнего.

## 2. Структура знания. Чувственное и рациональное познание

- Знание как система
- Знание, отражение, информация
- Чувственное познание и его элементы
- Специфика и роль чувственного познания общественного человека
- Единство чувственного и рационального в познании
- Понятие как основная форма рационального познания
- Творчество и интуиция
- Объяснение и понимание

### Знание как система

Важнейшим для теории познания вопросом является вопрос, что такое знание, каково его строение, как оно возникает. Недаром Гёте писал:

Что значит знать? Вот, друг мой, в чем вопрос.

На этот счет у нас не все в порядке.

Немногих, проникавших в суть вещей

И раскрывавших всем души скрижали,

Сжигали на кострах и распинали,

Как вам известно, с самых давних дней.

"Фауст" (Ч. I. Ночь)

Стремясь понять специфику и структуру знаний, мы сразу же обнаруживаем, что существуют различные типы знаний. Мы знаем, например, что такое автомобиль, что такое алгоритм, знаем, как поджарить бифштекс, зачем стоматологу бормашина. В первых двух случаях это знание об объектах: материальном – автомобиле и идеальном – математической функции. В третьем случае речь идет о действии приготовления пищи. В четвертом – о полезном свойстве вещи. Особый тип знаний составляют проблемы или задачи, то есть знания о неизвестном. Они обычно выражаются в форме вопросов и предписаний.

Знания необходимы человеку для ориентации в окружающем мире, для объяснения и предвидения событий, для планирования и реализации



деятельности и выработки других новых знаний. Знания – важнейшее средство преобразования действительности. Они представляют собой динамическую, быстро развивающуюся систему, рост которой в современных условиях по темпам опережает рост любой другой системы. Использование знаний в практической преобразовательной деятельности людей предполагает наличие особой группы правил, показывающих, каким образом, в каких ситуациях, с помощью каких средств и для достижения каких целей могут применяться те или иные знания. Так, знания о математических функциях, например о логарифмической, или знания о свойствах цемента и расположении небесных светил оказываются полезными и могут быть использованы человеком только при условии, если мы знаем правила вычисления логарифмической функции, знаем правила изготовления цементирующих растворов, умеем прокладывать маршрут корабля по расположению небесных светил. Правила, показывающие, как на основе данных знаний осуществить ту или иную деятельность, называются правилами деятельности. Знания, таким образом, включены в систему деятельности и сами выступают в качестве особых форм, на основе которых формулируются процедуры деятельности.

Знание, отражение, информация

Как же и на какой основе возникает и развивается знание?

За последние десятилетия в связи со стремительной компьютеризацией всех сфер производственной и духовно-культурной деятельности резко возрос интерес к природе и сущности информации, так как компьютеры используются для передачи, хранения, кодирования, декодирования и преобразования информации. На их основе создаются особые базы данных и знаний, используемые для решения многих задач, которые раньше были доступны лишь человеку. В связи с этим понятия "знание" и "информация" часто отождествляются. В то же время знание рассматривают как высшую форму отражения действительности. Учитывая, что специфика отражения уже рассматривалась, мы обратим здесь внимание лишь на вопрос о том, в каком отношении к этому понятию находятся понятия "информация" и "знание".

Говоря, что субъект А отражает объект Б, мы имеем в виду, что определенные изменения в А соответствуют определенным изменениям в Б и вызываются ими. Говоря об информации, мы имеем в виду прежде всего особый способ взаимодействия, через который осуществляется передача изменения от Б к А в процессе отражения, способ, реализующийся через поток сигналов, идущих от объекта к субъекту и особым образом в нем преобразуемых. Уровень сложности и формы информации зависит, следовательно, от качественных характеристик объекта и субъекта, от типа передающих сигналов, которые на самом высоком уровне реализуются в форме языковых знаковых систем. Наконец, говоря о знании, мы имеем в виду именно высший уровень информации, функционирующей в человеческом обществе.

При этом в качестве знания выступает не вся информация, идущая от Б и воспринимаемая А, но лишь та ее часть, которая преобразована и переработана А (в данном случае - человеком) особым образом. В процессе переработки информация должна приобрести знаковую форму или выразиться в ней с помощью других знаний, хранящихся в памяти, она должна получить смысл и значение. Следовательно, знание - это всегда информация, но не всякая информация - знание. В превращении информации в знание участвует целый ряд закономерностей, регулирующих деятельность мозга и различных психических процессов, а также разнообразных правил, включающих знание в систему общественных связей, в культурный контекст определенной эпохи. Благодаря этому знание становится достоянием общества, а не только отдельных индивидов. Как же осуществляется процесс познания? Из каких звеньев или этапов он состоит? Какова их структура?

Большинство философских систем, сложившихся в Новое время, выделяли два основных этапа: чувственное и рациональное познание. Их роль и значение в процессе познания определялись в зависимости от позиции того или иного философа. Рационалисты, например Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант и Гегель, были склонны приписывать решающее значение рациональному познанию, не отрицая значения чувственного познания в качестве механизма связи разума с материальным миром. Сторонники эмпиризма, напротив, признавали чувственное восприятие главным и даже единственным источником наших знаний. В интеллекте нет ничего такого, утверждал Гоббс, чего бы не было в чувственном восприятии. И эту мысль в еще более резкой форме повторял Локк. Но если все знания, размышляли рационалисты, формируются лишь на основе чувственного восприятия с помощью особых правил или принципов, то откуда берутся сами эти правила или принципы, ведь их нельзя воспринять с помощью органов чувств. Спор этот и в наши дни не утратил своей остроты. Он приобрел особое значение в связи с развитием исследований по созданию "искусственного интеллекта".

В философии Нового времени под рациональностью, как правило, понималась особая, универсальная, всеобщая и необходимая логическая система, совокупность особых правил, определяющая способность человеческого ума постигать мир и создавать истинные знания. Декарту, Спинозе и Лейбницу она представлялась особой врожденной способностью. Но откуда же в таком случае берутся ложные, неистинные знания? Откуда берутся нерациональные, то есть не обоснованные общепринятой логикой, суждения и взгляды? Каким образом могут возникать противоречащие логике суждения, то есть суждения иррациональные, ведущие к разрушению всего того, что принято считать рациональным, разумным? Рационалисты XVII и XVIII веков отвечали на эти вопросы так: в человеческой душе помимо разумного начала существует еще начало эмоциональное и волевое. Эмоции, которые называли также аффектами, или "страстями души": гнев, радость, тоска, веселье, любовь, ненависть, симпатии и антипатии и т.д., могут заставлять человека сознательно или бессознательно отказаться от разумных доказательств, от требований логики рассуждений и привести к искажению истины в угоду чувству, подчинить разум "страстям души". Воля в зависимости от поставленных целей может содействовать разуму и рациональным действиям, но может вступить с ним и в конфликт, и это создает возможность нерациональных действий и поступков. Верны ли эти рассуждения? Для того чтобы ответить на этот вопрос, посмотрим, как в действительности происходит процесс познания.

#### Чувственное познание и его элементы

Прежде всего необходимо рассмотреть познавательную деятельность на той ее ступени, когда она непосредственно включена - в качестве важнейшего аспекта - в процесс практического использования и преобразования материальных предметов или социальных институтов, то есть конкретных явлений окружающего мира. Начать с этой формы познавательной деятельности необходимо потому, что она действительно является начальным этапом познания. Она, во-первых, является начальным этапом в историческом смысле: разделение физического и умственного труда и выделение последнего в особый тип деятельности - сравнительно поздний этап истории, которому предшествует длительный период развития познавательного опыта людей в процессе совокупной, еще не расчлененной практической деятельности. Во-вторых, такая деятельность является начальной в том смысле, что на ее основе, именно благодаря ей, осуществляется контакт человека с миром материальных объектов. Она - предпосылка, без которой другие формы познавательной деятельности не могут существовать.

Как же человек познает вещи и процессы природы, а также все явления, созданные человеческим трудом, разумом и общественной деятельностью человека?

Для этого необходима форма деятельности, которая называется чувственной деятельностью или чувственным познанием. Она связана с функционированием органов чувств, нервной системы, мозга, благодаря чему возникают ощущение и восприятие. Ощущение может рассматриваться как простейший и исходный элемент чувственного познания и человеческого сознания вообще.

Биологические и психофизиологические дисциплины, изучая ощущение в качестве своеобразной реакции человеческого организма, устанавливают различные зависимости: например, зависимость реакции, то есть ощущения, от интенсивности раздражения того или иного органа чувств. В частности, установлено, что с точки зрения "информационной способности" на первом месте у человека стоят зрение и осязание, а затем слух, вкус, обоняние. Современные биологические науки исследуют сложнейшую структуру нервных процессов человека, деятельность его мозга, показывая, какие именно процессы мозговой деятельности выполняют функции "приема" и "переработки" ощущений. Так, в затылочных отделах коры головного мозга - "центр" зрительных ощущений, в теменных отделах - осязания, в височных - центр слуховых ощущений, задняя часть коры головного мозга в основном "перерабатывает" информацию, тогда как передняя подает сигнал, "инструкцию" деятельности, лобные доли мозга обеспечивают сравнение эффекта действия с исходным его замыслом. Естественно-научный подход к изучению ощущений характеризуется также тем, что человеческая чувствительность, то есть способность человека реагировать на воздействие внешнего мира, рассматривается в тесной связи с эволюцией природы. При этом устанавливается, что способность отражения в разной степени присуща всем живым существам, а в зачаточной форме (в форме способности вступать во взаимодействие и реагировать на воздействие, "отражать" его) свойственна вообще всей

природе. Поскольку такая способность рассматривается как универсальное, предельно широко понимаемое свойство всего природного мира, возможно также исследование человеческого ощущения с точки зрения восприятия и отражения внешнего сигнала, его передачи и переработки поступающей в организм информации. Такой подход характерен для теории информации, в частности для кибернетики.

Ощущение выступает субъективным, идеальным образом предмета, поскольку отражает, преломляет воздействие предмета через "призму" человеческого сознания. Так, болевые ощущения обязательно порождаются каким-либо существующим вне сознания человека предметом или каким-либо объективным раздражителем. Мы ощущаем боль от ожога прежде всего потому, что на кожу подействовал огонь, раскаленный предмет. Но в самом огне, в самом горячем предмете, разумеется, нет боли; боль есть особый ответ нашего организма. Боль - ощущение человеческого существа, которое имеет своим следствием определенное состояние его психики, эмоций, определенную ответную реакцию, определенное действие.

Весьма важно то, что уже в ощущении начинает отражаться объективная связь ощущающего субъекта (его органов, процессов, совершающихся в его организме, в его мозгу, в его психике) с теми вполне определенными явлениями и процессами окружающего мира, с которыми практически взаимодействует данный субъект. Ощущение, таким образом, стоит у истоков отражения и фиксирования объективной системы отношений, в которые реально вступает и реально включен человек. Так, мы знаем, что предмет определенным образом расположен в пространстве относительно воспринимающего субъекта, и ощущение строго зависит от этого "взаимного" пространственного расположения, пространственного отношения предмета и субъекта: качество, форма, интенсивность зрительного и слухового ощущения, обоняния зависят от близости или дальности предмета, от того, каким образом, какой стороной он "обращен" к воспринимающему человеку и т.п. Ощущения одновременно зависят и от состояния органов чувств и всего организма (так, у дальтоники иные зрительные ощущения, чем у обычных людей, у больного человека - иные обонятельные и вкусовые ощущения, чем у здорового, и т.п.). Но, несмотря на эту весьма сложную двойную зависимость ощущения и от объекта, и от субъекта, в процессе функционирования сознания у человека выработалась способность оценивать и повседневно использовать объективную информацию, поставляемую ощущениями и другими компонентами чувственного опыта; по интенсивности ощущения мы более или менее определенно судим о том, насколько нагретым или охлажденным является предмет, как далеко он расположен от нас, насколько интенсивен реальный источник звука и т.п.

Можно сделать вывод, что ощущения дают нам первую, самую элементарную форму образного отражения предмета. Что означает тот факт, что ощущения дают образ? Образ является идеальной формой отображения предмета или явления в их непосредственно наблюдаемой целостной форме. Специфическое свойство человеческого чувственного познания связано с тем, что отдельные, конкретные ощущения, являясь составными элементами чувственного отражения, реально, на деле, не существуют обособленно друг от друга: они не существуют вне целостного образного отражения того или иного предмета или явления. Например, когда мы смотрим на дом, мы видим его как целое, хотя отдельное и конкретное зрительное ощущение показывает нам часть дома, часть его крыши и т.п. При этом зрительные ощущения неотделимы от слуховых и т.д. (разумеется, при условии нормального функционирования органов чувств). Книга лежит на столе, я ее реально вижу как целое, хотя конкретное, отдельное

ощущение непосредственно "показывает" мне лишь часть обложки, если книга закрыта, две страницы, если она открыта.

Чувственная деятельность человека уже на ранних этапах развития человеческого общества привела к возникновению формы целостного восприятия предмета, к закреплению и сохранению особой "способности" образа - "представлять", "давать" объективный предмет как нечто целое. Хотя мы при помощи различных органов чувств ощущаем пространственную форму, цвет, звук, запах, в то же время действует чувственная способность синтезировать ощущения, превращать их в восприятие, обладающее особым свойством: благодаря восприятию предмет "дается" сознанию именно в своей целостно-предметной форме, то есть в виде объективной, независимой от сознания целостности.

Восприятие - целостный образ материального предмета, данного посредством наблюдения. Достаточно простого размышления, чтобы увидеть, что восприятие отнюдь не является механическим "суммированием" ощущений. Восприятие зарождается и существует как форма такого активного синтеза разнообразных проявлений предмета, которая неразрывно связана с другими актами познавательной и практической деятельности, предшествующими данному конкретному наблюдению. Именно поэтому процесс восприятия - процесс активный и по-своему творческий. Например, хотя мы можем непосредственно ощущать (видеть) только часть дома, но наше восприятие дома синтезирует в целостный образ и те части, которые в данный момент непосредственно не ощущаются. Восприятие не дает нам лишь одну плоскость, хотя непосредственно мы можем видеть только ее - перед нами дом в его объемности и целостности. Благодаря многократной работе механизмов восприятия мы в нашем сознании, в нашей памяти можем удерживать целостный образ предмета и тогда, когда предмет непосредственно не дан нам. В этом случае функционирует еще более сложная форма чувственного познания, которая называется представлением.

В обычном употреблении слово "чувство" имеет еще одно значение: им обозначают такие весьма важные и типичные для человека эмоции (переживания, страсти), как гнев, страх, любовь, ненависть, симпатия, антипатия, удовольствие, неудовольствие. Эмоции - комплексная и довольно сложная форма человеческой чувственности. Они весьма разнообразны и по существу, и особенно по форме выражения. Поэтому мы вправе говорить, что каждый человек отличается большой индивидуальностью эмоций. Это происходит потому, что эмоции вполне определенно зависят от чувственной организации отдельного человека, а также от особенностей его психики, от индивидуальных черт характера и темперамента. И все-таки в мире человеческих эмоций можно выделить закономерности, обозначить типы личностей, обладающих сравнительно сходным строем эмоций. Рассмотрением этих вопросов занимаются психологические дисциплины. Для теории познания важно подчеркнуть, что эмоции, подобно всем другим элементам чувственности, с одной стороны, заключают в себе аспекты объективного отражения реальных связей, в которые включен человек; с другой - они фиксируют объективное отношение человека к миру.

Таким образом, гносеология прежде всего подчеркивает объективную обусловленность эмоций, страстей человека, причем в данном случае особую роль играют вполне конкретные обстоятельства: реальные, исторические, социально-групповые факторы, а также многие обстоятельства, относящиеся к конкретному контексту человеческого общения. Далее, гносеология исследует особенность субъективного

момента, заключенного в эмоциях. Эмоции могут существовать в виде непосредственных, очень быстрых и полубессознательных реакций индивида; они могут выступать и в виде очень сложных чувственных образований, весьма развитых, воспитанных всем богатством человеческой культуры, то есть в виде подлинно человеческих чувств. Эмоции являются активным, четким выражением отношения человека к тому или иному явлению. Такое отношение всегда в явной или скрытой форме содержит в себе момент оценки и связано с применением понятий, подобных понятиям "хорошее", "доброе", "злое", "справедливое" или "несправедливое", "красивое" и т.д. Такие понятия в современной литературе часто именуются ценностями, ценностными понятиями. Вполне понятно, что представления о добре и справедливости не являются чисто индивидуальными, но связаны с исторической эпохой, с принадлежностью человека к той или иной группе. Значит, рассматривая особенности субъективного аспекта эмоций, мы обнаруживаем их зависимость от человеческого общества, от истории и культуры. А это, в свою очередь, снова свидетельствует о наличии в эмоциях объективного содержания и объективной информации. Итак, главные элементы чувственной деятельности и чувственного познания - ощущения, восприятия, представления, эмоции. Мы рассмотрели последовательно каждый из элементов, но это не означает, что в реальном процессе познания они существуют обособленно или "следуют" друг за другом: "сначала" ощущения, "за ними" - восприятия и т.д. На деле чувственное познание есть сложное синтетическое единство перечисленных выше элементов и форм, которые в то же время неразрывно связаны с формами мыслительной деятельности.

#### Специфика и роль чувственного познания общественного человека

Процессы чувственного восприятия, которые могут показаться весьма простыми, на самом деле очень сложны. Верно, что при рассматривании определенного предмета, например этой комнаты, этого стола, этого дома и т.п., в дело включаются органы зрения. Но только ли они? Мы смотрим на этот предмет, и наше видение (как и слышание, осязание, обоняние) тесно, неразрывно связано с нашим отношением к данному предмету. Мы воспринимаем его как красивый или безобразный, симметричный или асимметричный, приятный или неприятный, полезный или вредный.

Мы слушаем музыку. Конечно, это факт, свидетельствующий о функционировании органов слуха, ибо без "работы" органов слуха воспринимать музыку невозможно. Безусловно, известные природные предрасположения (наличие или отсутствие природного слуха, то есть особое устройство органов чувств) важны для музыкального восприятия, а в особенности для музыкального творчества. Но, сказав о функционировании уха и слухового аппарата, мы ничего не сказали о действительно человеческом содержании процесса чувственного восприятия музыки.

Во-первых, сам объект восприятия, музыка, - результат человеческой деятельности, который различается от эпохи к эпохе, от народа к народу и т.п. Во-вторых, и способность человека к восприятию музыки - результат его включения в сферу культуры, приобщения к миру культуры, общения с другими людьми. Таким образом, восприятие музыки отдельным индивидом - это подлинно человеческий процесс, возникший в ходе совместной деятельности людей и зависящий от многих предпосылок культурно-исторического опыта. Это итог и этап многовекового развития человеческой культуры.

Когда мы видим человека, воспринимаем его действия и поступки или наблюдаем общественные события, механизм восприятия еще более усложняется. "Красота", "справедливость", "прогрессивность" и многие, многие другие понятия, связанные с ними отношения и установки незримо включаются в процесс наблюдения, восприятия таких объектов, в процесс их непосредственно-чувственного освоения.

Функционирование органов чувств - необходимая объективная предпосылка познания, которая важна в том отношении, что без нее познание невозможно. Пока мозг и органы чувств функционируют исправно, мы можем не замечать их роли. Но их роль становится очевидной при повреждениях органов чувств (особенно при врожденных). Именно эти примеры свидетельствуют о внутренней мощи человеческого познания в целом и его способности восполнять физическое несовершенство человеческого организма. Ведь люди, даже от природы лишенные способности видеть или слышать, могут быть вполне полноценными человеческими существами, развивая в себе способности познания и рационального мышления (в том числе в ряде случаев - способности образного выражения и воспроизведения мыслей). А вот индивиды, которые были от природы одарены вполне исправно функционирующими органами чувств, но в силу уникального стечения обстоятельств с самого рождения были изолированы от человеческого сообщества (такие редкие случаи в науке описаны и изучены), практически теряют способность к познанию.

В человеческом чувственном восприятии есть еще один важный элемент, который присущ только человеку и не встречается у животных. Человек способен охватить взглядом, наглядно представить себе не только то, что видел собственными глазами: едва ли не большая часть его чувственного опыта включает образы, которые почерпнуты из описаний, сделанных другими людьми.

В наш век быстрого развития образования и средств массовой информации эта характерная только для человека способность пользоваться чувственным опытом других людей, усваивать и передавать общечеловеческий опыт и тем самым раздвигать границы "видимого" и "слышимого" мира стала почти неограниченной. В данном факте отчетливо видно значение реального взаимодействия многих и многих людей для формирования чувственного опыта каждого человека. Здесь также становится очевидным универсальное значение языка с его возможностью передавать конкретные образы при помощи слов.

Значение языка в познании вообще, в чувственном познании в частности огромно. Достаточно сказать, что человек, чьи органы чувств приходят в контакт с каким-либо материальным объектом, уже владеет языком, а значит, и навыками в употреблении понятий, которые вместе с формами языка представляют собой результат аккумуляции, накопления и обобщения предшествующего исторического опыта.

Язык во многом организует и формирует чувственное познание: через язык осуществляется (причем нередко бессознательно, как бы автоматически) подключение отдельных фактов чувственно-эмпирического опыта каждого конкретного человека к знаниям о существенных связях и отношениях того реального мира, в котором живет и действует человек. Каждый человек – уже благодаря тому, что он владеет языком, – практически повседневно опирается на многовековой опыт "обработки" тех чувственных данных, которые он получает при непосредственном столкновении с предметами, явлениями, фактами жизни. Речь идет об обработке при помощи понятий, содержание которых, выраженное в языковой форме, он усваивает, включаясь в общественную жизнь, в систему существующей в его обществе культуры, в систему имеющихся в обществе знаний.

Единство чувственного и рационального в познании

Чувственное восприятие человеком конкретных, отдельных явлений, событий, фактов зависит от содержания понятий, а также от того, в какой мере, насколько полно содержание понятий освоено данным человеком. Следовательно, речь идет о зависимости чувственного опыта и восприятия от языка, от понятийного аппарата, используемого человеком в его практической и познавательной деятельности. Однако эта зависимость отнюдь не является односторонней.

Само понятие есть результат исторического опыта человечества в целом или исторического опыта тех или иных общностей людей, социальных групп. Усвоение конкретными людьми или определенными поколениями людей уже существующих понятий, роль этих понятий в их сознании и деятельности – все это фактически зависит от непосредственного контакта людей с объективной реальностью. В ходе таких контактов понятия, идеи получают многократную и многостороннюю проверку, обогащаются содержанием, а в случае необходимости наполняются новым смыслом.

Более того, реально значимыми понятия являются тогда, и только тогда, когда они соединяются с осознанием возможностей их практического использования – для реализации потребностей, для изменения, преобразования предметов, отношений природы и общества в ходе человеческой активной деятельности. При этом понятия, приобретенные людьми в процессе обучения, постоянно сопоставляются с реальной практикой, проверяются, уточняются в процессе непосредственного действия с конкретными объектами, особенно в те моменты, когда возникают новые актуальные проблемы (что, собственно, имеет место в любой области человеческой деятельности). Тогда понятия и знания проверяются, обогащаются, корректируются, а иной раз и существенно изменяются в своем содержании, хотя слова языка, их выражающие, могут остаться неизменными.



"Чувственность" и "рациональное мышление" нельзя рассматривать как некоторые якобы абсолютно самостоятельные, изолированные "способности" познающего человека. В реальном познании они находятся в единстве и взаимодействии. Более того, в их сложном взаимодействии обнаруживается два типа деятельности: во-первых, практическая деятельность в самом широком смысле слова, а во-вторых, деятельность, специально направленная на создание знаний, на продуцирование понятий, то есть теоретическая деятельность как особый вид умственного труда. При этом практическая деятельность, в ходе которой непрерывно возникает непосредственный контакт органов чувств с предметами и явлениями природы и общества, тесно связана с мышлением, с понятиями, а теоретическая деятельность проникнута чувственно-образными элементами и тысячу нитей связана со всеми формами практической деятельности. Значит, проблема "чувственности" и "мышления" реально существует как вопрос о специфике и противоречивом взаимодействии двух названных выше типов и уровней деятельности.

Понятие как основная форма рационального познания

При рассмотрении чувственного познания, то есть познания, включенного в материально-предметную деятельность, была показана его зависимость от языка, от понятийного мышления. Что же такое понятия, как они формируются? В самом общем виде ответ таков.

В ходе физического воздействия на конкретные предметы и явления, в ходе их использования и преобразования, в процессе создания и изменения общественных отношений человечество приобретает многообразные знания об отношениях. Выявляются отношения между различными типами и видами материальных объектов и процессов, между различными свойствами объектов и т.д. Отношения вещей, явлений, процессов многообразны и соответственно многообразны знания об отношениях. Это могут быть, например, знания об отношениях между свойствами железа, из которого делается топор, и дерева, которое топор может разрубить. Но это могут быть и более сложные знания отношений между массой и ускорением тела, отношений между элементарными частицами внутри атома и т.п.

Поскольку знание направлено на выявление отношений между свойствами предметов, между самими предметами и процессами, в которые они включены, данные отношения становятся объектами познания. Но что это означает для понимания процесса познания, и в частности для понимания механизмов возникновения понятий и их роли в познании?

Уже в обыденной практической жизни мы постоянно имеем дело с отдельными конкретными предметами, которые существуют реально и могут быть непосредственно восприняты при помощи зрения, слуха, осязания. Но при этом мы обязательно выявляем отношения между предметами, а также фиксируем наше отношение к ним, что, например, видно в следующих простейших фразах: "Это дом", "этот дом красив", "роза красная" и т.д. Слова "дом", "красивый", "красная" могут быть отнесены не только к

данному конкретному отдельному объекту, который мы непосредственно имеем в виду. Слово "дом" может быть отнесено ко всем весьма непохожим друг на друга зданиям, служащим человеку в качестве жилья. Слова "красивый", "красный" также могут быть отнесены к самым различным предметам, различным классам объектов: ведь красивы не только дома, красны не только розы.

Данные слова уже выражают и отражают отношения между конкретными предметами и явлениями, причем отражают их в обобщенной форме. Когда мы их употребляем, мы имеем в виду некоторые определенные общие свойства, характерные признаки различных предметов и явления, во многих других измерениях весьма отличных друг от друга. Именно объективная общность свойств становится главным объектом познания. При этом процесс познания разворачивается следующим образом: прежде всего мы опираемся на изучение реальных, конкретных предметов как материальных объектов, их действительных, объективно существующих качеств и признаков. Но одновременно происходит активный познавательный процесс: человек целенаправленно сопоставляет разные предметы, которые отнюдь не всегда непосредственно воздействуют друг на друга. Выполняя определенное действие с данными объектами и преследуя ту или иную практическую цель, человек сравнивает их, уподобляет друг другу в каком-либо определенном отношении, оставляя в стороне те отношения и связи, которые его в данный момент и в данном аспекте не интересуют. Человек как бы "рассекает" мыслью реальную целостность конкретного предмета, который всегда включен в самые различные отношения с другими предметами и признаками и потому потенциально представляет собой совокупность самых разнообразных свойств и признаков.

Человек при помощи своей мысли выделяет, как бы обособляет от целостных конкретных предметов такие отношения, которые объективно, сами по себе, и в качестве каких-то особых предметов не существуют. Но они оказываются важными для жизни и деятельности человека и человечества, а поэтому становятся специальными объектами его познавательной деятельности. Эти объекты, выделенные и познанные человеком, выражаются и фиксируются в словах-понятиях, подобных словам "дом", "человек", "красное", "красота" и т.д.

Например, красная роза и красная ткань - предметы во многих отношениях различные. Но когда человека интересует их цвет, он отвлекается от других свойств данных предметов. Он сравнивает эти предметы с точки зрения их цвета (при этом он нередко отвлекается и от оттенков цвета, которые тоже могут быть весьма различными). Объективные связи, отношения данных предметов, воплощенные в общность их цвета, фиксируются и отражаются в слове-понятии "красное".

Процессы, в ходе которых постепенно и последовательно образуются понятия, отражающие общие свойства предметов и явлений окружающего мира, измеряются многими столетиями и уходят в глубь веков. Прежде чем знание о тех или иных отношениях приобретает обобщенную форму и благодаря этому приобретает понятийное выражение, должны миллиарды раз осуществляться процессы сопоставления, сравнения, различения, мысленного "рассечения" и физического видоизменения объектов. Должны остаться в стороне все моменты, несущественные, второстепенные для данного отношения, для данной связи. В процессе человеческой деятельности знания должны быть освобождены и от чисто личных, индивидуальных моментов (чувства, переживания конкретных субъектов, их сугубо индивидуальные цели). Знание должно приобрести обобщенную форму

и в том смысле, что в нем должны найти выражение общие объективные отношения, и в том смысле, что оно так или иначе должно приобрести объективное значение для множества людей. В этом случае результатами практической деятельности становятся не только конкретные предметы и явления, вновь созданные или преобразованные, но также и понятия, возникшие в ходе этого процесса и от него на данной стадии неотделимые. Затем созданные в ходе практической деятельности понятия становятся важным компонентом и формой этой деятельности. В последующих процессах использования они проверяются, уточняются и видоизменяются благодаря постоянному сопоставлению с конкретными объектами и отношениями, принадлежащими к данному типу.

Когда мы говорим о конкретном человеке или группах, общностях людей, мы привычно и естественно употребляем слово "человек". В большинстве случаев (более осознанно или менее осознанно) мы связываем это слово с каким-либо знанием общих свойств всех человеческих существ, их отличия от других объектов природы, от животных и т. д. Когда слово выступает в единстве с таким (более полным или менее полным, более расчлененным или менее расчлененным) знанием, оно как раз и фигурирует как понятие. Понятия - такие воплощенные в словах продукты социально-исторического процесса познания, которые выделяют и фиксируют общие существенные свойства, отношения предметов и явлений, а благодаря этому одновременно суммируют важнейшие знания о способах действия с данными группами предметов и явлений. Без понятий человеческое познание было бы невозможно. Если бы в ходе длительного исторического процесса человеческого познания не выработались и не закрепились такие обобщенные формы мысли, то каждый человек - в каждом поколении - вынужден был бы вновь и вновь описывать, сопоставлять и выражать отдельным словом каждую конкретную вещь, факт, явление. Пользуясь словами-понятиями, мы в сокращенной форме аккумулируем и используем итоги многовекового практического опыта человечества.

До сих пор мы говорили преимущественно о таких понятиях, которые фиксируют общие свойства материальных объектов. "Красное" - это понятие, отражающее общее свойство некоторых чувственно-наблюдаемых вещей и их отличие от других, иначе окрашенных материальных предметов. Когда же мы, далее, фиксируем не только различие красных, зеленых, желтых и т.п. предметов, но и их тождество, сходство, то на первый план выступает их объективное свойство быть так или иначе окрашенными, то есть свойство цвета. Формируется (наряду с понятиями "красного", "зеленого") также понятие "цвета", имеющее еще более общий характер, отражающее еще более общую связь. Для его образования, очевидно, надо уже так или иначе понимать связь и различие между конкретными красными предметами и красным вообще, то есть различие и связь между отдельным и общим. Понятие "цвета" учитывает не только общие свойства всех окрашенных вещей, но устанавливает отношения между ними и между словами-понятиями, фиксирующими отношения разных цветов: "красного", "зеленого", "желтого" и т.п. Такого рода слова-понятия фиксируют общие отношения вещей и явлений, но сами они уже являются не конкретными материальными, а идеальными, обобщенными объектами познания; при этом "уровень" или степень отвлечения от конкретности материальных предметов и их чувственно наблюдаемых свойств могут быть различными.

И все же применительно к тем понятиям, которые возникают и используются именно в непосредственном процессе материально-практической деятельности, необходимо вновь подчеркнуть их связь с чувственным познанием, наблюдением, чувственно-образным отражением действительности. Образные формы отражения свойств

предметного мира сами уже заключают в себе первые этапы и формы обобщения. Например, если мы имеем в сознании образ собаки, то этот последний уже является довольно сложным результатом чувственного опыта - в нем так или иначе синтезированы черты разных собак, которых мы могли наблюдать. Образную форму всегда имеют и наши более общие, отвлеченные и целостные представления (о родине, о том или ином городе, стране и т.д.). При помощи понятий процесс обобщения не только продолжается: связь понятия со всей совокупностью вполне определенных предметов данного класса становится более опосредованной. Понятия "собака", "дерево", "стул", в отличие от соответствующих образов, могут быть лишены черт конкретности. И все же понятием (а не простым словом, простой совокупностью звуков) оно является только благодаря тому, что с его помощью мы вновь и вновь осваиваем, используем, обозначаем (а значит, указываем для других людей) соответствующие объекты и их отношения. В понятии (то есть в слове, которое тесно связано с совокупностью знаний) уже обобщаются и фиксируются такие знания, которые позволяют нам практически действовать с предметами соответствующего класса. Понятия как бы дают правила, некоторую сокращенную схему чувственно-практического действия. В этом - специфическая особенность понятий, которые формируются в ходе чувственно-предметной деятельности.

Обратим особое внимание на те действия, которые имеют место в процессе образования понятий такого рода. Строго взаимосвязанные действия отвлечения, сравнения и сопоставления, выделения того общего свойства, которое присуще необозримому множеству предметов и целым классам предметов, в философии именуется абстрагированием, а результаты познания, получаемые в итоге, называются абстракциями. При абстрагировании человек исходит из объективных, действительных свойств объектов и явлений и из их реальных отношений друг к другу; фиксируется их действительное, независимо от сознания существующее единство. Но при этом деятельность отвлечения и объединения, синтезирования свидетельствует о мощи и активности человеческого познания, о возникновении особого типа деятельности, особого типа познания, направленного на фиксирование отношений. Необходимо еще и еще раз подчеркнуть, что установление отношений, их познание, усовершенствование таких знаний и их использование в практике - дело весьма привычное и повседневное. Это процесс, который ежедневно и ежечасно осуществляют люди в своей жизни и который приводит к очень важным не только материальным, но и идеальным результатам. Мы воздействуем при помощи одних предметов на другие, потому что уже знаем или можем предположить, а затем точно узнать, в каком отношении они находятся друг с другом.

Древний человек был окружен в принципе теми же материалами природы, что и современный человек. Ему, например, попадались куски железа. Но человек не сразу понял, что из того материала, который содержится в этих кусках, можно сделать топор. Лишь после многих разрозненных, часто случайных действий люди обнаружили, что этот материал - железо - в силу особых свойств пригоден для обработки других предметов. Таким образом, изготовление орудий означает установление и осознание прочных отношений между используемыми для орудия материалами и некоторыми другими объектами материального мира. Человек использует данные материалы для постройки дома потому, что он уже знает отношение между необходимыми для постройки материалами и результатом - построенным домом.

Обнаружить, раскрыть эти отношения человеку помогает практический процесс активного использования одних предметов для воздействия на другие. Одновременно это процесс повторения, воспроизведения определенных действий, выявления некоторых прочных, устойчивых, повторяющихся отношений. Такие отношения определяются как существенные или закономерные объективные отношения и связи.

В процессе исторического развития деятельность по образованию и использованию понятий, первоначально включенная в непосредственную практическую деятельность и существовавшая только в этом виде, приобретает более сложные формы, а затем выделяется - очень медленно и постепенно - в самостоятельную деятельность.

Возьмем, к примеру, процесс познания количественных отношений. Сегодня он достиг очень важных научных и практических результатов: математизация знания есть одна из главных объективных тенденций развития наук в эпоху научно-технической революции. Вместе с тем многие понятия и представления о количественных отношениях приобрели такую абстрактность и отвлеченность, что иногда истолковываются как совершенно "свободные" и "произвольные" творения человеческого ума. Но нельзя забывать, что познание количественных отношений с давних пор было вплетено в практическую предметную деятельность человека и до сих пор продолжает развиваться также и в этой форме.

В ходе этого процесса люди с давних пор сначала научились сопоставлять, измерять определенные материальные объекты, потом уловили общность между своими действиями, направленными на измерение и пересчет различных объектов, и, подвергнув анализу эти действия, установили количественные отношения между самими материальными объектами. В их сознании сформировались знания о количественных отношениях, которые приобрели обобщенную форму, знаковое выражение и стали важнейшим фактором дальнейшей практической деятельности. Лишь впоследствии выделились особые группы людей, которые стали носителями знания о количественных отношениях и накопили специальные навыки работы с числами. Эти люди сначала занимались измерением земельных участков, подсчетом предметов и вещей, предназначенных для распределения между членами общины или для торговли и обмена; от этой деятельности лишь на сравнительно позднем этапе развития обособился тип деятельности, непосредственным и основным объектом которой стали сами числовые и геометрические отношения, рассматриваемые и изучаемые уже отдельно от исчисляемых и измеряемых предметов. Так возникла математика, древнейшая из наук. И сегодня деятельность по образованию и использованию понятий о количественных отношениях продолжает существовать в двух формах.

Во-первых, познавая объективные количественные характеристики материальных тел, предметов, процессов развития природы и общества, человек и сегодня привычно употребляет такие слова, как "меньше", "больше", "равны" и т.д. Человек повседневно пользуется числами. Именно в результате миллионов раз повторявшегося взаимодействия с различными материальными объектами человек выделил, познал количественные их характеристики и соотношения, обозначил их особыми языковыми знаками (знаки чисел 1, 3, 5..., операций "больше", "меньше", "равны" и т.д.). И сегодня он употребляет, использует на практике и уточняет "количественные" понятия.

Что же касается математики, то она уже имеет дело с различными результатами человеческого познавательного процесса, то есть со знаниями. Поскольку она использует знания, представления о

количественных отношениях в процессе последующего, более глубокого осознания этих отношений, поскольку она выясняет, как соотносятся друг с другом сами числа, - происходит превращение "количественных понятий", то есть обобщенных знаний об отношениях объектов, в особые объекты познания. Создав математику, человек может работать непосредственно с числами как с объектами, на которые направлено его познание; он может - в результате работы с числами - получать новые формулы, выявлять определенные математические закономерности, то есть приобретать новые знания.

В пределах же гносеологии необходимо, во-первых, подчеркнуть значение и специфику процесса образования и функционирования понятий и, во-вторых, учитывать, что в ходе развития истории постепенно складывается особая деятельность, цель которой - формирование, изменение знаний, то есть формирование и изменение понятий, идей, теоретических концепций. Следовательно, в процессе общественного разделения труда возникает особый тип деятельности, который в конечном счете связан с задачей практического использования, изменения мира природы и общества, но который своей главной и непосредственной целью имеет производство теоретического знания (а также хранение, накопление, передачу, распространение знаний, обучение знанию). Это и есть специальная деятельность по созданию общих понятий, идей, принципов, которая в масштабах общества так или иначе организована в особый процесс.

#### Творчество и интуиция

В процессе познания наряду с рациональными операциями и процедурами участвуют и нерациональные. Это не означает, что они не совместимы с рациональностью, то есть иррациональны. Нерациональные процедуры и операции производятся различными участками мозга на основе особых биосоциальных закономерностей, которые действуют независимо от воли и сознания человека. В чем же специфика нерациональных механизмов познания? Зачем они нужны, какую роль играют в процессе познания? Для ответа на эти вопросы нам нужно выяснить, что такое интуиция и творчество.

В реальной жизни люди сталкиваются с быстро меняющимися ситуациями. Поэтому наряду с решениями, основанными на общепринятых нормах поведения, им приходится принимать нестандартные решения. Такой процесс обычно и называется творчеством. Платон считал творчество божественной способностью, родственной особому виду безумия. Христианская традиция считала творчество высшим проявлением божественного в человеке. И. Кант усматривал в творчестве отличительную черту гения и противопоставлял творческую деятельность рациональной. С точки зрения Канта, рациональная деятельность, например научная, - удел в лучшем случае таланта, но подлинное творчество, доступное великим пророкам, философам или художникам, - всегда удел гения. Огромное значение придавали творчеству как особой

личностной характеристике философы-экзистенциалисты. Представители глубинной психологии З. Фрейд, К. Г. Юнг, немецкий психиатр Э. Кречмер, автор книги "Гениальные люди", относя творчество целиком к сфере бессознательного, гипертрофировали его неповторимость и невоспроизводимость и, по существу, признавали его несовместимость с рациональным познанием.

Механизмы творчества до сих пор изучены еще недостаточно. Тем не менее можно с определенностью сказать, что творчество представляет собой продукт биосоциальной эволюции человека. Уже в поведении высших животных наблюдаются, хотя и в элементарной форме, акты творчества. Крысы после многочисленных попыток находили выход из крайне запутанного лабиринта. Шимпанзе, обучавшиеся языку глухонемых, усваивали не только несколько сот слов и грамматические формы, но и конструировали иногда отдельные, совершенно новые предложения, встречаясь с нестандартной ситуацией, информацию о которой они хотели передать человеку. Очевидно, что возможность к творчеству заложена не просто в биофизической и нейрофизиологической структурах мозга, но в его "функциональной архитектонике". Она представляет собой особую систему организованных и взаимосвязанных операций, осуществляемых различными участками мозга. С их помощью вырабатываются чувственные образы и абстракции, переработка знаковой информации, хранение информации в системе памяти, установление связей между отдельными элементами и блоком памяти, вызов хранимой информации из памяти, группировка и перегруппировка (комбинирование) различных образов и абстрактных знаний и т.д. Поскольку по своей биологической и нейрофизиологической структуре мозг человека качественно сложнее мозга всех высших животных, то и его "функциональная архитектоника" качественно сложнее. Это обеспечивает необычайную, практически неподдающуюся оценке возможность переработки новой информации. Особую роль здесь играет память, то есть хранение ранее полученной информации. Она включает оперативную память, постоянно употребляемую в познавательной и предметно-практической деятельности, краткосрочную память, которая на небольшие интервалы времени может быть задействована для решения часто повторяющихся однотипных задач; долгосрочную память, хранящую информацию, которая может понадобиться в больших интервалах времени для решения относительно редко возникающих проблем.

В каком же соотношении находятся рациональный и творческий процессы в познавательной и практической деятельности? Деятельность людей целесообразна. Для достижения определенной цели приходится решать ряд задач и подзадач. Одни из них могут быть решены с помощью типовых рациональных приемов. Для решения других требуется создание или изобретение нестандартных, новых правил и приемов. Это происходит, когда мы сталкиваемся с принципиально новыми ситуациями, не имеющими точных аналогов в прошлом. Вот здесь-то и необходимо творчество. Оно представляет собой механизм приспособления человека в бесконечно разнообразном и изменчивом мире, механизм, обеспечивающий его выживание и развитие. При этом речь идет не только о внешнем, объективном, но и о внутреннем, субъективном мире человека, бесконечном разнообразии его переживаний, психических состояний, настроений, эмоций, фантазий, волевых актов и т.д. Эта сторона дела не может быть охвачена рациональностью, включающей в свой состав гигантское, но все же конечное число правил, норм, стандартов и эталонов. Поэтому творчество не противоположно рациональности, а является ее естественным и необходимым дополнением. Одно без другого просто не могло бы существовать. Творчество поэтому не иррационально, то есть не враждебно рациональности, не антирационально, как думали

многие мыслители прошлого, оно не от бога, как думал Платон, и не от дьявола, как полагали многие средневековые теологи и философы. Напротив, творчество, протекая подсознательно или бессознательно, не подчиняясь определенным правилам и стандартам, в конечном счете на уровне результатов может быть консолидировано с рациональной деятельностью, включено в нее, может стать ее составной частью или в ряде случаев привести к созданию новых видов рациональной деятельности. Это касается и индивидуального, и коллективного творчества. Так, художественное творчество Микеланджело, Шостаковича, научное творчество Галилея, Коперника, Лобачевского стало составной частью культуры и науки, хотя в своей непосредственной изначальной форме оно не соответствовало устоявшимся шаблонам, стандартам и эталонам.

Любой человек в той или иной мере обладает творческими способностями, то есть способностями к выработке новых приемов деятельности, к овладению новыми знаниями, формулировке проблем, познанию неизвестного. Каждый ребенок, познавая новый для него окружающий мир, овладевая языком, нормами и культурой, по существу, занимается творчеством. Но с точки зрения взрослых, он овладевает уже известным, обучается уже открытому, проверенному. Поэтому новое для индивида не всегда является новым для общества. Подлинное же творчество в культуре, политике, науке и производстве определяется принципиальной новизной полученных результатов в масштабах их исторической значимости.

Что же образует механизм творчества, его пружину, его отличительные особенности? Важнейшим из таких механизмов является интуиция. Древние мыслители, например Демокрит и особенно Платон, рассматривали ее как внутреннее зрение, особую высшую способность ума. В отличие от обычного чувственного зрения, дающего информацию о преходящих явлениях, не представляющих большой ценности, умозрение, согласно Платону, позволяет подняться до постижения неизменных и вечных идей, существующих вне и независимо от человека. Декарт считал, что интуиция позволяет отчетливо и ясно усматривать идеи, заключенные в нашей душе. Но как именно "устроена" интуиция, никто из них не пояснял. Несмотря на то что последующие поколения европейских философов по-разному толковали интуицию (Фейербах, например, считал, что она коренится не в усмотрении высших идей, а в самой чувственности человека), мы до сих пор очень мало продвинулись в понимании ее природы и механизмов. Именно поэтому интуиция и связанное с ней творчество не могут быть в сколько-нибудь полной и удовлетворительной форме описаны системой правил. Однако современная психология творчества и нейрофизиология позволяют с уверенностью утверждать, что интуиция включает в себя ряд определенных этапов. К ним относятся: 1) накопление и бессознательное распределение образов и абстракций в системе памяти; 2) неосознанное комбинирование и переработка накопленных абстракций, образов и правил в целях решения определенной задачи; 3) четкое осознание задачи; 4) неожиданное для данного человека нахождение решения (доказательство теоремы, создание художественного образа, нахождение конструкторского или военного решения и т.д.), удовлетворяющего сформулированной задаче. Нередко такое решение приходит в самое неожиданное время, когда сознательная деятельность мозга ориентирована на решение других задач, или даже во сне. Известно, что знаменитый математик Пуанкаре нашел важное математическое доказательство во время прогулки по берегу озера, а Пушкин придумал нужную ему поэтическую строку во сне. Однако ничего таинственного в творческой деятельности нет, и она подлежит научному изучению. Эта деятельность осуществляется мозгом, но она



неидентична набору выполняемых им операций. Ученые обнаружили так называемую право-левую асимметрию мозга. Экспериментально было доказано, что у высших млекопитающих правое и левое полушария мозга выполняют разные функции. Правое в основном перерабатывает и хранит информацию, ведущую к созданию чувственных образов, левое же осуществляет абстрагирование, вырабатывает понятия, суждения, придает информации смысл и значение, вырабатывает и хранит рациональные, в том числе логические, правила. Целостный процесс познания осуществляется в результате взаимодействия операций и знаний, выполняемых этими полушариями. Если в результате болезни, травмы или хирургического вмешательства связь между ними нарушается, то процесс познания становится неполным, неэффективным или вообще невозможным. Однако право-левая асимметрия возникает не на нейрофизиологической, а на социально-психологической основе в процессе воспитания и обучения. Она связана также с характером предметно-практической деятельности. У детей она четко фиксируется лишь в возрасте четырех-пяти лет, а у левшей функции полушарий распределены противоположным образом: левое полушарие выполняет функции чувственного, а правое – абстрактного рационального познания.

В процессе творчества и интуиции совершаются сложные функциональные переходы, в которых на каком-то этапе разрозненная деятельность по оперированию абстрактными и чувственными знаниями, соответственно осуществляемая левым и правым полушариями, внезапно объединяется, приводя к получению искомого результата, к озарению, к некоему творческому воспламенению, которое воспринимается как открытие, как высвечивание того, что ранее находилось во мраке бессознательной деятельности. Именно это имел в виду Борис Пастернак, когда писал в стихотворении "После грозы":

Не потрясения и перевороты  
Для новой жизни очищают путь,  
А откровенья, бури и щедроты  
Души воспламененной чьей-нибудь.

#### Объяснение и понимание

Теперь мы можем обратиться к важнейшим познавательным процедурам объяснения и понимания.

Обычно они рассматриваются как совпадающие или пересекающиеся процессы. Однако анализ человеческого познания, интенсивно проводившийся во второй половине XIX и на всем протяжении XX века, выявил между ними существенные различия. Неокантианцы В. Виндельбанд,

Г. Риккерт и другие утверждали, что познание природы в корне отличается от познания общества и человека. Явления природы, считали они, подчиняются объективным законам, явления же социальной жизни и культуры зависят от совершенно индивидуальных особенностей людей и неповторимых исторических ситуаций. Поэтому познание природы является генерализирующим, или обобщающим, а познание социальных явлений индивидуализирующим. Соответственно для естествознания основная задача - подведение единичных фактов под общие законы, а для социального познания главным является постижение внутренних установок, мотивов деятельности и скрытых смыслов, определяющих поступки людей. На основании этого В. Дильтей утверждал, что основным методом познания в естественных науках является объяснение, а в науках о культуре и человеке - понимание. Верно ли это? В действительности в таком подходе есть как правильные, так и ошибочные моменты. Верно, что современное естествознание стремится установить прежде всего законы явлений и подвести под них единичные эмпирические знания. Неверно же, что науки об обществе не отражают объективных законов и не пользуются ими для объяснения социально-исторических явлений и деятельности индивидов. Верно, что понимание взглядов, мнений, убеждений, верований и целей других людей - чрезвычайно сложная задача, тем более что многие люди неправильно или не до конца понимают самих себя, а иногда намеренно стремятся ввести в заблуждение. Неверно, что понимание неприменимо к явлениям природы. Каждый, кто изучал естественные или технические науки, не раз убеждался, как трудно и как важно понять то или иное явление, закон или результат эксперимента. Поэтому объяснение и понимание - два взаимодополняющих познавательных процесса, используемых и в естественно-научном, и в социальном, и в техническом познании.

Теория познания различает структурные объяснения, отвечающие на вопрос, как устроен объект, например каков состав и взаимосвязь элементарных частиц в атоме; функциональные объяснения, отвечающие на вопрос, как действует и функционирует объект, например животное, индивидуальный человек или определенный производственный коллектив; причинные объяснения, отвечающие на вопрос, почему возникло данное явление, почему именно данный набор факторов привел к такому-то или другому следствию, и т.д. При этом в процессе объяснения мы используем уже имеющиеся знания для объяснения других. Переход от более общих знаний к более конкретным и эмпирическим и составляет процедуру объяснения. Причем одно и то же явление может объясняться иногда по-разному, в зависимости от того, какие законы, концепции и теоретические взгляды положены в основу объяснения. Так, вращение планет вокруг Солнца можно объяснить - исходя из классической небесной механики - действием сил притяжения. Исходя же из общей теории относительности - искривлением околосолнечного пространства в поле его тяготения. Какое из этих объяснений более правильное, решает физика. Философская же задача состоит в исследовании структуры объяснения и условий, при которых оно дает правильные знания объясняемых явлений. Это подводит нас вплотную к вопросу об истинности знаний. Знания, которые служат основанием для объяснения, называются "объясняющими". Знания, которые ими обосновываются, называются "объясняемыми". В качестве объясняющего могут выступать не только законы, но и отдельные факты. Например, факт катастрофы атомного реактора может дать объяснение факту повышения радиоактивности атмосферы над близлежащей территорией. В качестве объясняемого могут выступать не только факты, но и законы меньшей общности. Так, известный из курса элементарной физики закон Ома может быть объяснен либо на основе так называемой

модели электронного газа Лоренца - Друде, либо на основе еще более фундаментальных законов квантовой физики.

Что же дает нам процесс объяснения? Он, во-первых, устанавливает более глубокие и прочные связи между различными системами знаний, что позволяет включать в них новые знания о законах и отдельных явлениях природы. Во-вторых, он позволяет осуществлять предвидение и предсказание будущих ситуаций и процессов, поскольку логическая структура объяснения и предвидения в общем сходна. Отличие же заключается в том, что объяснение относится к фактам, событиям, процессам или закономерностям, существующим или имевшим место в прошлом, тогда как предсказание относится к тому, что должно произойти в будущем. Предсказание и предвидение - необходимая основа для осуществления планирования и проектирования социальной и производственно-практической деятельности. Чем правильнее, глубже и обоснованнее наше предвидение возможных событий, тем эффективнее могут оказаться наши действия.

Чем же отличается понимание от объяснения? Нередко говорят, что для понимания какого-то явления это явление следует объяснить. Но точно так же говорят, что то или иное объяснение бывает понятным или непонятным, что объяснить можно лишь то, что понятно, и т.д. Чтобы избежать этой путаницы, следует уяснить, что на всех этапах нашей познавательной деятельности нам постоянно приходится сталкиваться с чем-то неизвестным, знание о чем у нас отсутствует. В этих случаях мы и говорим, что данное явление непонятно, что мы о нем ничего или почти ничего не знаем. Мы можем, например, не понимать те или иные древние тексты, потому что нам неизвестен данный язык или непонятны отдельные выражения, так как неясно, какой смысл вкладывал в них автор. Наконец, мы можем не понимать тех или иных особенностей рассуждения или аргументации, потому что нам недостаточно известна культура, особенности эпохи, исторические детали времени, когда создавался интересующий нас текст. Автор и читатель могут быть разделены многими столетиями, принадлежать к разным языковым и культурным группам. Все это создает трудности для понимания. Именно из необходимости решать такие проблемы и возникла особая наука о понимании - герменевтика. Ее виднейшие представители - Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, Х. Г. Гадамер, Э. Бетти, П. Рикёр и другие - сформулировали и основную трудность процесса понимания. Чтобы понять письменный или устный текст, надо понимать смысл и значение каждого слова, каждого понятия, каждого предложения или текстового отрывка, которые им придавали авторы. Но, с другой стороны, чтобы понять эти детали и части, необходимо понимать смысл и значение содержащего их контекста, так как смысл и значение частей зависят от смысла и значения целого. Эта сложная зависимость получила название "герменевтический круг". С такой ситуацией мы встречаемся не только при изучении текста, но и в устном общении.

Понимание - это не единичный акт, а длительный и сложный процесс. Мы постоянно переходим от одного уровня понимания к другому. При этом осуществляются такие процедуры, как интерпретация - первоначальное приписывание информации смысла и значения; реинтерпретация - уточнение и изменение смысла и значения; конвергенция - объединение, слияние прежде разрозненных смыслов и значений; дивергенция - разъединение прежде единого смысла на отдельные подсмыслы; конверсия - качественное видоизменение смысла и значения, их радикальное преобразование и т.д. Понимание, следовательно, представляет собой реализацию многих процедур и операций, обеспечивающих многократное преобразование информации при переходе от незнания к знанию. Создание абстракций

высших уровней и объединение их в различные концептуальные схемы представляет собой своего рода витки спирали, движение по которой сопровождается возвратом к старому, выработкой новых признаков, их количественным накоплением, качественными преобразованиями, постоянным разрешением возникающих смысловых противоречий.

Процесс понимания состоит не только в усвоении знаний, уже выработанных другими людьми или эпохами, но и в конструировании на основе ряда сложных преобразований принципиально новых знаний, не существовавших ранее. В таких случаях понимание носит творческий характер и представляет собой переход от интуитивного мышления к рациональному познанию. Именно так, например, происходила выработка понятий кварка, суперсимметрии в современной физике.

### 3. Теория истины

- Что есть истина ?
- Истина как процесс
- Истина, оценки, ценности: факторы, стимулирующие и искажающие истину

Что есть истина?

Для того чтобы знания, полученные в процессе познания, были полезны, помогали ориентироваться в окружающей действительности и преобразовывать ее в соответствии с намеченными целями, они должны находиться с ней в определенном соответствии. Проблема соответствия знаний объективной реальности известна в философии как проблема истины. Вопрос о том, что такое истина, по существу, вопрос о том, в каком отношении находится знание к внешнему миру, как устанавливается и проверяется соответствие знаний и объективной реальности.

Чтобы установить соответствие длины двух стержней, достаточно приложить их друг к другу. Чтобы установить соответствие фотографии и оригинала, необходимо, чтобы они вызывали у нас сходные зрительные ощущения. Но как установить соответствие знаний, выражаемых в символической знаковой форме, физическим процессам, историческим событиям, процессам, происходящим в сознании других людей, в мире их внутренних переживаний?

В структуре знания мы можем выделить два слоя. Один из них зависит от специфики биологической и социальной организации человека, особенностей его нервной системы, органов восприятия, мозга, способа

переработки информации, своеобразия данной культуры, исторической эпохи и языка. Другой зависит от объективной реальности, от специфики явлений и процессов, отражаемых познанием. Эти два слоя находятся в определенном отношении друг к другу. Главным в совокупности вопросов, возникающих в этом свете, является вопрос: можем ли мы выделить в наших знаниях содержание, не зависящее ни от индивидуального человека, ни от человечества, и если можем, то как в таком случае определить меру соответствия этого содержания объективной реальности? Этот вопрос является основным в проблеме истинности знания.

Каким же способом можно отделить в наших знаниях то, что не зависит от человека и человечества, от того, что зависит? В истории философии отмечалось наличие двух таких способов. К первому относятся логический анализ знаний и ведущих к нему размышлений. Платон, например, считал, что истинным может быть лишь знание о вечных и неизменных идеях. Но при таком подходе мы отказываем в истинности всем знаниям о материальных изменчивых процессах, знаниям о природе и обществе, ибо эти знания, которые Платон называл мнениями, не могут быть получены, а тем более проверены путем чистого умозрения и одних лишь логических рассуждений. Ко второму способу относятся чувственное созерцание, наблюдение. Однако чувственное восприятие не может дать нам абстрактных знаний, например математических истин, а тем более не может служить средством их проверки, критерием их соответствия действительности. Как, спрашивается, на основе зрительного восприятия установить истинность многомерной (например, пятимерной) геометрии, если реальные физические объекты, доступные зрению и осязанию, трехмерны? К тому же чувственные образы сугубо субъективны. Они зависят от воспринимающего индивида, состояния его нервной системы, условий наблюдения, степени подготовки, социально-культурных факторов и т.д. Именно это дало основание Ф. Бэкону сказать: "Истина - дочь времени", но если так, то это означает, что она лишена объективного содержания, не зависящего от человека и человечества. Поэтому Т. Гоббс, пытавшийся в какой-то степени синтезировать бэконовский эмпиризм и рационализм Р. Декарта, предложил другую формулу: истина - дочь разума, подчеркивая этим независимость истины от временных, привходящих обстоятельств. Отсутствие единства в понимании истины и ее критериев как раз и заставило Канта сказать, что выявление объективного критерия истинности знания составляет центральную задачу философии.

Для того чтобы можно было выявить этот критерий, немаловажную роль играет то обстоятельство, что информация, поступающая в мозг человека, отражает не просто природные и социальные объекты и процессы сами по себе. Она фиксирует их в процессе взаимодействия и изменения этих объектов самим человеком, осуществляющим предметно-орудийную или более широкую социальную деятельность. В свою очередь, знания, выработанные человеком, применяются для ориентации в объективном мире, для преобразования природных и социальных ситуаций в той или иной форме деятельности.

Не противостоя сознанию, практика является его основой и вместе с тем включает в себя сознательную деятельность. Немаловажно и то, что практику надо брать во всем ее объеме, во всей сложности, подвижности, противоречивости, в тенденциях ее развития.

Это непростая задача, поэтому столь важно избежать здесь вульгаризаторства и упрощенчества. Основное, что можно вывести из такого понимания критерия истины, - это взгляд на ее изменчивость,

ибо: 1) объективный мир, отражаемый в знании, постоянно изменяется и развивается; 2) практика, на основе которой осуществляется познание, и все задействованные в ней познавательные средства изменяются и развиваются; 3) знания, вырастающие на основе практики и проверяемые ею, постоянно изменяются и развиваются, и, следовательно, в процессе постоянного изменения и развития находится и истина.

### Истина как процесс

Истинное знание, как и сам объективный мир, развивается. В средние века люди считали, что Солнце и планеты вращаются вокруг Земли. Было ли это ложью или истиной? То, что человек наблюдал движение светил с единственного "наблюдательного пункта" - Земли, приводило к неправильному выводу о том, что Солнце и планеты вращаются вокруг нее. Здесь видна зависимость наших знаний от субъекта познания, но было в данном утверждении и содержание, не зависящее ни от человека, ни от человечества, а именно знание о том, что светила Солнечной системы движутся. В этом заключалась крупица объективной истины. В учении Коперника утверждалось, что центром нашей планетарной системы является Солнце, а планеты и Земля вращаются вокруг него по концентрическим окружностям. Здесь уже доля объективного содержания была гораздо выше, чем в прежних представлениях, но далеко не все полностью соответствовало объективной реальности, так как для этого не хватало астрономических наблюдений. Кеплер, опираясь на наблюдения своего учителя Тихо Браге, показал, что планеты вращаются вокруг Солнца не по окружностям, а по эллипсам. Это было еще более истинным, еще более верным знанием. Современная астрономия вычислила траектории и законы вращения планет еще точнее. Из данных примеров явствует, что истина исторически развивается. С каждым новым открытием ее полнота возрастает.

Форму выражения истины, зависящую от конкретных исторических условий, характеризующую степень ее точности, строгости и полноты, которая достигнута на данном уровне познания, называют относительной истиной. Таким образом, все развитие человеческого познания, в том числе и науки, есть постоянная смена одних относительных истин другими, более полно и точно выражающими истину. Процесс познания представляется все более полным и точным.

Совершенно полное, точное, всестороннее, исчерпывающее знание о каком-либо явлении называют абсолютной истиной. Часто спрашивают, можно ли достичь и сформулировать абсолютную истину? Агностики на этот вопрос отвечают отрицательно. В доказательство они ссылаются на то, что в процессе познания мы имеем дело лишь с относительными истинами. Каждая из них, рассуждают они, оказывается со временем не вполне точной и полной, как в примере с Солнечной системой. Следовательно, полное, исчерпывающее знание недостижимо. И чем сложнее то или иное

явление, тем труднее достичь абсолютной истины, то есть полного, исчерпывающего знания о нем. И тем не менее абсолютная истина существует; и ее надо понимать как тот предел, ту цель, к которой стремится человеческое познание. Каждая относительная истина - это ступенька, шаг, приближающий нас к этой цели.

Таким образом, относительная и абсолютная истины - это лишь разные уровни, или формы, истины. Наше знание всегда относительно, так как зависит от уровня развития общества, техники, состояния науки и т.д. Чем выше уровень нашего познания, тем полнее мы приближаемся к абсолютной истине. Но процесс этот может длиться бесконечно, ибо на каждом этапе исторического развития мы открываем новые стороны и свойства в окружающем нас мире и создаем о нем все более полные и точные знания. Этот постоянный процесс перехода от одних относительных форм объективной истины к другим - важнейшее проявление развития процесса познания. Таким образом, каждая относительная истина содержит в себе долю абсолютной. И наоборот: абсолютная истина - это предел бесконечной последовательности истин относительных.

Истина, оценки, ценности; факторы, стимулирующие и искажающие истину

Наше знание имплицитно, то есть в неявном виде, всегда содержит в себе сложную систему правил, в том числе и правила прагматические. Это значит, что из определенного вида знания можно извлечь определенные указания, рекомендации или нормы деятельности. Так, из утверждения "дом стоит на горе" можно вычитать правило: "тот, кто желает попасть в данный дом, должен подняться на данную гору". Если первое утверждение истинно, то правило, точнее его практическое осуществление, позволяет одновременно решить две задачи: подтвердить истинность правила и достичь цели.

"Истина" и "ложь" - это особые оценки, с помощью которых мы отделяем знания, соответствующие объективной реальности, от несоответствующих ей. Но существуют и другие социально значимые оценки знания. В повседневной, производственной, социальной, политической и т.п. деятельности знания могут оцениваться как "полезные" и как "бесполезные". Причем полезность и истинность знаний совпадают далеко не всегда. Когда один рыбак говорит другому, что надо выходить на рыбалку сразу после восхода солнца, то это практически полезное знание. Однако утверждение, что вращается Солнце, а не Земля, с точки зрения современной астрономии ложно. Тем не менее в прагматическом смысле для решения данной задачи это несущественно. Бывает и так, что истинное знание в конкретной ситуации оказывается совершенно бесполезным. Так, правильный диагноз при отсутствии соответствующих лекарственных средств может оказаться бесполезным для данного больного. Какая-либо истинная теорема, доказанная в высших разделах абстрактной математики, может не найти себе применения в научной или производственной практике и с этой точки зрения будет также оцениваться как бесполезная. В некоторых ситуациях оценка знаний как

полезных и бесполезных может оказаться решающей. Это касается прежде всего ряда технических и инженерно-производственных проблем. В одних случаях мы можем предпочесть знание, ведущее к более дешевой конструкции (если мы ограничены в средствах), в других - знания, обеспечивающие хотя и более дорогое, но более быстрое решение, если главное - выигрыш во времени.

Связь между истинностью и полезностью знаний непростая и неоднозначная. В этом пункте теория познания должна учитывать реальный социальный и культурный контекст, в котором вырабатываются и используются знания. Бывают ситуации, когда знания намеренно или ненамеренно, бессознательно, искажаются, так как такое искажение оказывается полезным тем или иным социальным группам и лицам для достижения групповых целей, поддержания власти, достижения победы над противником или оправдания собственной деятельности. В первую очередь это касается знаний, относящихся к социально-исторической действительности и непосредственно затрагивающих вопросы мировоззрения, идеологии, политики и т.д.

Особую роль играет отношение к такого рода знаниям в тот период, когда разрабатывается концепция развития различных сфер общества, от которой зависят сами судьбы развития страны, народа. В этом случае историческая истина и социальная польза должны пониматься, как то, что выгодно подавляющему большинству членов общества, а не отдельным группам, стоящим у власти. Поэтому исследование взаимоотношений таких оценок познания, как полезность и истинность, бесполезность и ложность, "выгодность" или "невыгодность", составляет важную задачу теории познания, особенно при исследовании практической реализации наиболее актуальных видов и форм знания.

## Глава 7 Деятельность

- Преобразующий характер человеческой деятельности
- Практика как философская категория
- Горизонты деятельности
- Деятельность как ценность и общение



## 1. Преобразующий характер человеческой деятельности

- Взаимоотношение человека с окружающей его действительностью
- Единство внешней активности и самоизменения

### Взаимоотношение человека с окружающей его действительностью

Вопрос о специфике взаимоотношений человека и окружающего мира, о характерном для человека способе "включаться" в универсум всегда представлял одну из важнейших философских проблем, выступая как исходный вопрос философской антропологии. Его рассмотрение подытоживает и конкретизирует понимание человека, предпринятое в предшествующем изложении.

Говоря о взаимоотношении человека и окружающей его действительности, следует безусловно исходить из того, что всякая жизнедеятельность человека в конечном счете основана на обмене веществом и энергией с природой. В подчеркивании этого принципиального единства человека и природы, значимости природных корней человека состоит важная заслуга материалистической философии.

Нынешнее драматическое состояние природной среды обитания человека, обусловленное негативным деструктивным воздействием прежде всего техногенной активности человека, требует искать пути преодоления разрушительных последствий человеческой активности. Современное экологическое сознание исходит из "вписанности" человека в его естественную среду обитания, сохранность которой является необходимым условием его физического существования. Но дело, конечно, не только в возможностях физического существования и выживания человека как природного тела, живого организма. Отрыв от природных корней существенно обедняет внутренний мир человека, пагубно воздействует на его душевную жизнь. Конструктивное взаимодействие активности человека с предзаданным ему природным началом, их коэволюция, как сейчас любят выражаться, призвано обеспечивать в условиях современной цивилизации то принципиальное единство человека и природы, которое выступает в качестве обязательного условия существования самого "феномена человека" в объемлющем его универсуме.

Следующим шагом является осмысление специфики этой "вписанности" человека в универсум по сравнению с объектами неживой природы и живыми природными существами. Конечно, люди как природные тела подчинены физико-химическим закономерностям, реагируют на внешние воздействия как природные живые существа, в их телах протекают определенные органические процессы. Но когда мы говорим о специфике человеческого отношения к действительности, речь идет об особенностях "феномена человека", которые заключаются прежде всего в том, что отношение "рода людского" к миру обусловлено, опосредствовано его включенностью в систему культуры.

Именно формирование и воспроизводство от поколения к поколению (трансляция) выработанных в рамках и на основе культуры особых норм жизнедеятельности и специфических культурных предметностей – так называемых артефактов культуры (к ним относятся орудия и средства

воздействия на внешнюю действительность, то, что составляет материальную культуру общества, а также знаково-символические образования, семиотические системы, регулирующие внутренний мир людей и формы их общения) – составляют специфику "феномена человека" в его отношении к действительности. Современная наука о поведении животных, этология, показывает, что отдельные элементы культуры жизнедеятельности могут быть присущи и сообществам животных. Поэтому только формирование и воспроизводство отношения к миру на основе системы культуры в целом позволяет говорить о специфически человеческом способе "вписывания" в универсум.

Он представляет собой особого рода активность, которая выходит за рамки активности, ограниченной горизонтом витальных потребностей живого организма. Животное играет, так сказать, по правилам игры, задаваемой природой, определяемой витальными видовыми программами, которые сложились в процессе естественной эволюции. Констатация этого обстоятельства нисколько не умаляет весьма сложных прижизненно вырабатываемых форм поведения в животном мире, особенно у высокоразвитых животных, в частности примитивной орудийной деятельности, своеобразных способов общения и кооперации действий в животных сообществах. И тем не менее вся эта активность и мобильность поведения осуществляется в жестких рамках природной обусловленности, задаваемой возможностями животного как биологического вида.

В этом суть адаптивности, приспособительности поведения живого организма. У человека как живого организма, конечно, тоже действуют механизмы подобного поведения. Но эти механизмы у человека вписываются в объемлющий их контекст отношения к действительности, обусловливаемого культурой, что позволяет выходить за рамки только приспособления к природе, простого использования тех возможностей, которые предоставлены живому существу природой.

Культура, если употреблять классический философский термин, трансцендентна по отношению к природе, выходит за пределы ее "наличного бытия", ее реального существования. В процессе формирования, воспроизводства и развития культуры человек преобразует предзаданный ему природный мир, создавая новую реальность, "вторую природу". Это относится ко всему контексту его взаимодействия с внешней природой: и к способам удовлетворения своих витальных потребностей, которое осуществляется благодаря совершенствованию орудий и средств производства, разворачивающегося в процессе развития материальной культуры в систему современной техногенной цивилизации, и к сфере общения людей, их взаимоотношений друг с другом и к внутреннему миру отдельного человека.

Последнее обстоятельство следует отметить особо. Активно-преобразовательные отношения человека к миру нельзя трактовать односторонне, только в плане преобразования внешнего природного или социального мира, не включая сюда внутреннего мира человека, регуляции его поведения. Без формирования и развития этой культуры человеческого поведения, которое является необходимым условием антропогенеза и связано с преобразованием природно обусловленной мотивации поведения, возникновением и совершенствованием специфически человеческих его регуляторов, невозможно говорить о достижениях в сфере преобразования внешнего мира. Более того, как убедительно свидетельствует драматический опыт нашей эпохи, стремление к активному преобразованию внешней природной и социальной действительности, не связанное с совершенствованием внутреннего мира человека, его духовной

культуры, его мировоззрения и нравственности, осознания ответственности за результаты своей активности, приводят к крайне негативным последствиям, к страданиям миллионов людей, уничтожению природной среды обитания человека, к разрушению основ и предпосылок самой материальной и духовной культуры.

#### Единство внешней активности и самоизменения

Активно-преобразовательная деятельность человека в системе культуры и на ее основе имеет своим результатом реальное изменение условий его существования в реальном мире, выступающем в своей чувственной данности, и представляет собой "предметную деятельность". Эту "предметность", реальность преобразований в реальном мире следует понимать достаточно широко. Она непосредственно очевидна, когда речь идет о преобразовании материальной природы, реальных общественных отношений. Но и когда мы рассматриваем внутренний мир человека, правомерно говорить о реальности, если угодно, предметности его преобразования.

Преобразование внутреннего мира человека, становление и развитие личности в человеческой индивидуальности, то, что можно назвать внутренней работой души, в конечном счете находят свое проявление в реальной жизнедеятельности людей, в их реальных поступках и деяниях. Равным образом это относится к результативности таких форм социокультурной деятельности, как образование и воспитание, также направленных на становление внутреннего мира человека. При этом следует заметить, что привлечение внимания к внешней результативности поведения людей как критерию продуктивности изменения и преобразования личностного мира людей никоим образом не означает какой-либо недооценки напряженной внутренней душевной работы, самостоятельность которой предполагается как при самовоспитании, что достаточно очевидно, так и в процессе общественного образования и воспитания. Речь идет о другом - о целостности активно-преобразовательного отношения, действующего в культуре, призванного сочетать преобразование внешнего мира, его реальность, результативность, "предметность" с преобразованием, развитием, совершенствованием внутреннего личностного мира людей, их творческих способностей. Современная философская мысль стремится преодолеть свойственный классике разрыв реального бытия и сознания, приводивший к субстанциализации человеческого сознания, превращению его в некую самодовлеющую самостоятельную силу.

Преобразование реальной действительности предполагает, конечно, способность сознания, активную работу духа, наличие контролируемого рефлексией идеального плана, проекта деятельности. В этом смысле сознание действительно является специфическим признаком человека, но

его происхождение и сущность можно правильно понять только в системе реальной жизнедеятельности общественно развитого человека, осуществляющего практически-преобразовательное отношение к миру. Сознание возникает, функционирует и развивается как необходимое условие этого практически-преобразовательного отношения.

## 2. Практика как философская категория

- Специфическая форма бытия человека в мире
- Роль практики в становлении человечества и его культуры

### Специфическая форма бытия человека в мире

Представление о всемогуществе разума, о его автономности и самодостаточности, субстанциальности, говоря философским языком, получившее свое наиболее радикальное выражение в учении Гегеля, формируется и развивается в духовной атмосфере Нового времени и Просвещения, когда освобождающийся от всяких внешних авторитетов и традиций разум стали рассматривать в качестве достаточного (а не только необходимого) фактора, определяющего возможность преобразования реальной жизни по канонам этого "просветленного" разума.

Особое значение в этой связи обрело философское понятие практики как преобразующей мир деятельности. В общем контексте развития философской мысли это понятие следует рассматривать в русле движения от классической философии Нового времени и Просвещения с ее идеологией автономности человеческого разума, сознания и самосознания в направлении постклассической философии, подчеркивающей включенность сознания и познания в бытие человека в мире, примат этого бытия и его непосредственных форм перед рефлексивными формами сознания.

Всю практическую деятельность по изменению и преобразованию природы, социума и собственной жизнедеятельности человек осуществляет в сотрудничестве, в кооперации с другими людьми. Поэтому отношения людей как субъектов практической деятельности к преобразуемой ими реальности (субъект-объектные отношения) всегда предполагают также отношения реального взаимодействия людей в процессе этого преобразования (субъект-субъектные отношения). Самоизменение человека в процессе практики связано, таким образом, не только с развитием возможностей его деятельности во внешнем предметном мире, но и с развитием соответствующих навыков отношения к другим людям, культуры общения. Практика всегда связана, далее, с определенными формами сознания и

познания, которые не только закрепляют достигнутый ею уровень, но и обеспечивают ее развитие.

Таким образом, практика как специфически человеческий способ бытия в мире представляет собой деятельность, которая обладает сложной системной организацией. Она включает в себя: 1) реальное преобразование наличной предзаданной человеку действительности, 2) общение людей в процессе и по поводу этого преобразования и 3) совокупность норм и ценностей (ценностно-целевые структуры), которые существуют в виде образов сознания и обеспечивают целенаправленный характер практической деятельности.

Выделенные моменты не являются какими-то рядоположенными компонентами практически-преобразовательной деятельности людей. Каждый из них предполагает другие и включает их как предпосылку и условие собственного существования. Конечно, изменение реальных обстоятельств выступает интегрирующим фактором, определяющим специфику практики, однако оно невозможно без других порождающих ее моментов.

Исходная форма практики, являющаяся предпосылкой всех остальных видов жизнедеятельности человека, – это, несомненно, материальная, производственная деятельность, способ производства материальных благ. Выше уже отмечалось, что животные как бы вписаны в определенную "экологическую нишу", то есть в тот спектр окружающих природных условий, в котором они могут жить и эволюционировать в качестве определенного биологического вида. Формы их поведения складываются на основе тех исходных возможностей, которые определяются строением тела животного, его естественными органами. То обстоятельство, что возможности реального взаимодействия животных с внешним миром ограничены особенностями их телесной организации и формами их приспособительного поведения, предопределяет и их информационные, познавательные возможности. Животные ощущают, воспринимают, представляют мир лишь в той мере, в какой вещи, свойства и отношения окружающего мира имеют для них прямой или косвенный биологический смысл.

Роль практики в становлении человечества и его культуры

Употребление природных предметов в качестве орудий и даже их изготовление при помощи естественных органов тела в принципе присуще животному. Конечно, об орудиях у животных можно говорить только в весьма условном смысле, но тем не менее это факт, твердо установленный наукой. Многие животные пользуются естественными предметами для добывания пищи, в целях обороны, для строительства жилищ и т.д. – короче говоря, для удовлетворения своих жизненных потребностей.

То, что отличает человека от животного, – это не само по себе употребление или даже спорадическое изготовление орудий, а создание системы искусственных средств и орудий преобразования

действительности, которая воспроизводится в процессе исторического развития человечества и передается от поколения к поколению как особая культурная реальность. Именно формирование такой системы отношений к миру, когда человек ставит между собой и миром определенные искусственно созданные (и воссоздаваемые при переходе от поколения к поколению) орудия и средства воздействия на действительность, и позволяет говорить о специфически человеческих формах труда.

Трудовая орудийная деятельность возникает исторически в процессе становления человечества как специфический способ удовлетворения жизненных потребностей. Однако в своеобразии этого способа заложены возможности развития принципиально нового типа бытия в мире, который открывает перспективу преодоления диктата окружающей среды по отношению к человеку.

Прорывая узкие рамки приспособления к среде, вырываясь из унаследованной от животных предков "экологической ниши", человек – благодаря производству искусственно созданных средств и орудий – в принципе оказывается способным на универсальное практически-преобразовательное отношение к миру. Эта универсальность, "открытость" реального отношения к миру по существу не ставит какого-либо заданного предела познавательным возможностям человека. Опосредствуя свое отношение к действительности искусственно созданными орудиями и средствами ее преобразования, человек в своей познавательной деятельности выделяет объективные, не зависящие от его биологических потребностей свойства и связи реального мира. То есть человек способен познавать мир так, как этот мир существует по своим объективным законам. И в этом состоит его отличие от животного, которое воспринимает мир постольку, поскольку явления и предметы этого мира могут служить средством удовлетворения его жизненных потребностей.

Созданные человеком искусственные орудия и средства преобразования окружающей реальности являются своего рода "неорганическим телом", "второй природой" человека, позволяющей ему втягивать в сферу практики все новые слои действительности. Совершенствуя, преобразуя окружающий мир, люди строят новую реальность, прорывают горизонты налично-данного бытия.

Принципиальной особенностью практически-преобразовательной деятельности как специфической формы бытия человека в мире является ее открытость перед лицом объемлющей человека объективной реальности, всегда превышающей имеющиеся у него возможности по ее освоению, а также неограниченная возможность развития новых способов и средств взаимодействия с ней. Достижение этой открытости, способности человека к развитию, преодолению достигнутых пределов безусловно было связано с возникновением и развитием средств практического воздействия человека на окружающую его действительность.

Вместе с тем при всех перспективах и возможностях своей активной практически-преобразовательной деятельности человек остается в пределах реального материального мира и не может не соотносить свою деятельность с его объективными законами. Возможности творческой деятельности в реальном материальном мире всегда опираются на использование его объективных закономерностей.

Этот момент особенно важен и актуален в настоящее время, когда становится все более очевидной пагубность последствий

субъективистского активизма человека по отношению к окружающей природе, к миру в целом, к природе самого человека. Понимание органического единства и взаимосвязи человеческой активности по отношению к окружающему миру и понимание зависимости человека от этого мира, его вписанности в этот мир, его обусловленности миром является необходимым условием для осознания ответственности человека перед окружающим миром и перед самим собой.

Трудовая материально-производственная деятельность сыграла гигантскую роль в становлении человечества, его культуры, общественных отношений. Она оказала мощное воздействие на формирование сознания и психики человека, прежде всего так называемых высших психических функций, мышления, воли, памяти, специфически человеческие свойства которых во многом определяются особенностями трудовой производственной деятельности, в частности теми формами кооперации и общения, благодаря которым только и возможен труд.

Вместе с тем было бы неверно абсолютизировать это воздействие на внешнюю природу в процессе трудовой материально-практической деятельности в качестве уникального фактора становления и развития "феномена человека". Это влечет за собой интерпретацию активно-преобразовательного начала в духе неограниченной экспансии человека, его господства над миром. Между тем человек стал человеком не только и, может быть, не столько благодаря способности воздействовать на внешнюю природу, сколько на основе воспитания, самодисциплины, управления своим поведением. В контексте анализа практики как философской категории следует специально подчеркнуть, что это самоизменение, самосовершенствование, преобразование "внутренней природы" человека отнюдь не является чем-то менее практическим, менее реальным, если угодно, менее "предметным", чем материально-производственная деятельность, развертывающаяся в условиях современной цивилизации в воспроизводство техники, в техногенную деятельность. В содержание понятия практики должны входить все виды человеческой жизнедеятельности, направленные на изменение и развитие реальных условий существования человека - различные виды социальной практики, деятельность по обучению и воспитанию, научно-экспериментальная деятельность, спорт и т.д.

В сфере реально-практического отношения людей к миру - к природе, обществу, другим людям - формируются исходные стимулы развития всех форм человеческой культуры. Создаваемые в культуре - и в материальном производстве, и в регуляции отношений между людьми в обществе, и, наконец, в науке, искусстве, философии - способы деятельности возникают по сути своей как ответ на определенные проблемы и задачи, связанные с воспроизводством человеческого существования в окружающем человека реальном мире. Даже, казалось бы, в далеких от реального материального существования человека формах культуры всегда можно выявить их земные корни, исходные, отправные "точки их роста" на почве реальных проблем человеческого бытия. И лишь в ходе последующего усвоения этих сложившихся форм культуры и развиваемых в их рамках способов деятельности могут возникнуть предпосылки для иллюзорного представления об их полной независимости от практики реальной жизни. В действительности, однако, их связь с практикой в целостности различных форм человеческой жизнедеятельности никогда не прекращается, всегда существует масса явных или неявных каналов этой связи.

Таким образом, интегративную функцию практики по отношению ко всей системе человеческой деятельности в многообразии ее форм и

разновидностей следует связывать прежде всего с тем, что в возможностях практически-преобразовательного воздействия человечества на окружающий его мир накапливаются, получают свое воплощение, свое реальное выражение итоги и результаты культурного строительства человечества, развития всех способов деятельности, сформированных в процессе этого культурного строительства. Практика является их отправной "точкой роста" и тем "оселком", на котором оттачивается их эффективность. Практическое освоение действительности, способность превратить объемлющую человека реальность в "жизненный мир" человека, в среду его обитания выступает мерилем творческих способностей человечества и степени его развитости.

Вместе с тем, если исходить из того, что на деятельно-практическом отношении к миру основано все культурное развитие человека, его совершенствование, то и категория практики наполняется глубинным гуманистическим содержанием. Она оказывается органически связана с представлениями об исторических судьбах человека и человечества, о его ответственности перед миром и самим собой, перед будущими поколениями. Принципиальные границы и возможности развития человека определяет не сама по себе окружающая человека действительность, не какие-либо внешние силы, а динамика практически-преобразовательной деятельности, которая расширяет спектр условий природного существования человека, совершенствует социальную среду его обитания и создает условия для его духовного развития.

### 3. Горизонты деятельности

- Деятельность как закрытая система
- Деятельность как открытая система

#### Деятельность как закрытая система

Итак, на основе практики формируется тот деятельно-творческий способ отношения к действительности, который в принципе выходит за рамки приспособительного поведения. Он определяет развитие всей материальной и духовной культуры человечества, всех форм общественной жизнедеятельности человека, он по существу открывает возможности неограниченного совершенствования человека и его способов взаимоотношения с действительностью.

Реальные возможности человеческой деятельности, разумеется, исторически ограничены, относительно, "конечны". Но в самой ее сущности не заложен какой-либо заданный извне предел, помимо того, конечно, что человек в любой перспективе его совершенствования вписан



в объемлющий его универсум, как бы философски ни интерпретировался последний.

Деятельность, предполагающая социокультурные основания, предпосылки и теории, может осуществляться и осуществляется на двух уровнях, если угодно, в двух режимах. Это в первую очередь деятельность, связанная с освоением, использованием, применением выработанных в историческом развитии социокультурных способов изменения и преобразования действительности, зафиксированных в определенных установках, нормах, программах, которые задают некоторую парадигму деятельности. Это понятие, взятое из методологии науки, было определено американским историком и философом науки Т. Куном прежде всего как типовое решение задач в сфере научного исследования. В настоящее время оно достаточно широко употребляется для характеристики четко фиксированных способов действий в самых различных сферах человеческой жизнедеятельности. Деятельность, основанную на использовании, применении имеющихся способов и норм, можно, таким образом, назвать деятельностью в рамках определенной парадигмы или внутрипарадигмальной деятельностью. Поскольку исходные основания парадигмы обуславливают определенный способ отношения к миру и тем самым направленность деятельности, ее целевые ориентиры, внутрипарадигмальная деятельность выступает как целесообразное изменение и преобразование действительности.

Ориентация деятельности охарактеризованного выше типа на четко фиксированные способы, нормы, целевые ориентиры позволяет охарактеризовать данный тип деятельности как закрытую систему. Эта "закрытость" сближает ее типологически с присущим животным витальным поведением, поскольку и там и там имеет место активность в рамках заданных предпосылок и ориентиров. Благодаря заданности, "закрытости" своих отправных предпосылок внутрипарадигмальная деятельность несет в себе несомненные черты адаптивного, приспособительного поведения, которое достаточно четко проявляется в ориентации на принятые в окружающей социальной среде обычаи, правила, традиции. Необходимо, однако, помнить, что все эти обычаи, правила, традиции, следование которым может носить характер социокультурного автоматизма (так называемое "традиционное поведение", по классификации немецкого социолога М. Вебера), заданы все-таки не природой в отличие от исходных предпосылок адаптивного витального поведения, а являются всегда результатом культурного творчества на определенном этапе его исторического развития. Восприятие социокультурных норм как естественного непреложного безальтернативного "порядка вещей" представляет собой иллюзию общественного сознания, возникающую в результате устойчивого воспроизводства традиции.

Говоря о "закрытом" характере деятельности по применению заданных социокультурных норм и способов, не следует далее преувеличивать момент рецептивности, пассивности восприятия и воспроизводства соответствующей установки, нормы, способа действия. Наличествующие здесь автоматизмы могут рассматриваться как предельные, по существу лишь логически возможные ситуации. Реальное действие применения заданной нормы, имеющегося "алгоритма" действия всегда предполагает некоторое единство репродуктивного и продуктивного моментов, самостоятельности, активности субъекта, применяющего данную норму, данный способ действия. Еще Кант указывал на то, что применение заданной рассудком мыслительной нормы в конкретной ситуации реального познавательного акта обязательно должно предполагать некоторую спонтанную активность живого интеллекта, которую немецкий мыслитель называл "способностью суждения".

Таким образом, "закрытость" деятельности по применению имеющихся средств и норм отношения человека к миру носит все-таки относительный характер. Осуществление этой деятельности всегда предполагает активность ее субъекта в рамках принимаемой парадигмы, если угодно, творческое применение и развитие заложенных в ней возможностей [1].

1 Психологи используют понятие "репродуктивное творчество", то есть творчество в рамках воспроизведения (репродукции) определенного способа деятельности.

Было бы большой ошибкой как-то недооценивать или принижать роль внутрипарадигмальной деятельности в жизни людей. Всякая социокультурная работа, будь то в сфере общественных отношений, в экономике, политике, военном деле, технике, науке, искусстве, осуществляется в рамках определенных парадигм с достаточно четко фиксированными нормами, предпосылками и основаниями. Их формирование и утверждение в обществе - результат долгой, сложной и напряженной работы. Духовная дисциплина внутрипарадигмальной деятельности представляет собой необходимое условие существования и функционирования культуры. И вместе с тем всегда существует опасность окостенения, догматизации парадигмы, превращающей ее в тормоз социокультурного развития. Это происходит тогда, когда ее

основания и предпосылки превращаются в нечто непреложное, безальтернативное, исключающее возможности других вариантов подхода. От такой догматизации, закрепляемой эгоистическим социально-групповым интересом носителей определенной парадигмы, не застрахован ни один вид социокультурной деятельности, в том числе и наука. Исключительно важна поэтому принципиальная философская установка, исходящая из того, что любые выработанные в ходе культурно-исторического развития основания, предпосылки и нормы мироотношения людей, определяющие соответствующий вид их деятельности, всегда носят относительный, "конечный" характер и могут быть превзойдены в более глубокой, полной и широкой перспективе мироотношения.

#### Деятельность как открытая система

Активное, творческое начало человека в наибольшей степени проявляется, конечно, в деятельности по развитию наличных форм культуры, соответствующих способов отношения к действительности, связанных с ними установок и норм. Именно в деятельности на этом уровне, на высоте ее возможностей раскрывается специфика "феномена человека". Деятельность такого рода не ограничивается ориентацией на имеющиеся программы действий, кем бы они ни были заданы - природой или социумом. Она предполагает способность к постоянному пересмотру и совершенствованию лежащих в ее основании программ, к постоянному, так сказать, перепрограммированию, к перестройке своих собственных оснований и тем самым может быть охарактеризована как открытая система. Люди выступают при этом не просто исполнителями заданной

программы поведения – хотя бы и активными, находящими новые оригинальные решения в рамках ее осуществления, – а создателями, творцами принципиально новых программ действия, новых социокультурных парадигм. Как уже отмечалось, в рамках приспособительного поведения и внутрипарадигмальной деятельности активность связана с поиском возможных средств достижения целей, она направлена, целесообразна. Деятельность же, связанная с перестройкой своих оснований, предполагает целеполагание, является целеполагающей деятельностью. Именно при переходе от целесообразной деятельности к деятельности целеполагающей в полной мере открываются перспективы творчества и свободы. Какое бы определение творчеству мы ни пытались дать, несомненно, что творчество на высоте его возможностей следует связывать с изобретением новых программ социокультурной деятельности, новых ее парадигм в любых формах и видах, новых более глубоких и более широких способов отношения к действительности и связанных с ними культурных смыслов и ценностей. Традиционный же философский смысл понятия свободы предполагает способность строить и осуществлять свою программу действия, реализовывать свои творческие конструктивные потенции, преодолевая давление препятствующих этой реализации факторов, будь то внешняя природная среда, социальные порядки, эгоистические интересы окружающих людей или собственная личностная неразвитость. Свобода связана с расширением горизонта своего отношения к миру и к самому себе, с возможностью "вписываться" в более полные и богатые контексты бытия.

Вся история человеческого общества, материальной и духовной культуры представляет собой процесс развертывания, реализации деятельно-творческого отношения человека к окружающему его миру, которое выражается в построении новых способов и программ деятельности. Если взять материальное производство, то люди в свое время совершили переход от присваивающего хозяйства (охоты и рыболовства) к производящему хозяйству (земледелию и животноводству), далее от ремесла и мануфактуры – к крупному машинному производству; в настоящее время осуществляется переход к постиндустриальному информационному обществу, характер и последствия которого нам сейчас еще трудно представить. В своей общественной жизни человечество прошло долгий и драматический путь смены типов социального устройства, с которыми связано переустройство всего уклада жизни людей в экономической, политической и идеологической сферах. В духовной культуре творческая способность к ломке старых программ деятельности и созданию новых ее форм проявляется (если взять в качестве примера науку) в научных революциях, приводящих к созданию новых научных картин мира и связанных с ними новых идеалов и норм научного познания, в искусстве – в создании новых стилей, новых видов искусства и т.д.

- Ценностное измерение деятельности
- Деятельность и общение

#### Ценностное измерение деятельности

Выше мы рассматривали деятельность как некую объективно существующую реалью, пытаясь по возможности точно описать и проанализировать ее в теоретических понятиях. Но как всякая реалья бытия, имеющая жизненно-смысловое значение для людей, деятельность становится предметом не только объективирующего рационально-теоретического познания, но и ценностного, духовно-практического сознания, вырабатывающего определенное отношение к этим реальям, предлагающего их некоторую оценку.

И если для сознания, исходящего из убеждения в безусловной позитивной значимости активного преобразования природной среды, общественных отношений, самого человека с его внутренним миром, деятельность как доминирующий способ отношения к действительности выступает в качестве непреложной ценности культуры, то драматический опыт современной цивилизации, которая испытывает на себе разрушительные последствия необузданного, безответственного активизма, порождает достаточно сильные критические настроения по отношению к активно-преобразовательному началу в человеческой культуре.

Сторонники подобных настроений подчеркивают, что разрушительные тенденции заложены в самой сути установки на активное преобразование предзаданной человеку действительности. При этом западной цивилизации с ее выдвиганием на первый план активности человека, деятельностного начала противопоставляются ценности как традиционной культуры с ее установкой на доминирование наличного социокультурного опыта в противовес динамике и новаторству, так и культур Востока с их принципами следования "естественному порядку вещей", преднайднным ритмам и циклам природной и социальной жизни.

Адекватная оценка активно-преобразовательного деятельностного начала, таким образом, выступает как исключительно актуальная и важная задача современного философского, мировоззренческого сознания. Речь действительно идет о судьбах человечества и его культуры, об основополагающих ориентирах их выживания и дальнейшего развития. Следует подчеркнуть, что эта современная общецивилизационная проблема приобретает специфическую остроту в условиях нашего общества, перед которым стоит нелегкая задача выработки идейно-мировоззренческих ориентиров и стратегических целей дальнейшего развития.

Ясно, что в настоящее время приходится распротиться со свойственными еще первым десятилетиям XX столетия иллюзиями однозначной позитивности "переделки мира", будь то природа, общественные отношения, внутренний мир людей. Деятельность в духе одностороннего технологизма, сводящего мир, в который "вписан" человек, к материалу манипулирования, цели которого определяются утопическими проектами или просто эгоистическими интересами, неизбежно приводит к пагубным последствиям, в том числе и для самих людей, осуществляющих такую деятельность. Для того чтобы избежать этих опасностей или во всяком случае минимизировать их, деятельность как идеал культуры должна предполагать развитие самого

субъекта, его ответственности за направленность своей деятельности, гармонизацию степени свободы и степени ответственности, совершенствование целеполагания, его смысловых ориентиров, направленных на козволюцию человека и окружающего его мира.

Вместе с тем всякая культура с неизбежностью предполагает активно-деятельностное начало, выход из заданного состояния "вписанности" в мир. Такой выход, неизбежно сопряженный с потерей гарантий, которые дает такая "вписанность", а следовательно, с известными опасностью и риском, тем не менее открывает перспективы прорыва к новым, в принципе более богатым и полным возможностям существования. В этом и заключается драматизм реализации присущих человеку свободы и творчества. Становление и развитие культуры, таким образом, с необходимостью предполагает преодоление инерции следования приспособительному поведению. Пассивность, приспособленчество, квиетизм находятся в коренном противоречии с самими основами культуры, и прежде всего с вырабатываемыми и развиваемыми в культуре внутренними идеальными планами мироотношения. В полемике против безответственного активизма западной цивилизации те, кто противопоставляют ей ценности традиционных или восточных обществ, зачастую упускают из виду, что в основе этих обществ лежали жесткие нормы культурной дисциплины, что предполагало напряженную деятельность по приобщению к этим нормам. Речь, таким образом, идет о необходимости более взвешенного понимания деятельностного начала, которое призвано исходить из специфики культуры, порождающей "феномен человека", и преодолевать узкую трактовку этого начала в духе внешней экспансии человека в окружающий его мир, манипулятивного технологизма.

Доминирование подобной практики и идеологии в современной цивилизации действительно влечет за собой значительные опасности. Исходя из этого, преодоление одностороннего технологизма, обращение к духовным и нравственным ценностям, направленным на совершенствование внутреннего мира самого человека, несомненно предстает в настоящее время не как благое пожелание, а как актуальнейшая практическая задача, от успешного решения которой зависит само существование человека. Для решения этой задачи может и должно быть мобилизовано наследие всех культур, и отнюдь не в последнюю очередь духовно-нравственное наследие русской культуры. В то же время постиндустриальная цивилизация, о которой сейчас часто говорят и пишут как о будущем человечества, неизбежно должна будет ориентироваться на идеалы "открытого общества" с его духом свободы творчества, динамизма, личностной ответственности, сотрудничества и конструктивной соревновательности. Такая цивилизация, очевидно, вынуждена будет поставить техногенный прогресс в определенные рамки козволюции, гармонизации с внешним и внутренним миром человеческого существования, возможно, во многом изменить его характер и направленность, но она не сможет и не должна будет уходить от активного вмешательства человека в окружающую действительность.

Осуществление всякой деятельности всегда в той или иной степени предполагает прямо или косвенно кооперацию усилий людей, их сотрудничество, а тем самым какие-то формы их общения. Таким образом, общение людей является непременным условием осуществления их деятельности. При этом само общение также представляет собой определенного рода деятельность. В нем, как и во всякой деятельности, важно выделять сферу целеполагания, ценностно-смысловые установки, средства, приемы и операции, направленные на достижение целей общения и т.д. Это специальная и весьма актуальная тема социально-гуманитарного познания, в особенности психологии. Но здесь у нас идет речь об общении в контексте системы социокультурной деятельности в целом как о необходимом условии и компоненте этой деятельности в любых ее областях. Наличие общения как такого условия и компоненты и задает в решающей степени субъект-субъектное (помимо субъект-объектного) "измерение" социокультурной деятельности. Следует специально отметить, что то самосовершенствование человека, его внутреннего мира, о значимости которого при рассмотрении понятия деятельности неоднократно говорилось выше, в значительной мере происходит как раз в процессе общения людей, благодаря этому общению.

Формы общения весьма сильно различаются между собой в зависимости от того, в контекст какого рода сотрудничества, кооперации усилий людей они включаются. Существует общение, связанное с согласованием, с кооперацией деятельности людей, направленной на реализацию достаточно ясных и всеми признаваемых целей, определенных четко фиксируемых установок и норм, короче, общение в рамках принимаемой всеми участниками деятельности парадигмы. Таково, например, общение в научном сообществе, объединяемом некой научной парадигмой, которая задает определенную картину мира, идеалы и нормы научного объяснения или, скажем, общение в рамках отработанной политической или идеологической системы. В пределах в устойчивых, традиционно воспроизводимых социокультурных парадигмах общение формализуется и сводится к автоматизмам и ритуалам, в частности к некоторым жестам, приветствиям и т.п. В целом общение внутри парадигмы выступает как форма "закрытой" внутрипарадигмальной деятельности, несущей в себе черты адаптивного поведения. И как всякая внутри-парадигмальная деятельность и адаптивное поведение, оно может предполагать достаточно сложные формы активности, творчество и изобретательность для достижения целей общения на некоторой фиксированной заданной основе, принимаемой всеми его участниками.

Более сложными и напряженными являются формы общения, когда не существует общности исходных ориентиров деятельности, когда сталкиваются различные ее парадигмы. В этих ситуациях возникает достаточно трудная проблема понимания позиции другого, поиска каких-то точек соприкосновения различных позиций, несводимых к общей основе. Подобные "разрывы" в общении могут возникать в самых различных по своему масштабу и конкретному содержанию социокультурных и межличностных ситуациях. Это и этические, религиозные, социальные, культурные конфликты, вовлекающие большие массы людей, это и конфликты между различными поколениями, воспитанными на разных принципах в разные исторические периоды, это и менее драматические для общества в целом, но достаточно значимые для их участников столкновения сторонников различных парадигм в самых разных формах социокультурной деятельности.

Поиск конструктивных способов разрешения подобных конфликтов, налаживание общения и взаимопонимания является важнейшей глобальной

теоретической и практической проблемой современной цивилизации. Принципиальная тенденция нашей эпохи, проявляющаяся в самых различных областях человеческого существования, начиная от отношения между полами и возрастами и кончая отношениями между мировыми культурами, состоит в утверждении исходного равноправия всех позиций, в противостоянии доминированию извне. В этой ситуации единственной продуктивной формой налаживания взаимопонимания, конструктивного взаимодействия становится диалог исходно равноправных позиций, стремящийся найти определенные точки их соприкосновения. Именно в ситуации диалога, как его понимал наш отечественный мыслитель М. М. Бахтин, в наибольшей степени проявляется специфика субъект-субъектного межличностного общения: "Одно дело активность в отношении мертвой вещи, безгласного материала, который можно лепить и формировать как угодно, и другое - активность в отношении чужого живого и полноправного сознания" [1].

1 Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 310.

Именно диалог, как свидетельствует опыт социокультурной деятельности во всех ее формах, начиная с науки и кончая межгосударственными отношениями, обеспечивает возможность выработки более полных, более глубоких и широких подходов к существующим проблемам и тем самым открывает перспективы плодотворного, конструктивного сотрудничества. Однако развитие культуры диалога, сочетающей твердость и принципиальность в отстаивании своих позиций, умение максимально развернуть их потенциал с вниманием и уважением к чужим позициям, способностью признавать там, где это необходимо, их обоснованность представляет собой сложное и трудное дело. Такая культура предполагает достаточно высокий уровень самокритичности и рефлексивности, нравственности, объективности и рациональности при анализе реальной ситуации.

Итак, деятельность как специфически человеческое отношение к действительности, осуществляемое в рамках определенных социокультурных условий, представляет собой сложное многомерное структурное образование, которое включает в себя не только реальные действия, так сказать, на "выходе" всей этой структуры. Последние имеют своей предпосылкой работу структуры в целом: наличие идеального плана деятельности и действие сознания в этом идеальном плане, что предполагает "обратную связь" по ходу реализации идеальных планов и программ в действительности, затем преобразование и развитие внутреннего мира субъектов деятельности по мере осуществления их мироотношения в процессе деятельности, налаживание межсубъектных отношений общения, являющихся необходимым условием совместной деятельности. Работа внутри всей этой структуры, что отмечалось выше, может осуществляться как в режиме функционирования, когда она ориентируется на реализацию принятых норм и правил заданной социокультурной парадигмы, так и в режиме развития, когда происходит совершенствование, преобразование исходных оснований и установок деятельности, их "перепрограммирование".

Все эти структуры деятельности, с одной стороны, замыкаются в сложные системные образования, составляющие "тело" социокультурной деятельности в целом, а с другой стороны, их отдельные звенья, цепи и элементы выделяются в относительно самостоятельные целостности, что и позволяет говорить об отдельных видах и формах деятельности и общения в самых различных сферах социокультурной жизни.

## Глава 8 Общество

- Общество как система
- Общественный прогресс: цивилизации и формации
- Философия истории: проблема периодизации

### 1. Общество как система

- Системный подход к анализу общества
- Всеобщие сферы жизнедеятельности общества
- Сфера материального производства
- Наука как теоретическая сфера жизнедеятельности общества
- Ценностная сфера жизнедеятельности общества
- Социальная сфера жизнедеятельности общества
- Сфера управления общественными процессами

#### Системный подход к анализу общества

Современные представления о человеческом обществе во многом основаны на системном подходе к его анализу. Под системой обычно понимают совокупность образующих ее элементов, находящихся в устойчивых связях и отношениях друг с другом. С системной точки зрения общество есть некоторая совокупность людей, связанных между собой совместной деятельностью по достижению общих для них целей. В процессе совместной деятельности между людьми складываются многообразные иерархически выстроенные отношения, которые и есть структура общества. Общество как система обладает еще одной важной характеристикой – целостностью, то есть ему присущи свойства, которые нельзя вывести из свойств отдельных элементов. Уходят из жизни люди, сменяются поколения, но общество постоянно воспроизводит себя. Механизм воспроизводства предполагает наличие в структуре общества таких особо устойчивых отношений (инвариант системы), которые обладают значительной самостоятельностью по отношению к отдельным элементам и даже структурным звеньям.



Общество, как и любая живая система, представляет собой открытую систему, которая находится в состоянии непрерывного обмена с окружающей его природной средой, обмена веществом, энергией и информацией. Общество обладает более высокой степенью организации, нежели окружающая его среда. И чтобы сохранить себя как целостность, оно должно постоянно удовлетворять свои потребности, в первую же очередь потребности людей, которые имеют объективный и вместе с тем исторически изменчивый характер. Степень удовлетворения этих потребностей – материальных, социальных, духовных – выступает самым наглядным доказательством эффективного функционирования общества как системы. Если минимального удовлетворения потребностей достигнуть не удастся, то общество ждет неминуемый распад и гибель. Это и есть управленческая катастрофа. Иначе говоря, общество не справилось с управлением сложнейшими процессами деятельности людей.

Одним словом, общество как функционирующая система имеет телеологическую природу. Оно стремится к достижению определенной цели, состоящей, разумеется, из множества подцелей. Общество может вообще не задумываться о существовании такой цели, неверно ее определять или отрицать ее наличие. Но самое поведение общества, его конкретные действия говорят гораздо больше о наличии такой цели, чем слова и теории. Читатель, видимо, уже догадался, что речь идет о кибернетико-информационном аспекте рассмотрения общества как целостной самоуправляющейся системы.

Субъект управления на основе имеющейся у него информации о состоянии окружающей среды и самого общества формулирует команды объекту управления о дальнейших его действиях по взаимодействию с окружающей средой. Сигналы, идущие от управляющей подсистемы, называются прямой связью. В управленческой цепочке существует также и обратная связь – информация о полученных результатах и степени их соответствия поставленным целям, которая поступает от исполнителя к субъекту управления. От того, насколько верной окажется корректировка им целей и практических действий, будет зависеть в конечном счете судьба общества как системы.

С таких предельно абстрактных позиций можно еще многое сказать об обществе. Существует и большая литература на эту тему. Однако важно четко представлять, каким образом системный подход способствует углублению философского взгляда на общество.

Прежде всего системный подход требует, чтобы были выявлены действительно всеобщие стороны, связи и отношения общества, то есть такие, которые присущи обществу на всех этапах его исторического развития и, стало быть, носят необходимый и достаточный характер. Сложность реализации этой установки заключается в том, что каждая из указанных всеобщих сторон и связей может иметь разную полноту исторического осуществления. Скажем, наука как теоретический способ описания закономерностей объективного мира лишь во второй половине XX века стала приобретать решающее значение для существования и развития человеческой цивилизации. И она далеко еще не до конца раскрыла свои возможности. Философия призвана показать специфику всеобщности науки, как и всех других сторон и связей общественной жизни.

Количество и сущность всеобщих сторон, связей и отношений общества обуславливается в первую очередь специфически общественным, человеческим взаимодействием с природой. Правильно, но недостаточно

сказать, что общество постоянно и целенаправленно осуществляет вещественно-энергетически-информационный обмен с окружающей его средой на основе обратной связи. Говоря философским языком, речь должна идти о таких различных формах или способах освоения обществом окружающей действительности, которые в своей совокупности раскрывают универсальный характер отношения общества (человека) к природе и соответственно к самому себе.

Философская мысль Запада на протяжении долгого времени трудилась над правильной постановкой этой проблемы. И. Кант в своей "Критике чистого разума" дал наиболее точную формулировку трех аспектов этой проблемы, которая и была в дальнейшем принята: "Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?" [1] Впоследствии Кант пояснил, что все три вопроса могут быть сведены к одному - вопросу о человеке.

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

Общественный человек осваивает окружающую действительность тремя возможными способами. Это - чувственно-практическое освоение, теоретическое освоение и, наконец, ценностное освоение.

Все эти три способа обретают свой смысл и свое назначение, когда общество функционирует, действует, преследует вполне конкретные цели. Философский взгляд на природу общества не должен упускать из виду внутреннюю напряженную связь между целевыми устремлениями системы и ее настоящим состоянием. Таково еще одно требование системного подхода, которое вытекает из признания телеологического характера системы. Тем самым системный подход позволяет глубже понять специфику философии, которая призвана выходить за рамки повседневного опыта и создавать представления о мыслимом на сегодня совершенстве системы. Только при таком взгляде на сущее, на реальное состояние общественной жизни она обретает философскую глубину и смысл.

Всеобщие сферы жизнедеятельности общества

Сфера материального производства является важнейшей (первой) всеобщей сферой жизнедеятельности общества как системы. Но как воплощение чувственно-практической деятельности людей она тесно связана со сферой теоретической деятельности (вторая всеобщая сфера), которая поставляет обществу знания о том, как устроен мир, подвергаемый практическому преобразованию. Это знание, разумеется, может приобретать самую разную форму - существовать в виде науки, магии, традиции, астрологии. В любом случае общество постоянно собирает информацию о внешней по отношению к нему среде, делая это профессией для определенного круга лиц - жрецов, деятелей церкви, ученых.

Третью всеобщую сферу жизни общества составляет деятельность людей по ценностному освоению действительности. Этим занимаются, прежде всего, философия, искусство, религия. Ценности связывают сферы материального

производства и теоретической деятельности. Любая осознанная, целенаправленная человеческая деятельность может достичь положительного результата для жизни общества, индивидуальной жизни, если человек имеет ценностные представления, которые будут вовлечены в его целенаправленную деятельность.

Помимо трех выделенных всеобщих сфер жизнедеятельности людей в обществе, которые соответствуют трем сферам освоения ими внешней действительности, необходимо указать на существование еще одной всеобщей сферы - управления общественными процессами, то есть управления обществом как целостной саморазвивающейся системой. С момента появления классов и государства как аппарата власти сфера управления принимает характер политического управления обществом. Субъектом управления начинает выступать определенная группа лиц, которая вырабатывает общие для всего государства цели, с которыми так или иначе согласовываются все остальные более частные цели отдельных сфер и деятельности индивидов в обществе. Сфера управления несет ответственность за эффективность функционирования всего общественного организма.

И наконец, последняя всеобщая сфера жизнедеятельности людей - это собственно социальная сфера. Она в известной мере противостоит первым трем сферам и сфере управления обществом. В социальной сфере происходит потребление общественным человеком того, что создается в производственной сфере - в материальном производстве, в науке, в ценностной сфере. Это потребление вместе с тем является и производством, воспроизводством человека как природного, социального и духовного существа.

Если бы все люди занимали абсолютно одинаковое положение с точки зрения их доступа к общественному богатству, то воспроизводство человека представляло бы собой в значительной мере управленческую, технологическую, но не политическую проблему. В реальной же жизни положение людей в обществе по способам присвоения (или освоения) накопленных обществом богатств сильно разнится между собой. Существование богатых и бедных, стариков и детей, одаренных природой и обойденных ею делает картину социального положения людей и социальных отношений чрезвычайно запутанной. Но в правильном и своевременном решении социальных проблем - ключ к нормальному функционированию и развитию общества как системы.

Таковы пять всеобщих сфер жизнедеятельности людей в обществе: сфера материального производства, сфера производства теоретического знания, сфера оценивающей деятельности, сфера управления социальными процессами (политическая сфера) и социальная сфера. Понимание специфики всеобщих сфер, и тем более их количества, может быть различным. Но главное здесь в другом. Обмен деятельностью между людьми есть сущность общественного взаимодействия между ними. От того, как устроен механизм обмена деятельностью, зависит и оценка общества как справедливо или несправедливо устроенного и понимание того, что необходимо сделать для устранения существующей несправедливости.

Обратимся теперь к краткому анализу выделенных всеобщих сфер жизнедеятельности людей в обществе, их взаимодействия между собой.

## Сфера материального производства

Деятельность людей в сфере материального производства в конечном счете преследует цель создания из вещества природы самых разнообразных предметов потребления, прежде всего продуктов питания, для удовлетворения жизненно важных потребностей людей. Чувственно-практическое освоение обществом окружающей природной действительности коренным образом отличается от приспособления животных к реальным условиям их существования. Воздействие общественного человека на природу представляет собой трудовой процесс, такую целенаправленную деятельность, которая предполагает использование ранее созданных орудий и средств труда, самой разнообразной техники для достижения заранее поставленных целей.

Труд изначально носил коллективный характер, однако формы трудового коллективизма, который всегда включал в себя и индивидуальный труд, менялись от одного исторического этапа развития общества к другому. Соответственно менялись орудия и средства труда - от примитивного каменного топора и рубила до современных полностью автоматизированных заводов, компьютеров и атомных электростанций.

Материально-производственная деятельность включает в себя, с одной стороны, технико-технологическую сторону, то есть рассмотрение всего процесса трудовой деятельности как чисто природного процесса, протекающего по вполне определенным законам. С другой стороны, она включает в себя те общественные, производственные отношения между людьми, которые складываются в ходе их совместной трудовой деятельности. Хотя точнее будет сказать, что эти производственные отношения между людьми служат той социальной формой, которая и делает возможным сам процесс их совместной трудовой деятельности. Наконец, труд в сфере материального производства выступает одной из важнейших форм реализации человеком своих жизненных сил и способностей.

Говоря о технико-технологической стороне материального производства, следует прежде всего отметить, что вполне закономерный рост потребностей людей и их разнообразия побуждал общество к совершенствованию техники, к появлению у нее новых функций и возможностей. Вместе с тем антропогенная нагрузка на природу становилась все более мощной, что постепенно вело к нарушению многих естественных процессов, к деградации огромных участков земной поверхности, масштабным загрязнениям воздуха и воды.

Системный подход к анализу взаимодействия общества с окружающей средой предполагает также анализ последствий их взаимодействия для каждой из сторон. Удовлетворение растущих потребностей общества не может далее идти за счет все большего поглощения обществом вещества и энергии природы. Необходимо иметь в виду, что природа была, есть и будет естественной основой существования человеческого общества. И ее разрушение в результате глобальной экологической катастрофы может оказаться роковым для всей цивилизации. Поэтому современное общество должно поставить под контроль размеры и формы производственной, антропогенной нагрузки на природу.

Решение этой проблемы зависит от характера производственных отношений, которые выступают, как сказано ранее, общественной формой

материально-практического воздействия людей на природу. В основе производственных отношений лежат отношения собственности между людьми по поводу орудий и средств труда и полученных продуктов труда. Истории известны три главные формы собственности: государственная (общественная), коллективная и частная. Каждая из них сыграла и продолжает играть свою незаменимую роль в развитии производства материальных благ. Их борьба в истории общества, за которой стояли определенные слои и классы общества с их экономическими интересами, нередко сопровождалась драматическими и трагическими событиями.

В принципе возможно нахождение такого баланса различных форм собственности в современном обществе, который способствовал бы наиболее эффективной работе производственной сферы. Но в любом случае человек, занятый в этой сфере, выступает не только как непосредственный производитель материальных благ или как собственник орудий и средств труда, но и как личность, как активное, волевое и творческое начало.

В экономической литературе под трудом обычно понимается деятельность людей в сфере материального производства. Это вполне естественно и объяснимо. Однако труд в широком смысле слова есть универсальная, родовая характеристика человека. Любая социально значимая деятельность людей может быть определена как трудовая деятельность, будь то работа ученого, политика, писателя, предпринимателя или космонавта. Однако противопоставление труда в сфере материального производства другим видам трудовой деятельности имело и продолжает иметь сегодня большой теоретический и практический смысл.

Со времени распада первобытной общности важнейшим условием прогрессивного развития общества становится общественное разделение труда. Огромное большинство населения вынуждено было заниматься малопродуктивным и нетворческим, чисто физическим трудом. В то же время незначительная часть населения – правящие, привилегированные слои общества – освобождалась от этого бремени. Она имела свободное время и возможность для занятий творческой деятельностью в сфере управления государством, в науке, искусстве, но чаще всего вела праздный образ жизни, лишенный возвышенных целей.

Общественное разделение труда стало постоянным и неизменным свойством общества как целостного, функционирующего социального организма. На протяжении многих столетий философская мысль искала пути преодоления сословно-классового разделения общества, превращения труда в сфере материального производства в разновидность творческой деятельности.

Научно-техническая революция впервые в истории человеческого общества создает объективные предпосылки для коренного преобразования всей сферы материального производства. Это связано с принципиальным изменением места и роли науки в современном обществе. Превращение науки в непосредственную производительную силу постепенно делало научные знания важнейшим условием деятельности человека в сфере производства. Следует, однако, заметить, что такая трансформация сферы производства представляет собой лишь одну из тенденций ее развития, хотя и ведущую, но не единственную, поскольку ей противостоит обратная тенденция, связанная с появлением в новом автоматизированном и компьютеризированном производстве большого количества профессий с малотворческим, рутинным характером труда.

Наука как теоретическая сфера жизнедеятельности общества

Коренное изменение положения науки в современном постиндустриальном обществе делает не только возможной, но и практически актуальной постановку вопроса о науке как особой всеобщей сфере жизнедеятельности общества. Ранее уже отмечалось, что научное знание и оценочное знание принципиально отличны друг от друга. Вместе с тем теоретическое и ценностное освоение действительности общественным человеком является продуктом духовного производства, если понимать здесь под духом, духовностью способность человеческого сознания к трансцендированию, то есть к высказыванию суждений, выходящих за рамки эмпирического опыта. (Но духовность может обнаруживать себя в суждениях различной модальности. Заметим, кстати, что светское понимание духовности коренным образом отличается от ее религиозного понимания.)

Научное знание отражает объективно существующие закономерности объективной действительности. Оно имеет функции описания, объяснения и предвидения. Это духовно-теоретическое знание. Оценивающая деятельность имеет своей целью определение значимости тех или иных явлений действительности, в том числе и научных теорий, для удовлетворения потребностей человека, для реализации его жизненных сил и устремлений.

Исторически сложилось так, что на протяжении многих веков наука как вид деятельности по производству достоверного знания не имела четких границ в духовной сфере общества и была растворена в философии, практическом знании, магии и т.д.

Лишь в Новое время наука начинает оформляться как относительно самостоятельная сфера человеческой деятельности, как социальный институт, признаваемый обществом и государством. Так, в 1660 году в Англии возникло первое научное сообщество - Лондонское королевское общество. Наука сознательно провозгласила опытный характер добываемого ею знания. Наука на Западе сделала благодаря этому огромный скачок вперед в своем развитии по сравнению с наукой на Востоке, которая по-прежнему оставалась встроенной в различные религиозно-философские системы. Это серьезно ограничивало ее познавательные возможности. К примеру, конфуцианское мировоззрение опиралось на учение о вечно существующей космическо-нравственной гармонии, осуждало активное практическое отношение к природе, устанавливало перед пытливым мышлением человека безусловные нравственные запреты.

Культ разума в эпоху Просвещения породил в западном обществе огромные надежды на науку как спасительницу от всех природных и социальных зол, что послужило огромным стимулом к ее развитию. С начала XIX века происходит формирование теоретического естествознания в точном смысле слова. Однако вплоть до 20 - 30-х годов XX века теоретическая наука в

отличие от массового изобретательства и прикладных практических знаний оставалась занятием одиночек, небольших коллективов ученых-энтузиастов. И лишь в межвоенное время возникают огромные по численности научные учреждения, главным образом военного назначения. Известно, что главным импульсом к появлению кибернетики как научной дисциплины послужили поиски решения задач эффективного поражения в воздухе высокоскоростных боевых самолетов.

Научно-техническая революция, начавшаяся в 50-е годы XX века, за короткое время полностью преобразила всю науку как сферу деятельности, ее место и функции в жизни общества. Прежде всего изменились взаимоотношения материального производства и науки. Если раньше наука шла как бы вслед за материальным производством, стремилась к теоретическому объяснению принципов действия изобретенных человеком инструментов и машин, то теперь научные открытия приводят к появлению целых отраслей производства (автоматизированные линии, атомная промышленность, электронно-вычислительная техника).

Новейший этап научно-технической революции, ведущий к возникновению информационного общества, делает ненужными многие отрасли, характерные для индустриальной фазы развития. Современное производство получило новую технологическую базу, основанную на ресурсосберегающих и наукоемких технологиях (так называемых высоких технологиях).

Занятия наукой во всех развитых странах стали массовой профессией. Миллионы людей заняты производством и своевременной передачей знаний посредством информационных сетей к месту потребления - в университеты, производственные объединения, фирмы, государственные учреждения. Одним словом, постиндустриальное общество - это общество, основанное на знании и информации, которые становятся условием динамичного и устойчивого развития экономики и всего общества.

Естественно-научное знание по своей природе является ценностно-нейтральным. Но XX век наглядно показал, для достижения каких бесчеловечных, варварских целей можно использовать величественные достижения науки.

Общественные науки также прошли свой нелегкий путь. Классовая ангажированность нанесла им немалый ущерб, хотя для такой ориентации также были свои исторические оправдания.

Тенденции развития современного общества, как мы видим, требуют, с одной стороны, все большего взаимопроникновения науки и ценностей, а с другой стороны, признания за ними права на самостоятельное существование. Наука все очевиднее утверждает себя в качестве самостоятельной сферы общественной жизни, что открывает перед ней неограниченные возможности для свободного развития. Но подлинная свобода предполагает ответственность. Поэтому современная наука и в выборе направлений исследований, и в формах применения научных результатов в значительной степени начинает все больше определять себя ценностными ориентирами, гуманистическими устремлениями, что далеко не всегда находит понимание во властных и военных структурах.

## Ценностная сфера жизнедеятельности общества

Можно без преувеличения сказать, что научное знание стремительно проникает во все стороны жизни общества и самого человека. Но это "онаучивание" не должно вновь порождать сциентистской эйфории, веры в способность науки решить в будущем все сложнейшие проблемы, стоящие перед человеческой цивилизацией. Наука не всемогуща, и не только потому, что она не разрешила еще множество загадок природы. Ведь далеко не все смысложизненные для человека проблемы могут вообще быть предметом анализа для бесстрастного аналитического ума ученого. Ценностная сфера, несомненно, обладает сегодня статусом особой всеобщей сферы социально значимой деятельности людей в обществе.

Оценочное суждение приводит в конечном счете к рождению ценности, которая может оказаться как с положительным знаком, так и с отрицательным (такие ценности именуются антиценностями, или ложными ценностями). К одному и тому же явлению, скажем стремлению к богатству, наживе, может сложиться прямо противоположное отношение со стороны разных субъектов оценивающей деятельности. Чем они будут руководствоваться в том или в другом случае?

Видимо, следует говорить, в самом общем плане, о целевой природе ценностей. Для корабля, не имеющего цели, нет попутного ветра. Человек, не имеющий сколько-нибудь ясных представлений о том, во имя чего он живет, остается, как правило, равнодушным к окружающим его людям, к исторической памяти, политическим институтам (парламент, выборы), к произведениям искусства и т.д.

В обществе в целом сфера производства ценностей оказывается изначально раздвоенной. С одной стороны - идеология, с другой - философия, искусство. Особняком стоит религия, которая может становиться на ту или иную сторону. В этом раздвоении ценностных систем заложена духовная движущая сила общественного развития. Раздвоение всегда означает и борьбу, и взаимное дополнение, и невозможность существования этих систем друг без друга.

Идеология есть совокупность идеалов, целей и ценностей, которая отражает и выражает потребности и интересы больших групп людей - слоев, сословий, классов, профессий или всего общества. В последнем случае наиболее общие положения она заимствует или получает извне, из сферы политического управления общественными процессами. Идеология создается, как правило, профессионалами своего дела, людьми хорошо подготовленными как теоретически, так и практически.

Идеология, несомненно, есть духовное образование, поскольку в своем содержании она всегда выходит за границы повседневного, эмпирического опыта. Но при этом создаваемая и работающая в обществе идеология имеет сугубо практическое назначение. Она сплачивает всех людей, разделяющих основные положения идеологии, определяет их непосредственную мотивацию к конкретным делам и поступкам.



Особую роль в обществе играет общенациональная и государственная идеологии, хотя они не всегда совпадают. Общенациональная шире государственной по содержанию. Последняя включает в себя разветвленную иерархическую структуру ценностей, которая усиленно распространяется в обществе пропагандистской машиной, в известной мере буквально навязывается всем гражданам государства. Без их сплочения в единую общность, без осознания ими своей принадлежности к государству оно просто не сможет существовать и развалится.

Миллионные массы людей сознательно, а чаще неосознанно руководствуются в своей жизни идеологическими оценками. Это тот привычный мир жизненных смыслов и оценок (моральных, политических и экономических), в который оказывается погруженным бытие отдельного человека.

Выше уже было сказано, что в этой иерархической структуре не все ценности могут быть отнесены к собственно духовным. Есть жизненно важные потребности в еде, одежде, лекарствах, которые напрямую связаны с повседневностью. Но в том-то и дело, что только при наличии высших духовных ценностей в самой идеологии все иные ценности обретают свое законное, должное место в системе пропагандируемых идеологией ценностей. Отсюда та колоссальная роль, которую играет духовный аспект идеологии в обществе.

Бездуховность - серьезная болезнь, которая поражала и продолжает поражать многие общества. Главным виновником всегда выступает идеология. Если определенным политическим силам выгодно, чтобы миллионы людей видели смысл жизни в потреблении, неважно чего - кино, развлечений, еды или одежды, то такая идеология будет создана профессионалами-идеологами.

Обычно говорят, что духовности никогда не бывает мало. Но духовные поиски высших идеалов, тем более в идеологии, не самоцель. Человек - существо еще и земное, и общественное. Поэтому стремление к гармоничному сочетанию в человеке природного, социального и духовного выглядит гораздо более привлекательным, чем предельно возвышенная духовность при недостатке в обществе элементарных материальных средств к жизни.

Философия, искусство и связанные с ними другие виды духовной деятельности как раз и выполняют критико-рефлексивную функцию в обществе прежде всего по отношению к государственной идеологии или ее заменителям, хотя к этому не сводится их роль в общественной жизни.

Философия есть учение об общих принципах бытия и познания, она представляет собой рациональную форму обоснования и выражения ценностного отношения человека к миру. Философия вырабатывает наиболее общую систему взглядов общественного человека на мир и его место в нем. Знакомство с философскими системами приобщает человека к коллективному опыту человечества, к его мудрости, как, впрочем, и заблуждениям, ошибкам, позволяет выработать созвучные его устремлениям идеалы, цели и ценности. Специфика искусства заключается в чувственно-наглядном, образном освоении действительности, в отличие от теоретико-понятийного освоения, свойственного научному знанию.

За многообразными социальными функциями философии и искусства нельзя не видеть их главной критико-рефлексивной функции.

Идеология, с одной стороны, философия и искусство – с другой, будучи духовно-практическими видами деятельности, как раз и позволяют, каждая по-своему, связать воедино все сферы жизни общества, в том числе научную теорию и материальную практику. По мере развития сфер науки и материального производства место и роль ценностного освоения мира не только не понижается, но, напротив, возрастает.

С этой точки зрения философия и искусство выполняют, говоря управленческим языком, функцию той обратной связи, которая занимается оценкой результатов деятельности общества под определяющим воздействием целей, сформулированных идеологией.

Особую роль в сфере ценностной деятельности играет религия. Способность человека к трансцендированию приобретает в ней особую форму. Духовность с религиозной точки зрения есть абсолютная, всеобъемлющая, надындивидуальная реальность. Этот мир, составляющий подлинную основу жизни общества (а также природы), открывается только верующим. В отличие от философии, апеллирующей к разуму, исходное начало религиозного мировоззрения – вера. Верующий полностью находится внутри этой реальности, которая открывает ему вечные, неизменные нормы индивидуального поведения, принципы организации общественной жизни, то есть все, что называется общественно-нравственным идеалом.

В течение многих столетий религия стремилась реализовать свои цели и идеалы посредством аппарата государственной власти. Превращение религиозного учения в господствующую в обществе систему ценностей, а тем более в государственную идеологию неоднократно приводило к появлению теократического государства. Религиозные взгляды, которые навязываются силой государства, ведут к дискредитации религии, к отходу от нее широких масс населения.

В светском государстве религия, как, впрочем, и философия и искусство, не должна быть орудием государственной власти и политики. Каждое из них разрабатывает свою систему ценностей, свое воззрение на мир. Несмотря на нынешние трудности так называемого переходного периода, в современной России ценностная (прежде всего критико-рефлексивная) сфера общественной жизнедеятельности людей все больше утверждает себя в качестве особой всеобщей сферы.

#### Социальная сфера общества

Социальная сфера жизнедеятельности людей также выступает одной из всеобщих сфер общества при анализе его с системных позиций. Однако понимание ее сущностных сторон остается на сегодняшний день довольно запутанным и противоречивым, вызывающим большие споры.

Принято считать, что социальную сферу образуют устойчиво существующие большие группы людей (социальные общности) и отношения между ними, поскольку каждая из таких групп преследует свои цели и защищает свои

интересы. Среди таких групп наряду с классами и трудовыми коллективами выделяются народ, нация и даже человечество как социальная общность. Такая интерпретация социальной сферы представляется в общем правильной, но недостаточно точной.

Социальная сфера – это сфера производства и воспроизводства человека. Здесь человек воспроизводит себя как биологическое, социальное и духовное существо. В этом смысле социальная сфера противостоит сферам материального и духовного производства – научному и ценностному знаниям, поскольку произведенное в них должно потребляться и осваиваться людьми других категорий и профессий. Социальная сфера – это здравоохранение и образование, от детского сада до высшей школы, это – общение с культурой, от посещения театра до научных клубов, это – продолжение человеческого рода, от появления детей до ухода из жизни старшего поколения.

Если бы люди были совершенно одинаковыми по условиям своей жизни и уровню развития, то замена выбывших из общественной системы решалась бы весьма просто. Недаром сегодня стали много писать о модульном человеке как массовом продукте современного западного общества. Модульный человек обладает набором готовых свойств, и он может быть легко встроен в любую организацию массового распространения.

Но, как известно, реально живущие люди занимают в обществе самое разное положение по отношению друг к другу. Поэтому необходимо выяснить, каков реальный механизм воспроизводства человека в обществе в его всеобщих характеристиках. Три аспекта здесь представляются особенно важными: классовый, половозрастной и семейный.

О классовом аспекте анализа социальной сферы в отечественной литературе последних лет почти перестали писать. Однако в той мере, в какой собственность, получение на ее основе дохода будут определять социальное положение собственника в обществе, остается в силе анализ классового расслоения общества и все вытекающие из него последствия.

Можно с полной уверенностью сказать, что отношения собственности, которые складываются между людьми в обществе по поводу средств производства и произведенных ими материальных благ, определяют способы распределения общественного богатства между людьми и особенности индивидуального потребления.

В древних и средневековых обществах основу социального расслоения составляли касты и сословия, то есть официально закрепленные в той или иной форме привилегии для одних больших групп людей (дворянство) и ограничения для других групп (крестьянство). Крестьянин не мог стать дворянином, а человек из касты "неприкасаемых" не мог стать полноправным общинником в индийской деревне.

В обществе классического капитализма отчетливо выявилась экономическая основа деления общества на классы – буржуазию, то есть собственников, и пролетариев, не имеющих никакой собственности, кроме собственных рабочих рук. Разительный контраст в социальном положении между ними породил многочисленные революционные выступления пролетариата, вплоть до идеи диктатуры пролетариата. Впоследствии государство в капиталистических странах стало принимать действенные меры по перераспределению накопленных обществом богатств. В современном обществе наряду с собственностью начинают играть огромную роль знания.

## This document was created by Unregistered Version of Word to PDF Converter

Во всех странах и на всех этапах развития общества главной проблемой всегда являлось существование социального неравенства между людьми. Сложилось два альтернативных подхода к решению этой проблемы:

предоставление каждому человеку равных возможностей для устройства своей жизни; успех или неудача является его личным делом, а не делом государственных организаций;

предоставление государством каждому человеку определенного набора благ для создания ему более или менее достойной жизни в обществе, а остальное зависит от личных усилий, часто не поощряемых государством.

Практика показала, что оба эти подхода в своих крайних проявлениях не приносят обществу пользу, вызывая, с одной стороны, чрезмерное его расслоение на богатых и бедных, а с другой – сильные уравнивательные тенденции. Коллизия – личная свобода или социальное равенство – не имеет единого решения. В сегодняшних условиях речь должна идти о справедливом социальном неравенстве, когда все социальные слои, имеющие разное отношение к собственности, к накопленному обществом богатству, в основном согласны с тем, как распределяются между людьми эти богатства, как осуществляется доступ к ним со стороны различных социальных слоев и групп общества.

Но не только отношения собственности определяют особенности воспроизводства человека в обществе. Второй существенный аспект анализа социальной сферы жизнедеятельности людей – это половозрастное деление общества. Дети, молодежь, люди зрелого возраста, пожилые и глубокие старики-пенсионеры по-разному включены в общественную жизнь. Одни еще несамостоятельны, другие – уже несамостоятельны. Потребности и интересы у этих возрастных групп разные, как и способы их удовлетворения. В этой связи возникают различные проблемы взаимоотношений между поколениями, и одна из граней этих проблем – социальная. Эгоистические устремления части молодежи к обладанию такими материальными благами, которые мало связаны с ее реальным вкладом в рост общественного богатства, вызывают негативную реакцию со стороны взрослых поколений.

Особое место занимает проблема социального равенства мужчины и женщины в обществе. Массовое вовлечение женщин в трудовую деятельность наравне с мужчинами оборачивается для общества огромными потерями прежде всего в ослаблении семейного уклада жизни. Двойная нагрузка на женщину – на работе и дома – приводит к сокращению рождаемости, к отсутствию должного контроля со стороны родителей за поведением детей и т.д.

Третий важнейший аспект анализа социальной сферы жизнедеятельности общества – семья как малая социальная группа. Она занимает особое место в социальной структуре общества. Здесь складываются биосоциальные отношения между мужем и женой, связанные с продолжением человеческого рода. Размеры семьи и внутрисемейные отношения существенно зависят от материальных условий жизни. Крестьянская семья являлась фактически трудовой ячейкой в сельской общине. Современная городская семья, как правило, лишена трудовых функций. Семейная жизнь, быт – это место, где человек восстанавливает свои силы к труду, к творчеству. Впрочем, новейшие тенденции в развитии производства, особенно научной, информационной деятельности, вызывают появление различных форм трудовой занятости членов семьи на дому. Сегодня можно работать на фирму, не выходя из дома. Для этого достаточно иметь

компьютер. Это – новое явление в семейной жизни, и оно получает неоднозначную оценку.

Анализ социальной сферы раскрывает механизм обусловленности социального положения человека в обществе, характер приобщения его к накопленному обществом богатству и соответственно особенности воспроизводства человеком своих жизненных способностей к труду, воспроизводства новых поколений.

Социальные слои и группы людей по мере осознания своего положения в обществе стремятся изменить его, особенно если считают себя обойденными, а сложившуюся ситуацию – несправедливой. Механизмы ее изменения располагаются в сфере управления общественными процессами.

#### Сфера управления общественными процессами

Сфера управления обществом как активно функционирующей и развивающейся системой является еще одной всеобщей сферой жизнедеятельности людей. Причем здесь имеется в виду не только согласование различных форм человеческой деятельности, многообразие общественных процессов, но и управление взаимодействием всего общества с окружающей его внешней средой.

Из каких элементов состоит целостный процесс управления системой? Прежде всего – власть как субъект управления. Власть принимает решения, связанные с постановкой конкретных задач и целей для всего общества. Эти решения принимаются некоторой группой лиц от имени общества или уполномоченных самим обществом. Они обязательны к исполнению, для чего у власти есть необходимые средства. Принятые решения затем переводятся на язык конкретных практических действий.

Управление предполагает, что люди, занятые различными видами деятельности (объекты управления), в основном объединены в организации, так что можно говорить об управлении организованной деятельностью. Управление невозможно без наличия обратной связи, то есть получения информации о том, как реально протекает управленческий процесс и каковы при этом фактические результаты. Наконец, в обществе должен существовать механизм оценки полученных результатов, чтобы можно было внести изменения в ранее принятые властью решения.

Центральным звеном всей системы управления общественными процессами и человеческой деятельностью выступает субъект управления – власть. За исключением первобытного общества на всех последующих ступенях развития общества субъектом управления является государство, государственная власть. Обычно понятие государства употребляется в двух смыслах. Государство есть отдельный социальный организм. От другого социального организма его отделяет государственная граница. Но

поскольку главное в государстве – это власть, то под ним подразумевают также устройство властных структур в стране или форму государственного устройства. В литературе существуют различные классификации этих форм. Еще древние мыслители выделяли четыре формы государственного устройства – демократию, охлократию, тиранию, аристократию.

В настоящее время наибольшее значение имеет деление государств на республику, монархию (абсолютную или конституционную), тиранию и деспотию. С точки зрения идеологии можно разделять государства на теократические и идеократические.

Государство как социальный организм и как власть исторически появляется на стадии разложения первобытного общества и становления раннеклассового общества. С этой поры в обществе в той или иной мере начинает существовать политика, политическая жизнь.

Политика связана с борьбой в обществе различных групп и слоев населения, имеющих разные интересы, за реальное участие в выработке и принятии государственных, властных решений, или, по крайней мере, за влияние на содержание этих решений.

Однако вплоть до начала Нового времени (XVII век) и появления раннекапиталистического общества только в отдельные периоды истории наблюдалась сколько-нибудь развитая политическая жизнь (Древние Греция и Рим). В восточных империях деспотического типа политическая борьба сводилась к заговорам, тайным интригам, убийствам и переворотам.

Полноценная политическая система западноевропейских стран складывалась на протяжении столетий в ходе отделения общества как свободной деятельности людей от государства. Другими словами – в результате становления демократического правового государства и гражданского общества.

Следствием такого отделения и явилось возникновение и устойчивое существование различных организаций – политических партий, союзов, движений, которые выступают основным звеном связи между государственными органами власти и основной массой населения.

Многие ученые правомерно утверждают, что в идеале демократическое государство есть государство, основанное на общественном мнении. Общественное мнение есть отношение массового сознания к тому или иному социально значимому событию на какой-то момент времени. Оно и выступает практическим звеном в той самой обратной связи между объектом управления – народом и властью, народом, который и оценивает полученные в обществе результаты, степень их отклонения от первоначально поставленных целей.

Нынешние даже самые продвинутые в демократическом отношении государства Западной Европы и США далеки от идеала. Но тем не менее в их структуре управления обществом общественное мнение играет далеко не последнюю роль.

В государствах, далеких от демократических принципов управления и власти, обратная связь от объекта управления к субъекту управления, то есть от народа к власти, бывает весьма затрудненной, а порою вообще может отсутствовать.

Ведь проблема обратной связи состоит в том, что информация о процессах, реально происходящих в толще народа, должна идти по другим каналам связи, чем властные распоряжения, идущие сверху вниз, от высших органов власти до рядового исполнителя. Если в обществе отсутствует сколько-нибудь свободное выражение мнения, отсутствует общественная мысль в форме публицистики, литературной критики, открытых выступлений интеллигенции, то власть фактически оказывается без достоверной информации о результатах своей деятельности. Это обстоятельство приводит к резкому снижению эффективности управления, особенно в условиях, когда государство стремится направить по пути ускоренного развития. В конечном итоге власти теряют контроль за происходящими процессами в обществе и наступает управленческая катастрофа, вызывающая огромные революционные потрясения.

В демократически устроенном обществе вмешательство государственной власти в ход экономических и других процессов строго ограничивается правовыми законами, которые принимает парламент или другой законодательный орган власти.

В связи с усложнением современного общества, ростом численности населения, разнообразных форм объединения людей и отношений между ними во всем мире наблюдается рост самоуправленческих тенденций. Самоуправление, то есть управление со стороны организаций, выведенное за рамки государственной административной власти, давно уже является нормой во многих странах мира, особенно в малых городах, в сельской местности, в производственных и научных организациях, в творческих объединениях.

Масштабы участия государственной власти в различных сферах общественной жизни зависят от конкретных обстоятельств и, разумеется, от состояния и особенностей этой сферы. Государство может по-разному воздействовать на производителей (от налоговых льгот до прямого вмешательства) с целью склонить их к выпуску современной и конкурентоспособной продукции. Государство, как правило, крайне заинтересовано в развитии перспективных направлений в науке.

Политическая жизнь в современном обществе приобрела широкие масштабы и разнообразные формы. Самые различные партии и политические организации пытаются уловить настроение тех или иных слоев населения, завоевать к себе доверие, стать их представителями прежде всего в законодательных органах власти. Государственная власть тоже пытается повлиять на поведение и настроение населения, на общественное мнение.

Общественное мнение оказывается на пересечении государственных и партийно-политических интересов и целей. Решающую роль здесь призваны играть средства массовой информации. От них в первую очередь зависит, смогут ли народ и власть договориться или, точнее, постоянно корректировать ближайшие и более отдаленные цели развития общества. Корректировать так, чтобы общество эффективно управлялось и постоянно добивалось роста качества и уровня жизни людей. Чтобы выполнить эту роль, средства массовой информации должны быть независимыми. К сожалению, сегодня их деятельность во всех странах оценивается скорее негативно, чем позитивно.

Современная цивилизация вступила в последние десятилетия в новый этап своего развития, получивший название информационного общества. Но появление компьютерной техники в массовых масштабах, возникновение локальных и мировых сетей, космических средств связи и т.д.

демонстрируют формирование новой материально-технологической фазы общества, на которой могут возникнуть различные новые социальные организмы. В ходе становления информационного общества сталкиваются и борются две тенденции в использовании информационной техники и информационных возможностей для более эффективного управления обществом.

С одной стороны, многое делается для того, чтобы современное западное общество превращалось не просто в массовое общество, а в общество массового информационного манипулирования человеческим сознанием. Основная задача здесь - добиться жесткого программирования выбора, который должен делать человек в конкретных ситуациях. Потребительский выбор, идет ли речь о политике или поп-звезде, о вещах или идеях, оказывается единственным творческим актом свободы человека. Люди в обществе массовой манипуляции все больше перестают жить в подлинной истории, быть ее участниками и вершителями. Они начинают жить в выдуманном, иллюзорном мире, который тщательно планируется и создается средствами массовой информации, особенно телевидением. Если же событие, политик, идея оказались незамеченными телевидением, они как бы и не существуют в реальной действительности. Массовому сознанию они остаются неизвестными.

Другая тенденция, также пробивающая себе дорогу в современном мире, представлена в виде первых ростков возникающего коммуникативного общества, то есть общества, основанного на различных формах свободного общения людей между собой. Одним из создателей теоретической модели коммуникативного общества стал немецкий ученый Ю. Хабермас. Он полагает, что между властью, государственно-политическими структурами и частной сферой гражданской жизни (предпринимательством, семейной жизнью и т.д.) должны располагаться автономные, самостоятельные объединения граждан. Цель деятельности этих объединений - достижение взаимопонимания и согласия между различными социальными слоями в обществе. Средством их достижения выступает непрерывный диалог, непрерывное общение людей, взаимный обмен информацией, аргументами в пользу своей точки зрения, выслушивание иных мнений. Причем все стороны, участвующие в диалоге, исходят из намерения достигнуть согласия.

Эта концепция перекликается в своих выводах со взглядами ряда религиозных философов (Н. А. Бердяев, М. Бубер, Ж. Маритен и др.), которые также стремились к соединению принципа личности как высшей ценности с принципом братской общности людей веры. Борьба двух указанных тенденций пронизывает все сферы и стороны общественной жизни на Западе.

Что касается современной России, то системный кризис, разразившийся в ней в 90-е годы, ставит под сомнение возможность достижения сколько-нибудь эффективного управления общественными процессами в ближайшем будущем. Пока же российское общество находится в сильно деструктурированном состоянии брожения, столкновения разнородных фрагментов и осколков общественной жизни, принадлежащих к разным временам и эпохам.



## 2. Общественный прогресс: цивилизации и формации

- Возникновение теории общественного прогресса
- Теории локальных цивилизаций
- Теория общественно-экономических формаций

### Возникновение теории общественного прогресса

В отличие от примитивного общества, где крайне медленные изменения растягиваются на многие поколения, уже в древних цивилизациях общественные изменения и развитие начинают осознаваться людьми и фиксируются в общественном сознании; одновременно возникают попытки теоретического объяснения их причин и стремление предвосхитить их характер и направление. Поскольку наиболее явно и быстро такие изменения происходят в политической жизни - периодический расцвет и упадок великих империй, преобразование внутреннего строя различных государств, порабощение одних народов другими, - постольку первые концепции общественного развития в древности стремятся дать объяснения именно политическим изменениям, которым придается характер цикличности. Так, уже Платон и Аристотель создали первые циклические теории развития общества, в которых пытались объяснить смену правления в древнегреческих городах-государствах от деспотизма к аристократии, олигархии, демократии, анархии, тирании. По мере развития общества циклический характер общественных изменений распространился и на другие сферы его жизни.

Всемирная история воспринималась как история расцвета, величия и гибели великих империй, сменявших друг друга на протяжении долгих столетий. Типичным примером подобного истолкования истории может служить трактат французского просветителя начала XVIII века Ш. Л. Монтескье "Размышления о причинах величия и падения римлян" (1734). Поучительно, что именно в начале XVIII века итальянский философ Джованни Баттиста Вико (1668-1744) в своей книге "Основания новой науки [об общей природе наций]" (1725) изложил не утратившую интереса всеобщую теорию исторического круговорота, состоящего из трех эпох с соответствующими циклами - божественной, героической и человеческой, сменяющих друг друга в процессе всеобщего кризиса. И даже мощный взлет и расцвет культуры в Западной Европе в XV-XVII веках воспринимался современниками как эпоха Возрождения лучших достижений периода античности.

Потребовалось еще два-три столетия, чтобы наиболее проницательные умы эпохи Просвещения к концу XVIII века (Тюрго и Кондорсе во Франции, Пристли и Гиббон в Англии, Гердер в Германии и другие) пришли к убеждению, что новая эпоха в общественном развитии Европы далеко превзошла античность и является дальнейшей ступенью общественного развития. Так появились первые теории общественного прогресса во всемирной истории, подорвавшие представления о ее цикличности и утвердившие идею поступательного развития человечества. Наиболее ярко это убеждение в универсальном характере общественного прогресса было

изложено в книге Ж. А. Кондорсе "Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума" (1795). В своей книге, которую он писал, скрываясь от смертного приговора, Кондорсе оптимистически рассуждал о будущем человечества, ставил своей целью "показать путем рассуждения и фактами, что не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию действительно безгранична, что успехи в этом совершенствовании отныне независимы от какой бы то ни было силы, желающей его остановить... Без сомнения, прогресс может быть более или менее быстрым, но никогда развитие не пойдет вспять..." [1].

1 Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 5-6.

На протяжении XIX века теория общественного прогресса, непрерывного поступательного развития человечества, несмотря на отдельные скептические замечания, явно возобладала над циклическими и упадочническими концепциями. Она стала ведущей как в академических трудах, так и в общественном мнении.

При этом она принимала разные формы и выступала отнюдь не как отвлеченная теоретическая концепция, а была тесно связана с идейной борьбой в обществе, с социально-экономическими и политическими прогнозами будущего человечества.

#### Теории локальных цивилизаций

Многие историки и философы стали искать объяснения своеобразного развития не только отдельных стран и регионов земного шара, но и истории человечества в целом. Так в XIX веке зародились и получили широкое распространение идеи цивилизационного пути развития общества, вылившиеся в концепцию многообразия цивилизаций. Одним из первых мыслителей, разработавших концепцию всемирной истории как совокупности самостоятельных и специфичных цивилизаций, которые он называл культурно-историческими типами человечества, был русский естествоиспытатель и историк Н. Я. Данилевский (1822-1885). В своей книге "Россия и Европа" (1871), стараясь выявить различия между цивилизациями, которые он рассматривал как своеобразные, несовпадающие культурно-исторические типы человечества, он хронологически выделял следующие сосуществовавшие во времени, а также сменявшие друг друга типы организации социальных образований: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассиро-вавилонский, 4) халдейский, 5) индийский, 6) иранский, 7) еврейский, 8) греческий, 9) римский, 10) новосемитический, или арабийский, 11) романо-германский, или европейский, к которым добавлял две цивилизации доколумбовой Америки, разрушенные испанцами. Ныне, считал он, на всемирно-историческую арену приходит русско-славянский культурный тип, призванный благодаря своей вселенской миссии

воссоединить человечество. Книга Н. Я. Данилевского стала манифестом позднего славянофильства и вызвала в конце XIX века широкую и острую полемику среди таких видных представителей общественной мысли России, как В. С. Соловьев, Н. Н. Страхов, Ф. И. Тютчев, К. Н. Бестужев-Рюмин и другие.

Многие идеи Данилевского в начале XX века воспринял немецкий историк и философ Освальд Шпенглер (1880-1936), автор двухтомной работы "Закат Европы".

"Закат Европы" (в буквальном переводе "Закат стран Запада", в 2-х томах, 1918-1922) принес Шпенглеру всемирную известность, ибо был издан непосредственно после Первой мировой войны, повергшей Европу в руины и вызвавшей рост двух новых "заокеанских" держав - США и Японии. За несколько лет вышло 32 издания книги на основных мировых языках (в том числе два в России; к сожалению, тогда был опубликован перевод только первого тома - в 1922 году в Москве и в 1923 году в Петрограде). Книга вызвала многочисленные, в основном восхищенные отклики выдающихся мыслителей по обе стороны Атлантики.

В своих суждениях об истории человечества, в противопоставлении друг другу разных цивилизаций Шпенглер был несравненно более категоричен, чем Данилевский. Это во многом объясняется тем, что "Закат Европы" был написан в период беспрецедентных политических, экономических и социальных потрясений, которыми сопровождалась мировая война, крах трех великих империй и революционных преобразований в России. В своей книге Шпенглер выделял 8 высших культур, перечисление которых в основном совпадает с культурно-историческими типами Данилевского (египетская, индийская, вавилонская, китайская, греко-римская, византийско-арабская, западноевропейская, майя), а также предвосхищал расцвет русской культуры. Он проводил различие между культурой и цивилизацией, усматривая в последней лишь упадок, последнюю фазу развития культуры накануне ее гибели, когда творчество сменяется имитацией нововведений, их измельчением.

Интерпретация Шпенглером как всемирной истории, так и истории отдельных составляющих ее культур-цивилизаций носит фаталистический характер. Даже отдельные сосуществующие во времени или сменяющие друг друга культуры герметически изолированы друг от друга, ибо в их основании лежат различные, чуждые друг другу представления о мире, красоте, призвании человека и т.д. Их развитие predetermined не рациональной причинностью, а судьбой. Каждой культуре отведен определенный лимит времени от зарождения до упадка - примерно тысяча лет. Даже формальное сходство в архитектурном стиле и иных внешних воплощениях разных культур не отрицает их содержательной противоположности, как, например, между античной магией и современной наукой. Западная культура покоится на "фаустовском", научно-познавательном отношении к миру и исчерпывает себя, убеждаясь в бессилии науки по отношению к природе.

Концепция Шпенглера, как и концепция Данилевского, привлекает к себе внимание ученых тем, что выделяет многообразие в истории человечества, обращает внимание на роль духовных традиций в формировании общества, на активную роль, нередко и первичную, сознания, обычаев и нравов в исторических событиях.

Дальнейшее развитие теория цивилизаций получила в творчестве английского историка А. Дж. Тойнби (1889-1975). По крайней мере с

середины XX века его работы оказывали значительное влияние не только на академические круги, но и на общественное и политическое сознание стран Запада и "третьего мира".

В процессе разработки концепции цивилизаций теоретические взгляды Тойнби претерпели значительную эволюцию и в некоторых положениях даже своего рода метаморфозу. Это объясняется двумя обстоятельствами: с одной стороны, сама эта концепция была изложена им в двенадцатитомном труде "Исследование истории", который публиковался на протяжении почти трех десятилетий - с 1934 по 1961 год, а затем вплоть до самой смерти автор во многих книгах постоянно возвращался к этой теме; разумеется, на протяжении почти всей своей творческой жизни Тойнби непрерывно обогащал свою теорию новыми положениями. С другой стороны, само время жизни Тойнби совпало с грандиозными политическими и социальными преобразованиями в истории человечества - Второй мировой войной и "холодной войной", освобождением большинства народов от колониальной зависимости, возникновением глобальных проблем, то есть с событиями, требовавшими глубокого постижения и переосмысления всей предшествовавшей истории. И именно эта эволюция взглядов английского историка придает особую ценность его концепции цивилизаций.

В первых томах своего исследования Тойнби придерживался таких представлений о цивилизациях, которые во многом были сходны с концепцией Шпенглера: он подчеркивал разрозненность цивилизаций, их независимость друг от друга, не позволяющую объединить их уникальную историю во всеобщую историю человечества. Тем самым им отрицался общественный прогресс как поступательное развитие человечества. Каждая цивилизация существовала отведенный ей историей срок, хотя и не столь predetermined, какой отводил своим культурам Шпенглер. Движущей силой развития цивилизаций была диалектика вызова - ответа. Пока творческое меньшинство, управляющее развитием цивилизации, ее элита, было способно давать удовлетворительные ответы на внутренние и внешние угрозы ее самобытному росту, цивилизация укреплялась и процветала. Но стоило элите по каким-либо причинам оказаться бессильной перед очередным вызовом, как происходил непоправимый надлом: творческое меньшинство превращалось в господствующее меньшинство, ведомая им основная масса населения трансформировалась во "внутренний пролетариат", который своими силами или же в союзе с "внешним пролетариатом" (варварами) ввергал цивилизацию в упадок и гибель. Цивилизация при этом не исчезала бесследно; сопротивляясь упадку, она порождала "универсальное государство" и "универсальную церковь". Первое исчезало с гибелью цивилизации, тогда как вторая становилась своеобразной "куколкой"-наследницей, способствующей появлению новой цивилизации. Первоначально, в первых десяти томах, Тойнби выделял девятнадцать самостоятельных цивилизаций с двумя ответвлениями: египетская, андская, китайская, минойская, шумерская, майя, индская, хеттская, сирийская, эллинистическая, западная, православная, дальневосточная, иранская, арабская, индуистская, вавилонская, юкатанская, мексиканская; к дальневосточной примыкало ее ответвление в Японии, а к православной - ответвление в России. Кроме того, упоминалось несколько задержанных в своем развитии цивилизаций и несколько abortивных.

Среди этих цивилизаций выделялись как "родственные", связанные друг с другом "куколкой - универсальной церковью", так и полностью изолированные. Но даже "родственные" цивилизации отличались друг от друга системами господствующих в них социальных и моральных ценностей, преобладающими обычаями и нравами. Хотя цивилизации, согласно Тойнби,

являются несовместимыми и исторически не воспринимают друг друга в качестве предшественников и последователей, тем не менее их связывают одинаковые вехи развития и ключевые события, благодаря чему на основании уже свершивших свой цикл развития цивилизаций можно предвосхищать еще предстоящие события в существующих цивилизациях: скажем, предстоящий надлом, "смутное время", становление "универсального государства" и даже исход борьбы между изначальным центром и периферией и т.п.

Впоследствии Тойнби постепенно отходит от изложенной выше схемы. Прежде всего, многие цивилизации предстали как воспринявшие во все большей мере наследие своих предшественниц. В XII томе своего исследования, символично озаглавленном "Переосмысление" (1961), он развивает идею последовательных цивилизаций первого, второго и третьего поколений, воспринявших (главным образом благодаря "универсальной церкви") многие социальные и духовные ценности своих предшественниц: например, Запад воспринял наследие эллинизма, а последний - духовные ценности минойской (крито-микенской) цивилизации. История Китая и Индии избавляется от излишнего дробления на две-три цивилизации. Таким образом, из первоначальных 21 цивилизации остается 15, не считая побочных. Основной своей ошибкой Тойнби считает то, что первоначально в своих историко-философских построениях он исходил лишь из одной эллинистической модели и распространял ее закономерности на остальные, а уже затем положил в основу своей теории три модели: эллинистическую, китайскую и израильскую.

Всемирная история стала приобретать в концепции Тойнби общечеловеческий характер: циклы последовательных поколений цивилизаций представляли в виде вращающихся колес, продвигающих человечество ко все более глубокому религиозному постижению своего призвания: от первых мифологических представлений к языческим религиям, а затем к синкретическим религиям (христианству, исламу, буддизму и иудаизму). В современную эпоху, по Тойнби, назрела необходимость дальнейшего экуменического религиозного и нравственного единства человечества в солидарном для всех религий (включая коммунизм, рассматривавшийся им также как одна из мировых религий) и спасительном в условиях экологического кризиса пантеизме.

Таким образом, теория цивилизаций в поздних работах Тойнби и его многочисленных последователей постепенно тяготела к универсальному объяснению всеобщей истории, к сближению, а в перспективе (несмотря на дискретность, вносимую развитием отдельных цивилизаций) - к духовному и материальному единству человечества.

#### Теория общественно-экономических формаций

Из теорий социального развития середины XIX - конца XX века наиболее обстоятельно была разработана марксистская концепция общественного прогресса как последовательной смены формаций. Над разработкой и

согласованием ее отдельных фрагментов трудились несколько поколений марксистов, стремившихся, с одной стороны, устранить ее внутренние противоречия, а с другой - дополнить ее, обогатив новейшими открытиями. В связи с этим среди самих марксистов происходили острые дискуссии по самым различным темам - достаточно назвать хотя бы тему "азиатского способа производства", "развитого социалистического общества" и т.п.

Хотя Маркс и Энгельс стремились обосновать свою концепцию общественно-экономических формаций многочисленными ссылками на исторические источники, хронологические таблицы и фактический материал, почерпнутый из разных эпох, она тем не менее в основном покоилась на отвлеченных, умозрительных представлениях, усвоенных ими у своих предшественников и современников - Сен-Симона, Гегеля, Л. Г. Моргана и многих других. Иначе говоря, концепция формаций представляет собой не эмпирическое обобщение человеческой истории, а творческое критическое обобщение различных теорий и взглядов на всемирную историю, своего рода логику истории. Но, как известно, даже "объективная" логика не совпадает с конкретной действительностью: между логическим и историческим всегда существуют более или менее существенные несовпадения.

Взгляды Маркса и Энгельса на "объективную" логику истории в связи с представлениями об общественно-экономических формациях претерпевали уточнения и некоторые изменения. Так, первоначально они склонялись к логике Сен-Симона, отождествляя рабство и древний мир, крепостничество и средневековье, свободный (наемный) труд и Новое время. Затем восприняли логику членения всемирной истории у Гегеля (с известными видоизменениями): Древний Восток (никто не свободен), античность (некоторые свободны) и германский мир (все свободны). Древний Восток превратился в азиатский способ производства, античный мир - в рабовладельческое общество, германский же мир был расчленен на крепостничество и капитализм.

Наконец, ко времени написания Энгельсом "Анти-Дюринга" и "Происхождения семьи, частной собственности и государства" "объективная логика истории" обрела свой заверченный вид, образовав членение всемирной истории на пять общественно-экономических формаций, выделенных из двух социальных триад. Первая, "большая" триада включает в себя первобытно-общинный (коллективистский) строй без частной собственности, его антитезу - классово-антагонистический, частнособственнический строй и их синтез в бесклассовом неантагонистическом строе всеобщего благосостояния, или коммунизме. Эта большая "триада" включает в себя малую "триаду" антагонистического строя: рабовладельческое общество, феодализм, или крепостническое общество, и, наконец, капитализм, или "наемное рабство". Таким образом, из "объективной" диалектической логики последовательно вытекает периодизация всемирной истории на пять формаций: первобытный коммунизм (родовое общество), рабовладельческое общество, феодализм, капитализм и коммунизм, включающий в себя как начальную фазу социализма, а иногда и отождествляемый с ним. Такая периодизация общественного прогресса в основном покоилась на европоцентристской его интерпретации, с некоторыми оговорками распространяемой на остальной мир, а также на провиденциальном его характере, устремленном к коммунизму.

Последовательную смену общественно-экономических формаций Маркс и Энгельс рассматривали как "естественно-исторический процесс", независимый от сознания и намерений людей, косвенно уподобляя его тем

самым объективным законам природы. Об этом свидетельствует уже сам термин "формация", введенный в конце XVIII века Т. Фукселем и широко использовавшийся минералогами, палеонтологами и геологами (в том числе Ч. Лайелом) для обозначения исторических напластований осадочных пород с целью определения их возраста.

За столетие, прошедшее после жизни Маркса и Энгельса, наши знания о всемирной истории человечества неизмеримо расширились и умножились: они углубились с 3 до 8-10 тысячелетий до нашей эры, включили в себя неолитическую революцию, а также распространились практически на все континенты. История человечества перестала вмещаться в представления о развитии общества как смене формаций. В качестве примера можно сослаться на историю средневекового Китая, где хорошо были знакомы с компасом и порохом, изобрели бумагу и примитивное книгопечатание, где в хождении были бумажные деньги (задолго до Западной Европы), где китайский адмирал Чен Хо в начале XV века совершил шесть плаваний в Индонезию, в Индию, в Африку и даже в Красное море, не уступавших по масштабам будущим путешествиям европейских мореплавателей (что, однако, так и не привело к появлению капитализма).

Таким образом, формационный путь развития человечества отнюдь не объясняет все сложные перипетии поступательного развития общества, что во многом связано с преувеличенным представлением о роли экономических отношений в жизни общества и умалением самостоятельной (далеко не всегда относительной) роли социальных обычаев и нравов, культуры в целом в деятельности людей.

Концепция формаций стала терять свою былую привлекательность как средство периодизации всемирной истории. Само понятие "формация" постепенно утрачивало свое объективное содержание, в частности из-за его произвольного применения к различным эпохам в истории "третьего мира". Все больше историков воспринимало понятие "формация" в смысле "идеального типа" М. Вебера.

Наконец, особенно со второй половины XX века к концепции формаций стали предъявлять следующие претензии. Из нее следовало, что социализм, идущий на смену капитализму, должен обладать более высокой производительностью труда, ростом благосостояния трудящихся и их более высоким уровнем жизни, расцветом демократии и самоуправления трудящихся, разумеется при сохранении планомерного развития экономики и централизованном управлении многими сферами общественной жизни. Однако проходили десятилетия после того, как была провозглашена победа социализма, а уровень экономического развития и благосостояния населения как в СССР, так и в других социалистических странах по-прежнему значительно отставал от достигнутого уровня в развитых капиталистических странах. Конечно, этому находили вполне убедительные объяснения: социалистическая революция победила, вопреки прогнозам, первоначально не в передовых, а в экономически более отсталых странах, социалистическим странам пришлось испытать тяжелейшие последствия Второй мировой войны, наконец, "холодная война" поглощает огромные экономические и человеческие ресурсы общества. Оспаривать эти объяснения было трудно, но тем не менее все более очевидным становилось парадоксальное положение: каким образом можно было быть страной с наиболее прогрессивным общественным строем, не будучи среди самых передовых экономических стран?

В 60-е годы марксистским руководством Социалистической единой партии Германии на обсуждение марксистских партий, в первую очередь КПСС, был

поставлен вопрос о придании социализму роли относительно самостоятельной общественно-экономической формации, которую нельзя рассматривать как простой переход к коммунизму. Она может существовать столько времени, сколько понадобится для ликвидации ее отставания от параметров коммунистического общества. Несмотря на первоначальные споры, эта точка зрения в основном была воспринята. Социализм, вместо того чтобы стремительно "перерасти в коммунизм", постепенно стал "развитым социалистическим обществом", затем вошел в самый начальный его "этап", одновременно приближаясь теоретически и удаляясь практически от коммунизма. И наконец, в середине 80-х годов стал очевидным как экономический, так и политический кризис социализма, а вместе с тем и кризис марксизма в целом.

Все сказанное не умаляет глубокого теоретического содержания концепции общественно-экономических формаций. Неверно было бы категорически противопоставлять цивилизационный путь развития человечества формационному, ибо оба эти подхода ко всемирной истории не столько отрицают, сколько дополняют друг друга. Концепция цивилизаций позволяет постигнуть историю крупных регионов земного шара и больших периодов в их специфическом многообразии, ускользающем при формационном анализе, а также избежать экономического детерминизма, выявить во многом определяющую роль культурных традиций, преемственности нравов и обычаев, особенности сознания людей в разные эпохи. В свою очередь формационный подход при правильном и осторожном его применении может пролить свет на социально-экономическую периодизацию в развитии отдельных народов и человечества в целом. Современная историческая наука и философия сейчас как раз находятся в поисках наиболее плодотворного сочетания обоих этих подходов с целью определения специфики современной цивилизации, ее исторического места во всемирной истории и наиболее многообещающего приобщения к достижениям складывающейся в нашу эпоху планетарной, общечеловеческой цивилизации.

### 3. Философия истории: проблема периодизации

- Ступени развития цивилизации
- Понятие постиндустриального общества
  
- Историческая эпоха и исторический процесс

Философия истории призвана отвечать не на праздные вопросы. Ее задача определить, является ли история человечества универсальной, единой в своих основах, либо расчлененной на несовместимые части, а также каковы объективные критерии и ступени поступательного развития общества, какие из них она уже прошла, а какие ей еще предстоит пройти.



## Ступени развития цивилизации

Для того чтобы история человечества предстала перед нами в своем единстве, целостности и многообразии, чрезвычайно важно правильно и обоснованно подойти к проблеме ее периодизации. При этом необходимо избегать, с одной стороны, смещения ступеней последовательного восхождения человеческого общества на очередной уровень технологического, социального и культурного развития той или иной цивилизации, с другой - абстрагирования от исторического состояния человечества в целом, достигнутого уровня развития всемирной истории. Тем самым мы избежим гегелевского деления народов на "исторические" и "неисторические", взгляда на общественный прогресс как на эстафету преемственности истории народов, а также отождествления периодов всемирной истории с какими-либо определенными уровнями развития цивилизации. Например, древности - с рабовладением, Нового времени - с капитализмом и т.п. Ибо эти периоды характеризуют одновременно и цивилизационный, и общечеловеческий масштабы времени.

В известных попытках периодизации преобладали трехчленные формулы: например, деление общества на древнюю историю, средние века, Новое время; на три царства, по Иоахиму Флорскому: царства Бога Отца, Бога Сына и Святого Духа; на неантагонистическое - антагонистическое - и снова неантагонистическое общества; доиндустриальное - индустриальное - и постиндустриальное общества и т.д. Такое членение само по себе не бессмысленно и заслуживает того, чтобы мы удержали некоторые из этих представлений, придав им рациональный смысл. Однако главное состоит в том, чтобы развести различные типы членения на присущие развитию отдельной цивилизации и относящиеся ко всемирной истории.

Остановимся сначала на вопросе о критерии периодизации развития общества. Что следует положить в основу периодизации? Уровень ли развития производительных сил, господствующее отношение собственности, соотношение закрепощенности и свободы человека в обществе, его преобладающую психологическую ориентацию? Очевидно, что все перечисленные параметры не могут быть одновременно положены в основу периодизации всемирной истории в целом, ибо на каждом этапе ее развития налицо присутствие большого разнообразия этих параметров, которые гораздо более определено подходят для характеристики уровня развития отдельных цивилизаций. Рассматривая эти критерии в их взаимозависимости, мы обнаружим определенную иерархию: что из них первично, а что производно.

Так, формы собственности и положение человека в обществе - не самодостаточный критерий, он зависит от технологического уровня развития, достигнутого конкретным обществом. Основные же, важнейшие технологические эпохи развития человечества, разделенные между собой технологическими революциями, выделяются вполне определенно:

- архаическая эпоха, когда повсеместно господствовали охота, рыболовство и собирательство, то есть так называемое непосредственное присвоение готовых продуктов, или "даров", природы;

- аграрная эпоха, последовавшая после неолитической революции в VII-III тысячелетиях до нашей эры, когда на смену охоте и собирательству пришли скотоводство и земледелие, что сразу же в

несколько раз увеличило численность населения, привело к накоплению продовольствия и созданию первых государств;

- индустриальная эпоха, возникшая в XVII-XVIII веках нашей эры в результате промышленной революции, то есть изобретения разнообразных машин, умножающих производительность человеческого труда, что сопровождалось новым ростом населения и началом массовой урбанизации;

- постиндустриальное общество, являющееся логическим продолжением индустриального общества, когда преобладающую роль в производстве начинают играть способности и возможности человеческого интеллекта. Новое многократное увеличение производительности человеческого труда создает изобилие материальных благ и порождает новые, прежде не существовавшие средства удовлетворения физических и культурных потребностей человека.

#### Понятие постиндустриального общества

За последние десятилетия, пожалуй, ни одна идея не была столь быстро воспринята общественной мыслью на Западе, как выраженная в понятии постиндустриального общества, введенном в научное употребление американским социологом Дэниелом Беллом. Для обозначения постиндустриального общества различные авторы предлагают и другие определения: "новое индустриальное общество" (Дж. Гэлбрейт), "технотронное общество" (З. Бжезинский), "информационное общество" (Е. Масуда) и т.д. Оценивая в 60-е годы появление понятия "постиндустриальное общество" как социологическую теорию, способную дать научное объяснение социальных изменений в нашу эпоху и позволяющую предвидеть будущее, известный французский политический деятель Ж. Ж. Серван-Шрейбер писал: "Мы должны запомнить это понятие. Именно оно обозначает горизонты. Оно воплощает в себе сумму коренных изменений, благодаря которым общество 2000 года в определенных частях индустриального мира окажется столь же мало похожим на то, какое мы сейчас знаем, как наше общество, быть может, в данный момент отличается от Египта и Нигерии" [1]. Энтони Винер, один из наиболее видных западных футурологов, охарактеризовал постиндустриальное общество как "общепринятую концепцию западной культуры, которая лежит в основе современной идеологии 2000 года" [2].

1 Servan-Schreiber J. J. Le defi americain. Paris, 1969. P. 64-65.

2 Wiener A. J The Prospect for Mankind and a Year 2000 Ideology (Paper). N. Y., 1972. P. 2-3.

В появлении концепции постиндустриального общества некоторые западные социологи усмотрели своего рода итог теоретических усилий выдающихся мыслителей прошлого и настоящего, пытавшихся постигнуть "смысл истории". Однако, на наш взгляд, в истории ее появления наибольший интерес вызывает не столько проблема преемственности идей сама по

себе, сколько момент соответствия этих идей "духу времени". Многозначительный факт: с момента появления этой концепции (конец 50-х годов) и по настоящее время в общественной мысли на Западе появилось свыше двадцати (!) понятий, начинающихся с приставки "пост-" ("после"), для обозначения коренных перемен, ожидающих человечество в будущем.

Согласно Беллу, смысл концепции постиндустриального общества может быть лучше понят, если указать на пять его исходных специфических измерений и компонентов:

- 1) сфера экономики: переход от производства товаров к производству услуг;
- 2) сфера занятости: преобладание класса профессиональных специалистов и техников;
- 3) осевой принцип: ведущая роль теоретического знания как источника нововведений и определения политики в обществе;
- 4) предстоящая ориентация: контроль над технологией и технологическими оценками деятельности;
- 5) процесс принятия решений: создание новой "интеллектуальной технологии" [3].

3 См.: Белл Даниел. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М., 1999. С. 18.

В этом перечне, несомненно, отражены некоторые существенные тенденции развития общества в нашу эпоху, связанные преимущественно с процессом превращения науки в непосредственную производительную силу: возрастание роли науки (в особенности теоретического знания) в производстве, превращение научного труда в одну из ведущих сфер человеческой деятельности; качественные изменения в отраслевой и профессиональной структуре общества; настоятельная необходимость в его научном управлении.

Далеко не все цивилизации в истории человечества прошли все вышеупомянутые стадии развития всемирной истории. Некоторые задержались на долгие тысячелетия на аграрной ступени. Другие - только вступили в стадию индустриального общества, в большинстве случаев под воздействием западной цивилизации. И лишь западная цивилизация на рубеже XX-XXI веков стремительно превращается в постиндустриальное общество.

Технологические перевороты, изменяющие до основания состояние общества, американский футуролог О. Тоффлер называет "последовательными волнами цивилизации". Для каждого из этих обновленных состояний общества характерно превращение прежде спорадических форм экономической деятельности в ведущие отрасли экономики, где создается основное богатство общества. Так произошло в древности и в средние века с появлением и расцветом ремесла, а в Новое время - с превращением изготовления орудий труда в индустриальное производство. Так же обстоит дело и в постиндустриальном обществе, где производство знания и информации становится ведущей сферой деятельности людей. Теперь именно здесь создается главное богатство общества.

В соответствии с последовательными экономическими изменениями происходят изменения и в социальной структуре общества. Если в

традиционном средневековом обществе центрами феодальной власти были феодальные замки и монастыри, а доминирующий слой олицетворяли feudals и церковные иерархи, то в индустриальном обществе на смену им постепенно приходят университеты, научно-исследовательские центры и корпорации, а привилегированным слоем становятся высококвалифицированные ученые-специалисты, носители научного знания, и меритократы-профессионалы.

Изменяется сама система материальных и нравственных ценностей. На смену теории трудовой стоимости А. Смита, упрощенной К. Марксом, приходит "информационная теория стоимости" (Е. Масуда) [1]. В производстве товаров и услуг резко уменьшается доля физического труда, а также перенос на них стоимости с орудий производства, и увеличивается роль интеллектуального труда, знаний, информации. Главным становится не физический износ и амортизация промышленного оборудования, а его моральный износ. Что касается знания, то оно не убывает в процессе производства и подвержено лишь "моральному износу" в связи с новыми открытиями и изобретениями.

1 Masuda E. The Information Society as Post-Industrial Society. Tokyo, 1980.

Если попытаться бросить ретроспективный взгляд на темпы смены "поколений" орудий труда и поколений людей в различные эпохи, то окажется, что ускорение технического прогресса характерно для всей истории человечества. В первобытном обществе (до аграрной революции в неолите) переход, например, от примитивного рубила к каменному топору или от простых каменных и деревянных метательных снарядов к праще, луку со стрелами и т.п. происходил на протяжении сотен поколений людей. На первых этапах аграрного общества технический прогресс значительно ускорился, но тем не менее переход от каменных и медных орудий труда к бронзовым, а затем железным охватил несколько десятков поколений людей.

Даже в средневековой Европе по мере перехода от сохи, с помощью которой лишь рыхлили почву, к легкому плугу, обитому железом, а затем к тяжелому плугу с отвалом, от медленной и неглубокой пахоты на волах к более быстрой обработке почвы на лошадях сменились многие поколения земледельцев. В ремесленном производстве из поколения в поколение передавались в наследство техническое оборудование, опыт и инструменты, без сколько-нибудь заметных усовершенствований. Лишь после промышленной революции темпы смены "поколений" техники возросли настолько, что стали сравнимыми со сменой демографических поколений. И все-таки даже в конце XIX - первой половине XX века средний срок "службы" многих машин и другого оборудования в целом превышал продолжительность трудовой активности работника.

Научно-технический прогресс XX века внес в этот непрерывный процесс обновления материально-вещественного и субъектно-личностного компонентов производительных сил общества беспрецедентное ускорение: вперые в истории человечества темпы смены поколений техники стали стремительно опережать темпы смены поколений работников. Теперь уже в течение жизни одного поколения людей, на протяжении активной трудовой деятельности человека (примерно 40 лет), в передовых отраслях производства происходит смена нескольких "поколений" техники, и этот процесс начинает охватывать экономическую жизнь в целом.

Процесс ускоренного и непрерывного обновления производства необратим, причем физический износ оборудования происходит медленнее, чем моральный, с быстрым старением овеществленного в нем знания. Конечно, термин "устаревание знания" употребляется в данном случае в метафорическом смысле, ибо знание, аккумулированное в науке, отнюдь не "разряжается", подобно аккумулятору по мере его использования. Выдающиеся научные открытия, как бы далеко ни отстояли они от нас во времени, будь то геометрия Евклида, гелиоцентрическая система Коперника, законы механики Галилея и Ньютона, периодическая система химических элементов Менделеева или теория относительности Эйнштейна и т.д., по-прежнему сохраняют свою научно-познавательную и практическую ценность. Речь идет о том, что вследствие стремительного увеличения объема научно-технической информации к концу определенного срока имеет место удвоение знаний по сравнению с тем, что было в его начале (в среднем за 15 лет и быстрее).

Что же касается "живого знания", то в условиях быстрой смены "поколений" машин и стремительного прироста знаний все более широким становится круг профессий и специальностей, представители которых отныне не могут в течение всего периода своей трудовой деятельности полагаться лишь на полученные когда-то общие и профессиональные знания.

В обозримом будущем высшее образование станет столь же распространенным и, возможно, обязательным, как сейчас среднее, а такие формы подготовки специалистов высокой квалификации, как аспирантура, ординатура и т.п., окажутся столь же массовыми, как ныне высшее образование. Однако для приведения профессиональной квалификации работников в соответствие с достигнутым техническим уровнем производства, уже сейчас нельзя уповать лишь на традиционные формы продления профессионального образования.

Аналогично тому, как постоянное обновление овеществленного знания находит свою наиболее адекватную форму воплощения в гибкой технологии, непрерывный процесс накопления нового "живого" знания возможен также с помощью гибких, динамичных систем образования. Подобные системы позволят работникам сохранять и постоянно повышать профессиональную компетентность на протяжении всего периода своей трудовой активности.

Таким образом, главным критерием поступательного развития общества в конечном счете является знание в двух его формах: овеществленного в орудиях и средствах производства и "живого", носителем которого являются сами люди, производители, то есть их навыки, опыт, профессиональное умение.

Этот критерий применим ко всем ступеням развития цивилизации и является универсальным во всемирной истории.

Одной из важнейших перемен по мере становления постиндустриального общества становится изменение роли собственности. Частная собственность, как ее понимали прежде, все больше утрачивает свое социальное значение. Так, физическое обладание расширяющимся кругом вещей превращается по большей части в средство доступа (в том числе и привилегированного) к общественной собственности. Автомобиль без совершенной системы автострад немногим отличается от музейного экспоната кареты. Персональные компьютеры без программного обеспечения, базы данных и Интернета - это всего лишь

быстродействующий калькулятор, сочлененный с усовершенствованной пишущей машинкой.

Физическое обладание предметами частной собственности в общественном сознании все больше превращается в привилегию, которая со временем может стать нетерпимой. В развитых капиталистических странах усилилась тенденция рассматривать разницу в зарплате, выходящую за рамки 1/5, как несправедливую. Если эта тенденция в конечном счете возобладает, то со временем постиндустриальное общество одновременно станет и посткапиталистическим.

### Историческая эпоха и исторический процесс

Итак, констатация перехода общества от низших ступеней развития к высшим в условиях дискретного и неравномерного развития отдельных цивилизаций не может быть положена в основу периодизации всемирной истории. Вместе с тем это не означает отказа от периодизации по некоторым существенным критериям, даже если они не носят универсального характера.

Деление всемирной истории на древний мир, средние века и Новое время, ставшее традиционным для исторической науки по крайней мере с XVIII века, по-прежнему сохраняется. Это членение имеет свои достоинства, однако его не следует связывать с преобладанием на земном шаре какой-либо определенной ступени развития цивилизации, так как каждый из этих больших периодов для человечества в целом сочетает в себе разные ступени в разных регионах. А наиболее передовые ступени в развитии цивилизации будут охватывать лишь ограниченные по территории ареалы. Поэтому для периодизации всемирной истории предпочтителен и более целесообразен такой подход, который выделяет наиболее характерные, типичные для относительно продолжительного времени особенности развития не отдельных цивилизаций, а по крайней мере нескольких. Конечно, в ряде случаев изменения в наиболее передовой цивилизации могут служить обозначением целой эпохи всемирной истории, если их последствия со временем окажут воздействие на человечество в целом.

Историческая эпоха - своеобразная веха или рубеж в историческом процессе, воплощающая в себе важные, переломные в его ходе события, определяющие последующее развитие общества. Это понятие было введено в употребление французскими просветителями и первоначально использовалось для обозначения последовательных ступеней социального прогресса. Так, Ж. А. Кондорсе выделял десять следующих друг за другом эпох в истории человечества: от первой - соединений людей в племена до девятой - Французской республики и предстоящей десятой эпохи грядущего расцвета человеческого разума. Однако в XIX и XX веках возобладала иная трактовка понятия исторической эпохи. В отличие от философско-социологической периодизации общественного прогресса (стадий интеллектуального прогресса О. Конта,

общественно-экономических формаций у марксистов, стадий экономического роста У. Росту или уровней технологического развития и т.п.) понятие исторической эпохи приобрело значение преимущественно конкретно-исторического, хронологически определенного отрезка всемирной истории. Это было вызвано тем, что отдельные регионы, страны и народы вследствие неравномерности общественного развития проходят одинаковые ступени социального прогресса в масштабе всемирной истории не одновременно, а в разное время. Вследствие подобной неравномерности в один и тот же хронологический период могли существовать и взаимодействовать страны и народы, находившиеся на разных уровнях экономического, социального и культурного развития. Поэтому в хронологии всемирной истории и было принято выделение отдельных эпох, более кратковременных по сравнению с ее членением на древний мир, средние века и Новое время, но более длительных, чем исторический период.

Исторические эпохи насыщены важными событиями всемирного значения, представляют собой переломные этапы в поступательном развитии, как правило, человечества в целом; они могут быть отделены друг от друга более или менее продолжительными периодами стационарного состояния, застоя или даже попятного движения, могут непосредственно примыкать друг к другу и даже накладываться друг на друга.

Яркими примерами исторических эпох являются неолитическая революция в VII-IV тысячелетиях до н.э., приведшая к переходу человечества к земледелию и скотоводству и образованию первых цивилизаций; эпоха эллинизма, которая трансформировала социально-политические и культурные основания важнейших регионов Европы, Азии и Африки; Великое переселение народов в начале новой эры, охватившее эти же континенты и сопровождавшееся упадком и гибелью Западной Римской империи, династии Хань в Китае, парфянского и сасанидского царств на Ближнем Востоке; эпоха крестовых походов XI-XV веков; эпоха Возрождения, Реформации и религиозных войн в Европе в XV- XVII веках, заложивших основы протестантской этики и капиталистического предпринимательства; эпоха Великих географических открытий XV-XVIII веков, вовлекших во взаимодействие все континенты нашей планеты и положивших начало созданию европейских колониальных империй, просуществовавших почти пять веков; эпоха становления индустриального общества, демократических революций и национальной консолидации европейских государств конца XVIII - начала XX века; современная эпоха мировых войн, социальных потрясений, возникновения и распада тоталитарных систем, национально-освободительных движений, а также стремительного научно-технического прогресса.

В отличие от философско-социологической периодизации истории человечества, обычно придающей ей одномерный характер, ее восприятие как определенной последовательности своеобразных конкретно-исторических эпох носит многомерный характер, благодаря чему она предстает во всем многообразии и различии судеб отдельных стран и народов. Понятие исторической эпохи подвержено весьма различным идеологическим интерпретациям. Особенно наглядно это демонстрируется разнообразными определениями современной эпохи: это эпоха империализма, пролетарских революций и перехода от капитализма к социализму (марксисты); эпоха национально-освободительного движения и краха колониальной системы империализма (националисты); эпоха преимущественно научно-технической революции и ее последствий (технократы); информационная, компьютерная и т.д. эпоха (футурологи). Поэтому для обозначения каждой исторической эпохи важно ее

объективное, нередко комплексное определение с точки зрения значения данного переломного этапа всемирной истории для последующего социального прогресса человечества в целом.

Следует также сказать, что понятие "эпоха" часто употребляется и в более узком смысле для обозначения этапов в развитии отдельных сфер человеческой деятельности; например, техники (медный, бронзовый, железный век), культуры (в архитектуре – ренессанс, барокко, рококо, ампир, модерн, конструктивизм и т.д.); в художественной литературе – эпоха романтизма, сентиментализма, реализма, натурализма и др.). Однако в данном узком значении речь идет реально не об этих эпохах, а о различных стилях, школах, течениях.

Всматриваясь в будущее, некоторые западные социологи и футурологи стараются разглядеть контуры какого-то иного, "посткапиталистического" будущего общества, в которое в конечном счете воплотится общество постиндустриальное. В сущности, сама постановка проблемы социальной организации, которая должна прийти на смену капитализму, не нова. В любом случае, однако, в основе ее лежал социальный идеал справедливого общества. Различные мыслители вкладывали в него разный смысл, в том числе и утопический, что, например, подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс в отношении своих предшественников. В начале XX века ее пытались решить русские большевики. Они проводили в жизнь мобилизационную идею социализма, основанную на национализации всех средств производства, прямом продуктообмене и всеобъемлющем учете. В. И. Ленин считал, что материально-техническим образцом для социализма в России может служить государственно-монополистический капитализм, утвердившийся, в частности, во время Первой мировой войны в Германии.

Социализм, считал он, есть не что иное, как ближайший шаг вперед от государственно-капиталистической монополии. "Или иначе: социализм есть не что иное, как государственно-капиталистическая монополия, обращенная на пользу всего народа и постольку переставшая быть капиталистической монополией". Нельзя идти вперед, не идя к социализму, отмечал Ленин, "государственно-монополистический капитализм есть полнейшая материальная подготовка социализма, есть преддверие его, есть та ступенька исторической лестницы, между которой (ступенькой) и ступенькой, называемой социализмом, никаких промежуточных ступеней нет" [1].

1 Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 192, 193.

Такова была российская версия социализма, утвердившаяся в XX веке, хотя Ленин не абсолютизировал историческую близость государственно-монополистического капитализма социализму во всем.

На смену этой версии социализма, вполне возможно, придет иная, в том числе и та, которую условно можно было бы обозначить как "американскую". Смысл этой концепции изложен, в частности, в книгах известного американского социолога Р. Тиболда [1], опиравшегося в своих рассуждениях о будущем Америки на взгляды своего соотечественника Э. Беллами [2], социально-утопического писателя конца XIX века. Основная идея Тиболда заключалась в том, чтобы ввести в стране так называемый "отрицательный подоходный налог", то есть наряду с обычными налогами на доходы граждан ввести выплату государством разницы между реальным доходом, получаемым гражданами, и таким доходом, который обеспечивает достойную жизнь и благосостояние. Эта идея была воспринята целым рядом американских политических деятелей и



социологов, в том числе известным сенатором от штата Нью-Йорк Д. Мойнихэмом (кстати говоря, сотрудником Д. Белла).

- 1 Theobald R. An Alternative Future for America II. Chicago, 1968.
- 2 Беллами Эдуард (1850- 1898) - автор книг "Через сто лет", "Куда мы идем?", "Равенство".

В 70 - 80-е годы в отдельных штатах США проводились специальные исследования на тему о том, какое воздействие будет иметь введение "отрицательного подоходного налога" на стимулы к труду у малообеспеченных семей и как они распорядятся своим дополнительным доходом. Заключение социологов было противоречивым и не вполне благоприятным, так как реализация этой идеи, по их мнению, могла бы снизить стимулы к труду. И, кроме того, дополнительный доход этих семей мог бы тратиться не вполне рационально. Поэтому временно было решено сохранить для них и дополнительно ввести натуральные формы вспомоществования. Тем не менее сама идея не умерла, просто ее осуществление было отложено до лучших времен. Вполне вероятно, что в XXI веке в США, а также в ряде других экономически передовых стран принцип "отрицательного подоходного налога" сможет стать в той или иной форме одним из средств приближения к социальной справедливости.

Стремительность и масштабность перемен, происходящих в современном мире, заставляют ученых и политических деятелей задумываться над смыслом истории человечества. Есть ли у истории конечная цель? Каким может быть идеальное состояние общества и достижимо ли оно? Что таит для нас будущее? Еще недавно подобные вопросы рассматривались как метафизические. Теперь же над ними ломают голову и университетские профессора, и руководители государств, ибо рушится привычный порядок вещей, прежние стереотипы политического мышления и идеологические догмы оказываются несостоятельными.

Философия истории, как и сама история, - одна из наиболее полезных практически и вместе с тем опасных наук. Французский поэт и эссеист Поль Валери писал: "История - самый опасный продукт, вырабатываемый химией интеллекта. Свойства ее хорошо известны. Она вызывает мечты, опьяняет народы, растревляет их старые язвы, смущает их покой, ведет их к мании величия или преследования и делает нации горькими, спесивыми, невыносимыми и суетными".

Философия истории служит отнюдь не только отвлеченным предметом для обсуждения на университетских семинарах. Когда социализм был на подъеме и рушились колониальные державы, к теории цивилизаций прибегали, в частности, и для того, чтобы обосновать "историческое право" капитализма на существование в качестве "западной цивилизации". Теперь, после исчезновения СССР, окончания "холодной войны" и прекращения идеологической и политической конфронтации между великими державами, среди правящей в США элиты возобладало иное восприятие перспектив общественного развития. Широкое распространение получила философия истории, совпадающая с идеей нового американского порядка в мире. Партикулярные концепции своеобразных цивилизаций вытесняются универсалистскими концепциями единой либеральной цивилизации, которой в перспективе должны будут уподобиться все страны мира в ходе установления нового мирового порядка. Наиболее влиятельной среди них стала концепция "конца истории", который отождествляется ее автором американским футурологом Фрэнсисом Фукуямой с окончательным торжеством либерализма, рыночного хозяйства и демократического образа правления на нашей планете.

Надо иметь в виду, что само представление о смысле истории непосредственно связано с идеей ее завершения и логически выводится из нее. Так, для Гегеля смысл истории вытекал из воплощения абсолютной идеи в прусском абсолютистском государстве. Аналогичным образом для Ф. Фукуямы размышление о смысле истории заведомо предполагает ее завершение.

Концепция всемирной истории, изложенная им сначала в статье "Конец истории" (1989), а затем в книге "Конец истории и последний человек" (1992), по собственному признанию автора, отправлялась от гегелевского суждения, высказанного в 1806 году, суждения о том, "что мы находимся у ворот важной эпохи", которая кладет конец прежним заблуждениям сознания и открывает новую фазу духа. Смысл философии "конца истории" Фукуяма усматривает в том, что либеральные социальные принципы являются окончательной истиной истории, которой отныне не могут противостоять ни коммунизм, ни какая-либо еще идеология, о которой мы пока не знаем. Конечно, эта истина истории далеко не очевидна для всех, но, несмотря на грядущие столкновения, она повсеместно утвердит себя, пусть даже через несколько веков. Тем самым история приходит к своему концу в смысле ее завершения если и не в идеальном состоянии общества, то во всяком случае в плане отсутствия реальных альтернатив западному образу жизни.

Однако концепция Фукуямы все больше становилась объектом аргументированной и жесткой критики, особенно со стороны ряда социологов и политологов, не разделяющих оптимистических представлений о будущем человечества. Типичным примером довольно пессимистических взглядов на исторические перспективы цивилизации может служить работа известного западного политолога С. Хантингтона "Столкновение цивилизаций", где будущее человечества изображается ареной ожесточенных столкновений между западной, исламской и другими цивилизациями [1].

1 См.: Фукуяма Ф. "Конец истории?" - Полемика о статье // "Диалог - США". 1990. №45; Фукуяма Ф. Войны будущего // Независимая газета (независимое военное обозрение). Приложение к НГ. 1995. Февраль. № 1. С. 1-2. См. также: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 3. В 1998 году Ф. Фукуяма был вынужден отказаться от категоричности своих прежних суждений (см.: "Переосмысливая грядущее". Перспективы и противоречия современного развития в ответах ведущих американских социологов // Свободная мысль. 1998. № 8).

Что можно сказать по этому поводу? Не только либерально-демократическая цивилизация, но человечество в целом сталкивается в начале XXI века с такими серьезными и глубокими глобальными проблемами - международным терроризмом, наркоманией, экологическим кризисом, нарастающим контрастом между развитыми и развивающимися странами, демографическим взрывом, отрицательными экологическими и социальными последствиями научно-технического прогресса, - что вряд ли можно изображать будущее как пребывание в пресыщенном, самодовольном и безмятежном состоянии "конца истории". История предъявляет очень жесткие требования к человеческому интеллекту, гражданскому мужеству, предприимчивости и изобретательности людей во всех сферах общественной жизни.

У поступательного развития человечества не может быть "конца истории", ибо всякий конец одной эпохи открывает начало следующей, которую мы пока можем лишь предвосхищать. О конце истории мы в состоянии рассуждать лишь так же, как о смысле истории. Ибо ответы на оба эти вопроса равнозначны. Если техногенной цивилизации суждено погибнуть спустя тысячу лет, как полагает немало ученых, вследствие экологического кризиса, то смысл истории человечества будет в его самоуничтожении; если же человечеству удастся создать на нашей планете общество благосостояния, то его история приобретет противоположный смысл.

В свое время Ф. Энгельс, которому нельзя отказать в исторической проницательности, писал: "История так же, как и познание, не может получить окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное "государство", - это вещи, которые могут существовать только в фантазии. Напротив, все общественные порядки, сменяющие друг друга в ходе истории, представляют собой лишь преходящие ступени бесконечного развития человеческого общества от низшей ступени к высшей. Каждая ступень необходима и, таким образом, имеет свое оправдание для того времени и для тех условий, которым она обязана своим происхождением. Но она становится непрочной и лишается своего оправдания перед лицом новых, более высоких условий, постепенно развивающихся в ее собственных недрах" [1].

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 274-275.

Если история чему-то учит, то прежде всего она предостерегает от стремления уложить ее в какие бы то ни было упрощенные схемы, от попыток приписать ей завершенность и рассматривать ее сквозь призму текущих событий, ибо она всегда порождает нечто беспрецедентное, неожиданное, новое, причем в постоянно нарастающем ритме.

Незаконченность всемирной истории, ее продолжающееся движение будет заставлять философов и историков вносить дополнительные существенные коррективы в ее периодизацию. В этом вопросе, как и во многих других, многое все еще остается открытым. Периодизация всемирной истории зависит от смысла истории, а смысл истории может быть постигнут только после ее завершения. Чем же она завершится, мы можем только предполагать.

## Глава 9 Культура

- Бытие культуры
- Генезис и динамика культуры

- Ценности культуры
- Типология культуры
- Культура - общество - природа

В повседневной жизни представления о культуре обычно связывают с литературой и искусством, образованием и воспитанием, просветительской деятельностью. Культурным называют человека, владеющего знаниями, начитанного, умеющего вести себя в обществе. Культура характеризует также степень овладения тем или иным видом деятельности. В этом смысле говорят о культуре труда, о профессиональной и бытовой культуре, о культуре общения, о культуре речи и мышления. Различают также высокую и низкую, элитарную и массовую культуру. Наконец, известно, что нации отличаются своеобразием своей культуры и существует множество различных национальных, этнических культур.

Как правило, люди не задумываются над тем, что же кроется за этим многообразием смыслов культуры, почему они могут объединяться одним и тем же понятием.

Однако не только в повседневности, но и в науке ее трактовка неоднозначна. Явления культуры изучает множество конкретных наук: археология и этнография, история и социология, не говоря уже о науках, предметом которых являются различные формы сознания - искусство, мораль, религия и т.д. Каждая из конкретных наук создает определенное представление о культуре как предмете своего исследования. Так, для археологии культура - это дошедшие до нашего времени материализованные результаты деятельности людей прошлых эпох. Этнография описывает особенности культуры того или иного народа во всем ее конкретном многообразии. Историк того или иного вида искусства понимает под культурой прежде всего художественные творения человека. Так что "образ культуры" в науках выглядит по-разному.

Осмыслением культуры занимается и философия. Существует даже ее особое направление - философия культуры, предметом которой является культура как некая целостность. Отвлекаясь от всевозможных деталей и частных случаев, философия ставит вопрос о том, что такое культура, каково ее место в жизни человека и общества.

## 1. Бытие культуры

- "Вторая природа"
- Культура и человеческая деятельность
- Социальность культуры

"Вторая природа"

Сам термин "культура" латинского происхождения и первоначально означал возделывание почвы, ее "культивирование", то есть изменение природного объекта под воздействием человека в отличие от тех изменений, которые вызваны естественными причинами. Уже здесь язык выразил очень важную особенность культуры – заложенное в ней человеческое начало, единство культуры, человека и его деятельности.

В дальнейшем слово "культура" получило более обобщенное значение и им стали называть все созданное человеком. В таком понимании культуры действительно отражаются ее существенные черты. Культура предстает как сотворенная человеком "вторая природа", надстроенная над природой естественной, как мир, созданный человеком, в отличие от девственной природы. Из этого определения вытекает также, что не следует искать особой "сферы культуры". Там, где есть человек, его деятельность, отношения между людьми, там имеется и культура.

Можно сказать, что для философского понимания культуры ее определение как "второй природы" является исходной базовой предпосылкой. Мир культуры – это все, что выделяет человек из естественной природы, это искусственный мир преобразованной человеком природы. Лес – это природа, а парк – явление культуры, ибо человек наложил на естественную природу печать своей деятельности, воплотил в нем определенный замысел. Но в ходе этого преобразования могут создаваться разнообразные объекты, даже отдаленно не напоминающие то, что имеется в природе. Если парки, каналы, искусственные водоемы и даже плотины подобны тому, что имеется в природе без человека, то этого не скажешь о машинах, зданиях, искусственном волокне и т.д. Культура может все более уводить человека от мира природы, создавая особую искусственную среду. Но искусственная среда никогда не заменит живой природы, с которой человек не может терять связь без ущерба для своего физического и психического здоровья. От характера отношений культуры и природы во многом зависит ход человеческой истории.

"Вторая природа", как и первая, является объективной и материальной. Ее отличие от первой только в том, что она создана человеком, является продуктом его деятельности. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что это "только" столь огромно, что материальность культуры оказывается весьма специфической.

#### Культура и человеческая деятельность

Естественная природа существует и изменяется по своим собственным законам. Материальные объекты "второй природы" тоже подчинены действию естественных законов, но не как явления культуры, а именно как материальные предметы. Чтобы эти предметы оставались явлениями культуры, они должны поддерживаться или воспроизводиться человеческой деятельностью. Парк, если за ним постоянно не ухаживать, зарастает и превращается в обычный лесок, здания требуют ухода и ремонта, любая техника, если она функционирует, имеет определенные сроки своей эксплуатации, а затем должна меняться. Следовательно, материальные

объекты мира культуры не только созданы человеком, но неотделимы от человеческой деятельности вообще. Вне связи с ней они либо растворяются в природе, либо остаются памятниками умершей культуры, предметом изучения археологов и историков. И уже в этом качестве они включаются в культуру живую. Таким образом, сама "материальность" культуры отличается от материальности естественной природы своей неразрывной связью с человеческой деятельностью, которая включает в себя не только материальное, но и идеальное (духовное, интеллектуальное) начало, представляет собой их единство. Это свое качество она переносит и на создаваемые ею объекты. Материальные объекты культуры, так сказать, одухотворены человеческой деятельностью, которая придала им определенное содержание, наделила теми или иными функциями, вдохнула в них "душу" в виде определенного ценностного начала или смысла. Поэтому вся материальная культура на самом деле есть единство материального и идеального.

Это единство присуще и явлениям, принадлежащим к духовной культуре. К ней относятся разные виды искусства - музыка, живопись, художественная литература, а также этические ценности и нормы, системы философских идей, религиозные учения и т.п. Но чтобы эти творения человека стали доступны другим людям, они должны быть объективированы, то есть материализованы в действиях человека, в языке, устном или письменном, воплощены в каких-то иных материальных формах (например, на полотне художника, на пленке аудио- или видеокассеты). Значит, любые явления культуры соединяют в себе материальное и идеальное. Это обстоятельство и дает философии основание делать предметом осмысления культуру, как таковую, независимо от ее деления на материальную и духовную, имея в виду, что различие между ними с точки зрения сущностных характеристик феномена культуры чисто функциональное, а не принципиальное. Орудия труда и произведения станковой живописи созданы с различными целями и удовлетворяют разные общественные или личные потребности, но как творения человека они принадлежат культуре.

Итак, культура в своем предметном бытии зависит от человеческой деятельности, является ее продуктом, результатом. Деятельность завершается, реализуется, овеществляется в предметах культуры. И в то же время предметы культуры остаются таковыми не вне деятельности, не за ее пределами, а в самой деятельности человека. Так, художественное произведение, например книга, внешне - просто материальный предмет. Книга входит в жизнь культуры, когда ее читают, то есть когда она включена в духовную деятельность, является элементом этой деятельности. Истинное бытие культуры деятельностно, процессуально. И оно включает в себя ее предметное бытие. Культура вообще неотделима от человеческой деятельности.

Но продолжим приведенный пример. Прежде чем книга попадет к читателю, она должна быть написана. Создание книги и ее чтение - это разная деятельность. В первом случае речь идет о творчестве, во втором - об освоении. Правда, и в самом освоении культуры также имеется творческий момент. Следуя автору, читатель формирует в своем сознании образы героев книги, они вызывают у него те или иные эмоции, оценки и т.д. Поэтому говорится, что освоение уже функционирующей культуры есть процесс со-творчества, а не просто пассивного усвоения. Но все-таки исходной в культуре является культуротворческая, созидательная деятельность, результатом которой является нечто новое. Созданные в процессе творчества предметы культуры обладают одним существенным свойством - они уникальны, единственны,

неповторимы. Потом они могут воспроизводиться, тиражироваться, но в культуру они входят как нечто уникальное. Этим творчество культуры отличается от серийного производства, где, напротив, существует стандарт, и задача в том, чтобы его соблюдать, точно копируя производимый предмет.

Произведения искусства, научные открытия, технические новации - все это продукты творческого труда. Его специфика в том, что художник, ученый опирается на все предшествующее развитие культуры и в кооперации с современниками продолжает процесс культуротворчества. Действительно, чтобы создать что-то новое в любой сфере деятельности, надо овладеть ее достижениями, то есть быть на высоте культуры своего времени. Это обстоятельство таит в себе огромные, хотя и исторически ограниченные достигнутым уровнем культуры возможности для развертывания сознательно целенаправленной и свободной творческой деятельности.

Вообще любая человеческая деятельность носит сознательный и целенаправленный характер. В этом одно из ее принципиальных отличий от действий животного. Но в творчестве сознательное начало деятельности сопрягается со свободой - свободой целеполагания, выбора средств, свободой проявления человеком своих способностей, качеств, своей "родовой сущности". Творческий труд - это не работа по заданной извне программе, навязанному регламенту, готовой схеме, а поиск нового, заранее неизвестного, созидание того, чего прежде не было. Без свободы творчества культура развиваться не может. И потому люди творческого труда так дорожат своей свободой и борются за свободу.

Единственным ограничителем этой свободы является сама культура. Иначе говоря, в процессе свободной творческой деятельности должна созидаться культура, то есть нечто представляющее общественный интерес, удовлетворяющее общественную потребность, имеющее общекультурное значение. Предмет культуры несет в себе некое всеобщее содержание. Любая культура представляет собой определенную системную целостность, имеет свои критерии и нормы и отторгает то, что им не соответствует. Не всякий рифмованный текст является поэзией, не всякий нарисованный предмет - произведением изобразительного искусства.

Процесс творчества воплощается в уникальном произведении. Всякое тиражирование осуществляется трудом, измеряемым стоимостью. Творческий труд не связан со стоимостными категориями. Этот труд есть социальная субстанция конкретного труда ученого, художника, конструктора, дизайнера и т.д. Его особенность - принадлежность к культуротворческому процессу, в котором невозможно (иногда - весьма трудно) заранее определить рабочее время, общественно необходимое для получения конечного результата.

Субъект, человек - центральная фигура всего процесса, он осуществляет эту деятельность, в ней проявляются его сущность, его активность. Не деятельность без субъекта, а деятельный субъект является носителем культуры. Он овладевает культурой и творит ее.

Итак, культура не сводится ни к предметам культуры, ни к деятельности как таковой. Культура не нечто внешнее человеку, ибо именно человек является носителем и субъектом культуры. Без человека предметы культуры превращаются просто в совокупность материальных объектов, а в присутствии субъекта созданное человеком становится культурой. Внешнее предметное "тело культуры" зависит от деятельности и ее субъекта.

"Система культуры" включает в себя предметы культуры, человеческую деятельность и ее субъекта, носителя культуры.

В их единстве и существует феномен, именуемый культурой. Из такого понимания культуры отчетливо виден недостаток ее трактовки лишь как "второй природы": она отражает только внешнюю объективную сторону культуры. Но культура укоренена в бытии человека как субъекта, созидающего "мир культуры". Это мир, в котором неотделимы друг от друга субъективное и объективное, материальное и идеальное, внутреннее и внешнее, причем любое внешнее выражение культуры есть проявление степени развития самого человека. Сам человек формирует себя в процессе своей деятельности и общения как культурно-историческое существо. Его человеческие качества есть результат усвоения им языка, приобщения к существующим в обществе ценностям, традициям, овладения присущими данной культуре приемами и навыками деятельности и т.д. Биологически же человеку дается лишь организм, обладающий определенным строением, задатками, функциями. Поэтому не будет преувеличением сказать, что культура представляет собой меру человеческого в человеке, характеристику развития человека как общественного существа. Бытие культуры - это бытие человека как субъекта, это его субъективная активность, деятельность, это созданный им материальный и духовный мир, это их единство и взаимосвязь.

#### Социальность культуры

Культура социальна по своей природе. Она существует только в обществе.

Социальность возникает там, где имеет место взаимодействие людей. Существуют разнообразные виды и типы социальности. Наиболее общим можно считать разграничение системы устойчивых общественных отношений и форм общения. Первые образуют различные типы обществ, вторые изменчивы, непостоянны. Они возникают, когда люди вступают в общение, и исчезают, когда общение прекращается. Первые навязываются людям, которые не вольны в выборе своих общественных отношений. Вторые формируются самими субъектами, зависят от их воли и желания. Первые носят безличный характер, вторые личностны, индивидуальны: я вступаю в общение с другим человеком как личностью, общаюсь с ним по своей воле и прекращаю общение (то есть могу прекратить) по тем или иным причинам.

Культура существует в определенной системе общественных отношений, которые накладывают на нее свой отпечаток. Социальные отношения людей в самой культуре проявляются в субъективно-личностных формах общения. Читая книгу, я фактически общаюсь с ее автором, хотя он жил, может быть, за тысячу лет до меня. Но я проникаю в его духовный мир, знакоюсь с его мыслями, чувствами, переживаниями. Таким образом, духовная культура - это и поле личностной связи, общения и современников, и людей разных эпох. Культура создается людьми и для



людей, и потому общение также причастно к бытию культуры. И творчество, и деятельное освоение культуры осуществляются в процессах общения. Само общение представляет собой и вид деятельности, и форму деятельности.

Таким образом, осмысливая существо культуры, философия не стремится дать какую-то четкую ее дефиницию. Как свидетельствует история, это не очень плодотворное занятие. Известно, что исследователи культуры насчитывают от 150 до 250 определений культуры. Конечно, это настолько сложное и многостороннее явление, что каждое из таких определений может отразить какую-то черточку реальности культуры. Но философия, как уже отмечалось, выделяет исходные основания и принципы целостного понимания культуры. Такой подход имеет методологическое и мировоззренческое значение. Его разрабатывает философия культуры, которая в последние десятилетия интенсивно развивается в нашей стране. Безусловно, это развитие является ответом на усиливающуюся потребность в философском осмыслении культуры.

## 2. Генезис и динамика культуры

- Становление культуры
- Опредмечивание и распредмечивание в сфере культуры
- Преемственность культуры
- Проблема новаторства в культуре

### Становление культуры

Культура возникла вместе с обществом. Появление на Земле "человека разумного", обладающего сознанием, членораздельной речью и способностью к труду - антропогенез, а также формирование социальных форм организации жизни и деятельности человеческих сообществ, то есть устойчивых общественных отношений, - социогенез, одновременно были и процессом порождения культуры - культурогенезом. Причем все эти виды генезиса являются аспектами единого процесса. Становление культуры могло происходить лишь в "пространстве", измерениями которого являются возникающее сознание и речь, трудовая деятельность, общественные отношения. Все эти измерения социального целого могли существовать во времени только при наличии "социальной памяти" - особого надбиологического механизма передачи от поколения к поколению норм и опыта совместной жизни, знаний, навыков трудовой деятельности, языка.

Генезис этого механизма связан с использованием орудий труда - с орудийной деятельностью человека.

В живой природе действия биологических особей являются инстинктивными, то есть они предопределены заложенными в них программами, передающимися биологическим путем по наследству. Правда, у высших животных имеются и относительно развитые индивидуальные формы поведения, которые являются результатом прижизненного индивидуального научения и опыта, но они не прогрессируют, не накапливаются из поколения в поколение.

Трудовая деятельность с помощью искусственных орудий с необходимостью потребовала не только объединения усилий людей и установления между ними упорядоченной системы отношений, но и накопления опыта изготовления и использования орудий труда. Опыт, приобретенный одним поколением, теперь уже не мог оставаться лишь индивидуальным и исчезать вместе с ним. Возникла потребность в формировании принципиально нового механизма наследования, носителем которого стало сообщество индивидов и который придает человеческой деятельности надбиологический характер. Люди руководствуются в своих действиях внебиологически наработанными и социально закрепленными средствами и механизмами деятельности, которые и образуют культуру.

Но было бы неверно выводить культуру лишь из особенностей трудовой деятельности человека. Культура - продукт общественной жизни людей. Уже необходимость поддерживать свое физическое существование путем продолжения рода и совместной трудовой деятельности заставляет людей объединяться. Это означает, что между ними возникают социальные связи, которые первоначально совпадают с отношениями родства. Упорядочивание социальной жизни начинается с запретов - табу. Первое табу было наложено на кровосмешение. Затем появились и другие запреты, регулирующие отношения в первобытном сообществе, были ли это родоплеменные или другие образования. С запретами были связаны целые системы представлений, обосновывающие их и вводящие санкции за их нарушение и т.п. Таким образом, "социальная память" удерживала не только приемы трудовой деятельности, но и совокупность представлений, отображавших отношения между членами первобытного сообщества и связанные с ними мифы, ритуалы, системы символов.

Особенностью культуры на ранних ступенях существования человека было ее фактическое слияние с социальностью; различить их было невозможно: люди жили в определенной культуре. Не случайно, что не только археологи, изучающие остатки прошлых культур, но и этнографы, имеющие дело с ныне существующими формами примитивных сообществ, называют их культурами. Они различаются, как правило, тем, что весьма тонко приспособлены к условиям конкретной природной среды, что и позволяет людям существовать в этой среде.

Культура, как свидетельствует история, может оставаться тождественной себе в течение тысячелетий: до сих пор в джунглях Амазонки или Новой Гвинеи существуют первобытные племена, не знающие металлических орудий. С появлением цивилизации культура и социальность разделяются, происходит как бы их дивергенция (расхождение). Показателем их расхождения является возникновение социальных проблем, связанных с частной собственностью, с социальным неравенством, эксплуатацией и т.д. Социальное развитие теперь уже перестает совпадать с динамикой культуры.

## Опредмечивание и распредмечивание в сфере культуры

В любой культуре существует общий механизм взаимодействия субъекта и объекта культуры – опредмечивание и распредмечивание. В первом случае происходит объективация субъективного, во втором имеет место обратный процесс – субъект делает своим достоянием то идеальное начало, которое содержалось в предмете культуры.

Процесс опредмечивания мыслится не только как создание предметных продуктов культуры, например картин художника, но и как объективация культуры с помощью знаков и знаковых систем. Знаком может быть любой чувственно воспринимаемый объект, замещающий другой объект в качестве носителя его значения и смысла.

Конечно, главной знаковой системой является естественный язык. Язык как форма объективации субъективного – важнейший фактор генезиса и развития сознания и культуры человека. Но он выполняет свою функцию именно как носитель определенного культурного смысла и значения. Носителями культурных смыслов могут быть разнообразные знаковые системы. Опыт истории свидетельствует, что создание принципиально новых знаковых систем, то есть способов объективации, открывает перед культурой новые возможности и ее выражения, и ее передачи во времени, и потому образует целую эпоху в истории культуры. Так, всю человеческую культуру можно разделить на дописьменную и письменную культуры. Появление письменности как нового способа знаковой объективации культуры подняло ее на качественно новую ступень. Письменность была одним из условий возникновения науки, философии, новых форм религии, литературы. Можно сказать, что письменность связана с переходом от доистории к истории человечества.

Писаная история включает имена исторических деятелей и хронику реальных событий. Появление письменности знаменовало поворот в истории человечества, его культуры.

Поэтому, хотя знаковая система есть "лишь" носитель значений и смыслов, но для культуры, для ее динамики отнюдь не безразлично, как происходит их объективация, какая знаковая система используется. Существует специальная наука, изучающая отношение знака и значения, – семиотика. Некоторые виды интеллектуальной деятельности не могут обойтись без специальных знаковых систем. Так, свои системы знаков и символов создают логика и математика. Различные искусственные языки возникают для обслуживания современной информационной техники. Развитие знаковых систем – один из существенных аспектов динамики культуры.

Распредмечивание – это превращение заложенного в предметах культуры содержания в достояние субъекта, его внутреннего мира. Усвоение текстов, овладение накопленными знаниями и умением оперировать с предметами в соответствии с приданными им функциями – все это различные способы распредмечивания. Иначе говоря, распредмечивание – это деятельность, в которой объективированный, предметный мир культуры раскрывается субъекту культуры.

Опредмечивание и распредмечивание могут происходить только в обществе, делая возможным общение, совместную жизнь и деятельность людей, формирование субъекта. Объективация вне общества бессмысленна (нет "других"), распредмечивание вне общества немислимо, ибо возможно только в общении, и прежде всего – в живом общении. Индивид приобщается к культуре данного социума с помощью языка. В повседневной жизни, в системе образования субъект шаг за шагом постепенно осваивает все более широкий круг явлений культуры, ибо он должен быть подготовлен к их восприятию. Известно, что в науке надо начинать с азов, чтобы двигаться дальше. Усвоение знаний, содержащихся в работе по математической физике, требует овладения физикой и высшей математикой. Иначе говоря, способность субъекта к распредмечиванию объектов культуры зависит и от уровня его собственного развития как субъекта культуры.

Процессы опредмечивания и распредмечивания протекают не только при взаимодействии субъекта с предметным миром культуры, но и в непосредственном взаимодействии самих субъектов, то есть в их прямом субъект-субъектном общении, отличном от гносеологического субъект-объектного отношения, на котором зиждется здание науки. При этом субъект-субъектное отношение может быть и непосредственным (живое общение) и косвенным, опосредствованным, общение с субъектом через его творения, общение с воображаемым субъектом и т.д. Культура по природе своей диалогична. В этом также проявляется ее социальность.

Итак, деятельность человека представляет собой единство опредмечивания (объективации) и распредмечивания. Они неотделимы друг от друга. Созидание, творчество, обучение и воспитание, функционирование культуры – это всегда процесс и опредмечивания, и распредмечивания, взятых в их единстве и неразрывной связи. Этот процесс – одно из проявлений динамики культуры.

Этому тезису, казалось бы, противоречит неизменность памятников культуры, которые существуют тысячелетия в неизменном виде. Но противоречия здесь нет. Изменчивость вовсе не отрицает наличия чего-то устойчивого в самом изменении. Покой есть момент движения. Тела движутся, но неизменны законы их перемещения.

#### Преемственность культуры

В культуре выражением устойчивости является преемственность, то есть передача наличной культуры новым поколениям. Вступая в жизнь, каждое поколение приобщается к имеющейся культуре, осваивает ее, живет в ней, развивает ее и передает дальше. В этой преемственной эстафете поколений что-то меняется в культуре, но что-то остается неизменным. Преемственность – непременное условие и нормального функционирования, и динамичного развития культуры. Перерывы преемственности весьма

болезненно сказываются на динамике культуры, приводят к ее упадку и даже гибели. Так, в результате варварских нашествий была нарушена преемственность в развитии культуры в Западной Европе, что привело к ее запустению и одичанию в период раннего средневековья. Истории известно немало случаев гибели процветающих культур и цивилизаций в результате завоеваний.

Преемственность культуры во времени основывается на опредмеченных формах ее существования в материальных объектах и знаковых системах. Огромную роль в самой передаче культуры играют, конечно, междисциплинарные взаимодействия, но при опоре на предметную культуру. Потеря ее по тем или иным причинам ведет к деградации культуры. У Рея Брэдбери есть такой сюжет: власти технически высокоразвитой цивилизации решили уничтожить, как ненужную и вредную, гуманитарную культуру, и пожарным вменили в обязанность сжигать книги, в которых она запечатлена. Но в обществе были люди, понимавшие всю чудовищность этой акции. Чтобы спасти гуманитарную культуру, они определяли, кому выучивать наизусть работы Гомера, Шекспира или иной классический труд, скрываясь от преследования властей. Конечно, это очень ненадежный способ сохранения культурной традиции, особенно современной развитой культуры. Но Брэдбери ярко и образно продемонстрировал, в частности, значение предметного воплощения ценностей культуры для ее преемственности.

Способность культуры к развитию зависит от ряда обстоятельств, в частности от типа культуры. Имеются типы культуры, которые воспроизводят себя практически без изменений и противостоят изменениям, отторгают всевозможные новации. Таков тип традиционной культуры. Он характерен, например, для первобытной и феодальной культур и вообще культуры традиционного общества. Другой тип культуры, напротив, допускает, стимулирует и легко ассимилирует новации в культуре, как это имеет место в современной техногенной цивилизации. Такой тип культуры можно назвать креативной культурой.

В так называемых традиционных обществах традиция превалирует над творчеством, предоставляя некий набор готовых стереотипных программ (обычаев, ритуалов, навыков и т.д.) деятельности с материальными и идеальными объектами. Изменения же в самих программах происходят крайне медленно.

Видимо, такая стабильная культурная традиция в определенных условиях необходима для выживания человеческих коллективов. Но если те или иные общества отказываются от гипертрофированной традиционности и развивают более динамичные типы культуры, это не значит, что они могут отказаться от культурной традиции вообще. Культура не может существовать без традиции. Более того, культурная традиция как историческая преемственность - неперемное условие не только существования, но и развития культуры даже в случае созидания качественно новой культуры: создание нового предполагает усвоение положительных результатов предшествующей деятельности, - этот общий закон развития действует и в сфере культуры. На пустом месте, "расчищенном" от культуры, создавать новую, более высокую культуру невозможно. Нельзя каждый раз начинать с нулевой отметки.

В культуре отражаются различия в мировоззрении, системах ценностей, идейных установках. Но это не дает основания отбрасывать предшествующую культуру.

Подобные действия имели место и в новейшей истории. После Октябрьской революции в России возникло движение Пролеткульта, лидеры которого в интересах создания новой "пролетарской культуры" предполагали отбросить старую как буржуазную, чуждую народу, эксплуататорскую. Хотя официально эта идея отвергалась, но политизированный подход к культуре доминировал в годы советской власти, что сказалось отрицательно и на отношении к культуре прошлого.

В 60-е годы XX века в Китае - стране с многотысячелетней традиционной культурой - развернулась так называемая "культурная революция", отрицавшая всю мировую гуманитарную культуру. Она нанесла удар по интеллигенции и принесла стране большие беды.

К сожалению, рецидивы нигилистического отношения к предшествующей культуре наблюдаются в России в настоящее время. Объектом отрицания пытаются сделать уже культуру советского периода российской истории, действительно несущую на себе печать господствовавшего режима, как культуру большевистскую, тоталитарную и т.д. Но это вульгарный, примитивный подход к культуре. Люди, которые активно его пропагандируют, не хотят признать, что за годы советской власти страна проделала большой путь, в том числе и в области культуры, и просто отбросить его, вернувшись к началу XX столетия, - невозможно. Из истории, как и из песни, слова не выкинешь. В этом рецидиве культурного нигилизма опять проявляется болезнь политизированного отношения к культуре.

#### Проблема новаторства в культуре

Творческое начало в культуре противостоит как традиционализму, идее неизменности культуры, так и нигилистическому отрицанию ее преемственности. Но если творческое начало находит себе выход, культура развивается. В Европе процесс рождения и утверждения такой динамичной культуры охватывает период от Возрождения до Просвещения. Это был глубокий духовный переворот. Средневековая религиозная культура с ее теоцентризмом сменялась культурой, ориентированной на объективное познание природы с помощью опыта и разума, на рациональное осмысление действительности. Она готовила идейные предпосылки для общества, основанного на машинной технике и капиталистической организации производства. Был дан толчок развитию научного знания, техническому прогрессу; видение реальности развивалось в философии, гуманитарном знании, искусстве. Расширяло кругозор открытие и освоение новых земель. Эпоха формировала людей активных, самостоятельных, предприимчивых. Инновационная деятельность в научно-технической сфере, где создание или открытие нового являются институциональной нормой, была внутренне связана с изменениями и в системах ценностей, и в основах мировоззрения, и в формах и стилях искусства. Конечно, реальная динамика культуры - очень сложный и противоречивый процесс, в котором появление нового не означает автоматического уничтожения

старого и где действуют разные силы и тенденции, в том числе консервативные. Поэтому вопрос может стоять лишь о доминирующих тенденциях. Достижением этой культуры явилось признание прав человека и свободы творчества.

В настоящее время сама проблема новаторства в европейской культуре приобретает новые черты.

Исчерпание возможностей индустриального развития и открывшиеся перспективы перехода к постиндустриальному информационному обществу западные интеллектуалы считают рубежом, знаменующим смену эпох в области культуры, когда культура Нового времени, основы которой закладывались в период Просвещения, - культура модерна уступает свою ведущую роль культуре постмодерна. По их мнению, постмодернизм не просто одно из направлений в искусстве и других сферах культуры, а новое видение мира и человека, новая культурная парадигма.

Существуют разнообразные - и позитивные, и негативные - оценки, определения, характеристики постмодернизма, поскольку он стремится к преодолению принципов и культурных норм, обусловивших современный научно-технический прогресс - рационализма, признания науки как источника объективных знаний и т.д. Провозглашая плюрализм и релятивизм, теоретики постмодернизма пытаются освободить человека от всякой внешней регламентации его деятельности. Исходным началом для постмодернизма является человек, от него надо двигаться к познанию и объяснению действительности. Полная свобода самовыражения, возможность сосуществования различных взглядов и направлений, использование человеком любых форм, методов, стилей в культуре означают, что никакие заранее заданные нормы не должны сковывать личность; в культуре не существует иерархий и признанных приоритетов, снимается противостояние разных культур.

Будет ли способствовать распространение постмодернизма диалогу культур, покажет будущее.

### 3. Ценности культуры

- Ценность и оценка
- Иерархия ценностей

Ценность и оценка

Тема отношения культуры и ценностей была предметом размышления многих известных философов, поскольку она касается понимания самого существа культуры. Один из основоположников теории ценностей в философии неокантианец Г. Риккерт писал: "Если процесс реализации всеобщих социальных ценностей в течение исторического развития мы назовем культурой, то тогда мы сможем сказать, что главным предметом истории является изображение частей и целого культурной жизни человека и что всякий с исторической точки зрения важный материал должен стоять в какой-нибудь связи с культурной жизнью человека..." [1] Для социолога П. Сорокина ценности являются основой, фундаментом всякой культуры. С этими определениями можно соглашаться и не соглашаться, но с тем, что такие крупные мыслители сближают и даже идентифицируют культуру и ценности, безусловно, следует считаться.

1 Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 164.

Другим полюсом можно считать отказ от ценностной (аксиологической) трактовки культуры на том основании, что она ведет к европоцентризму, исключая из системы ценностей все то, что противоречит ценностям европейской культуры и сужает понятие культуры, ограничивая ее сферой позитивных ценностей.

Чтобы найти приемлемое решение, видимо, следует обозначить возникающие здесь проблемы.

Прежде всего обратимся к самому понятию ценности. Кант выделил два типа отношения субъекта к миру - теоретическое (познавательное) и практическое (ценностное). Знание, обладающее качеством всеобщности и объективности, добывается в рамках отношения субъекта к объекту, к эмпирической реальности. Во втором случае речь идет о внутреннем мире человека, о его ценностях, выражающих заложенное в нем надэмпирическое нравственное начало. Г. Риккерт вслед за Кантом тоже отделяет ценности от действительности. По Риккерту, сущность ценностей "состоит в их значимости, а не в их фактичности" [2]. Иначе говоря, ценности относятся не к сфере бытия, а к области значимостей. Если отвлечься от этого типичного для кантианства противопоставления, то можно сказать, что здесь заложена верная мысль, а именно что ценности отражают особенности, потребности, интересы человека и служат основанием оценки значения явлений действительности для субъекта. Таким образом, отношение к субъекту есть исходный принцип ценностного отношения. Продукт материальной или духовной деятельности становится благом, или ценностью, именно в рамках этого отношения, когда он что-то значит для субъекта. Но если признать, что человек создает и в материальной и в духовной сфере то, что имеет для него значение, а значимое для субъекта есть ценность, то вывод однозначен: все созданное человеком, то есть его культура, есть ценность. Однако этот вывод был бы слишком простым. Следует учесть, что "значимость" является лишь исходной и самой общей характеристикой ценностного отношения. Но не все значимое для человека приобретает статус культурной ценности. Есть явления, которые могут рассматриваться только как ценности, например идеалы, другие же - как просто полезные предметы или действия. Но если из понятия ценности исключить все только полезное, его объем резко сужается. Полезная вещь остается ценностью, но лишь в утилитарном смысле. Чтобы выделить "подлинные ценности", необходимо кроме критерия значимости ввести другие, определяющие, о какой значимости и для



какого субъекта идет речь. Так возникают понятия: материальные и духовные ценности, высшие ценности, социальные ценности, общечеловеческие ценности, художественные ценности и т.д. Эти ценности действительно придают культуре определенный облик, делают ее конкретной, данной, специфической, и в то же время не превращают какую-то одну культуру в эталон для других. В этом качестве ценности – душа культуры.

2 Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 94.

С понятием значимости коррелирует категория оценки, представляющая собой выявление значимости предмета для его субъекта с точки зрения того или иного критерия. Критерии оценки бесконечно разнообразны. Это могут быть потребности больших социальных групп, семьи, личности, организации, экономические и политические интересы, требования моды или высшие духовные ценности. Поэтому вопрос о выборе критериев оценки имеет принципиальное значение хотя бы потому, что из той или иной оценки явления вытекают выводы, касающиеся способов практического действия по отношению к данному явлению. Поверхностные, неверные оценки ведут к ошибочным действиям. Оценки отражают не только интересы и потребности субъекта, но и его самопознание и познание объекта. С развитием материальной и духовной культуры, с прогрессом познания меняются и критерии оценок, следовательно и сами оценки. То, что признавалось полезным, оказывается вредным, красивое – безобразным, хорошее – дурным и т.д. Так как реальность оценивается в рамках определенной культуры, оценки зависят от типа культуры. Оценки относительны в двух планах: они всегда соотносятся с субъектом оценки, а также с характером и уровнем развития культуры и общества.

Как значимость является исходной и самой общей основой ценностного отношения, так и оценка есть самая общая форма его выявления.

### Иерархия ценностей

Культура предполагает определенную иерархию ценностей. И попытки выстроить иерархическую систему ценностей культуры предпринимались неоднократно, но, учитывая многообразие культур и мировоззрений, даже в рамках каждой из них создать общепринятую систему ценностей – дело бесперспективное.

Первый вопрос, который возникает при построении такой системы: а что должно находиться на ее вершине? Религия и религиозная философия, естественно, высшей и абсолютной ценностью считают божественное начало мира. В качестве высших ценностей выдвигаются также жизнь, человеческая личность и вообще ценности гуманизма, нравственные идеалы, общечеловеческие ценности, истина, добро, красота. Для Платона вершиной идеального мира было благо. В вопросах о том, существуют ли

абсолютные ценности или все они относительны, можно ли говорить о надысторических ценностях или они только историчны, есть ли общечеловеческие ценности или это иллюзия и обман и т.д., также отсутствует единство мнений. Многое зависит от исходных философско-мировоззренческих позиций.

Людам вообще свойственно искать некую абсолютную опору своего бытия, познания, ценностных ориентаций. И это не случайно, ибо если все относительно, то теряется критерий для разграничения истины и лжи, добра и зла, хорошего и дурного и рушатся устои личностного нравственного существования, что психологически невыносимо. Поэтому следует признать справедливым поиск основополагающих ценностей. Представление о человеке, о личности как о высшей ценности – это не гордыня, а признание единственности его индивидуального бытия в этом мире. Этот тезис может стать основой крайнего индивидуализма, но вовсе не обязательно, если признать, что человек таковым становится только в обществе, только в культуре, только во взаимодействии и общении с другими людьми, что способом его бытия является материальная и духовная деятельность. Признание социальной сущности человека снимает противопоставление индивида и общества. Человек не "заброшен" в этот мир, он творит его, живет в мире, который он сам создал, хотя, конечно, физическое время его индивидуального бытия ограничено законами природы.

Что же касается историчности высших ценностей, то, бесспорно, все они историчны, ибо каждая эпоха вносит в их содержание нечто свое. Но в них имеется и элемент надысторичности. Так, библейские заповеди – не убий, не укради, не прелюбодействуй – остаются и сегодняшними нравственными нормами, как и тысячи лет назад. И хотя люди всегда убивали, воровали, прелюбодействовали, отказаться от них человечество не может, они являются нравственными ориентирами нормальной человеческой жизни. Но за это время менялись и формы собственности, и отношения людей, и системы ценностей, в рамках которых эти нормы действовали.

Таким образом, к высшим ценностям относятся социальные, нравственные, эстетические, религиозные идеалы и принципы, действующие в качестве духовных ориентиров человеческой – общественной и личной – жизни и деятельности. В следовании им, в их реализации люди ищут смысл своей жизни. Они поднимают человека над уровнем его повседневных материальных потребностей и интересов и тем самым возвышают его как социального субъекта, как субъекта культуры.

Существует также особый объект, не относящийся к культуре, но являющийся для человека абсолютной ценностью. Это – естественная, не тронутая рукой человека природа, Вселенная. Действительно, разве Солнце не является для человека ценностью? Не случайно древние его обожествляли, то есть делали элементом своей культуры. Природа – ценность как естественный фундамент жизни человека, общества, культуры. Это еще одно доказательство нетождественности границ культуры и ценностей. Природа как ценность есть реальный Абсолют.

Анализ ценностей в рамках философии культуры неизбежно наталкивается на проблему добра и зла. Добро – одна из фундаментальных высших ценностей бытия человека, его культуры. Но можно ли считать ценностью зло? Конечно, большинство людей даст отрицательный ответ. Если взять зло в широком смысле как все явления, действия, процессы, негативные с точки зрения идеалов добра, справедливости, гуманизма, то возникают

вопросы, относятся ли они, во-первых, к культуре и, во-вторых, к ценностям. Если считать бессмысленным выражение "отрицательные ценности", то тогда к миру человеческих ценностей их отнести нельзя. Такое решение отвечает здравому смыслу. Никакой нормальный человек не назовет воровство культурной ценностью. Если полагать, что культура есть совокупность ценностей, то негативные явления следует исключить из мира культуры.

Однако культура – это все, созданное человеком, значит, и негативное. Отсюда следует, что надо либо пересмотреть исходное определение культуры, либо отказаться от ее отождествления с совокупностью ценностей. И все же в культуре существуют негативные явления. Без пива нет Баварии, без водки нет России. Христианская культура признает и Бога и дьявола, и она тысячелетия билась над проблемой теодицеи – как оправдать существование Бога, если в мире творится зло. Если Бог милосерден и всемогущ, то как он может допустить, что через всю историю тянется кровавый шлейф войн, преступлений, убийств, варварского издевательства над человеком?! Видимо, анализ соотношения культуры и ценностей подводит к аналогичной проблеме: как определить отношение к культуре негативных явлений, принадлежат ли они к культуре или нет. Хотя негативные феномены исключаются из мира ценностей, но они остаются феноменами культуры, как Бог и дьявол в культуре христианства.

Позитивные начала культуры характеризуют ее ценностный аспект. Но никакую культуру нельзя мыслить без внутренних противоречий, столкновения позитивных и негативных начал, добра и зла, человечности и жестокости, участия и безразличия, самопожертвования и эгоизма, святости и преступности. Культура – это сложный и противоречивый мир человека, мир внутренний и предметный, мир деятельности и общения, мир повседневности и высших ценностей. Овладевая ценностями культуры, человек формирует свой духовный облик, делает свою жизнь полноценной. Образование, овладение высотами научного знания и приобщение к миру ценностей культуры – такова стратегия личности на пути к полноценной жизни. Кант писал, что звездное небо над нами и нравственный закон в нас – это высшее, что есть в мире. Этот величественный образ можно трактовать и как выражение единства познавательного и ценностного отношения к миру, которая реализуется, когда человек постигает мир и творит себя как субъект культуры.

Человека, его нравственный облик, уровень его культурного развития весьма точно характеризуют его ценностные ориентации, то, что он предпочитает, каковы его жизненные приоритеты, какой путь в своей жизни он выбирает. Эти ориентации проявляются в его деятельности, в общении с другими, в его самооценке и оценках других людей.

#### 4. Типология культуры

- Многообразие культур
- Цивилизация

- Национально-этнические культуры
- Культура и социальные факторы
- Субкультура и контркультура
- Взаимодействие культур

### Многообразие культур

Многообразие культур является эмпирическим фактом. Что означает это многообразие, каковы его причины, какую роль оно играет в истории, каковы принципы взаимоотношения различных культур и т.д. - все это проблемы, мимо которых философия культуры пройти не может. Она оперирует понятием культуры как таковой, но это понятие лишь выделяет то существенное, что объединяет реально существующие культуры, является общим для них. Картина же мировой культуры - это многоцветие, многообразие культур и форм их взаимоотношения. Границы между культурами образуются потому, что каждая из них имеет свою специфику, определяемую условиями бытия той или иной социально-исторической или этнической общности, ее внутренней взаимосвязью с природной и социальной средой. Так возникли локальные (европейская, латиноамериканская и т.д.), национальные, этнические культуры. Различия в культуре образуются также под влиянием социальных, демографических и других факторов (молодежная культура, массовая культура и т.д.).

В докапиталистических обществах многообразие культур складывалось в условиях относительной изолированности различных регионов планеты. Сложившись, культура становится активно действующей исторической силой. Наиболее мощные культуры проявили себя в истории как фактор, определяющий специфику цивилизации.

### Цивилизация

На ранних ступенях общественного развития человек был слит с той общностью (родом, общиной), частичкой которой являлся. Развитие этой общности было одновременно и развитием самого человека. В таких условиях социальная жизнь была одновременно и жизнью данной культуры, а достижения общества были достижениями его культуры.

Другой особенностью первобытной социальности был ее "естественный" характер. Родоплеменные, а также внутри- и межобщинные отношения "естественно" возникали в процессе совместной жизни и деятельности людей, в суровой борьбе за поддержание своего существования.

Разложение и распад этих отношений был одновременно глубинным переворотом в механизмах функционирования и развития общества, означавшим становление цивилизации.

Понятие цивилизации первоначально настораживает своей неопределенностью и многозначностью; в него вкладывалось и вкладывается самое различное содержание. Действительно, это понятие употребляют и как синоним культуры (человек культурный и цивилизованный - характеристики однопорядковые), и как нечто ей противостоящее, например как бездушное, вещное "тело" общества в противоположность культуре как началу духовному. Получила распространение интерпретация этого понятия в негативном смысле как общественного состояния, враждебного гуманным, человеческим аспектам социальной жизни. По О. Шпенглеру, цивилизация - это этап упадка культуры, ее старения.

В то же время в общественных науках и социальной философии (в том числе у А. Дж. Тойнби) понятие цивилизации используется для характеристики конкретного общества как социокультурного образования, локализованного в пространстве и во времени (цивилизация Древнего Египта или Вавилона, арабская цивилизация и т.д.), или как фиксация определенного уровня технологического развития.

Наличие многочисленных толкований и концепций цивилизации дает основания для критического отношения к этому понятию.

Вместе с тем сама жизнь показала необходимость использования понятия цивилизации, выявления его реального научно-философского содержания.

Цивилизация представляет собой социокультурное образование, возникающее как способ существования людей в условиях и на основе общественного разделения труда.

Цивилизация включает в себя всю созданную человеком культуру, человека, освоившего культуру и способного жить и действовать в культурной среде своего обитания (в девственной природе существование цивилизации невозможно), а также совокупность общественных отношений как форм социальной организации культуры, обеспечивающих ее существование и продолжение. Формационное членение общества придает цивилизации социальную определенность, историческую конкретность. Формационные различия в европейском обществе, после выхода его из первобытного состояния, - это различия внутри европейской цивилизации.

Первые цивилизации появились там, где развитие производительных сил, общественное разделение труда, рост численности населения, социальное расслоение сделали невозможным существование человека в рамках родоплеменного строя. Изменение "способа существования" означает формирование новых экономических и социальных механизмов, которые способны уже на новой основе обеспечить сохранение данного общества во времени. К их числу относятся собственность в ее различных формах, включая частную, товарное производство и рынок, государство и система права. Политико-правовые механизмы необходимы для стабильного существования цивилизации, поскольку выполняют интегративную функцию в форме классового господства или социального партнерства.

Становление цивилизации связано с глубинным переворотом в культуре. Происходит отделение умственного труда от физического, развиваются различные формы общественного сознания, возникают зачатки наук.

Принципиальным цивилизационным новшеством является письменность. Бесписьменных цивилизаций история практически не знает.

Социальные механизмы цивилизации, бесспорно, находятся в весьма сложном и противоречивом взаимоотношении с культурой, способствуя ее развитию и тормозя его. Причем такие тенденции могут действовать одновременно, с преобладанием той или иной. Это иногда служит основанием для утверждений о враждебности культуры и цивилизации. Но точнее можно было бы сказать, что цивилизация характеризует социальное бытие культуры. Другой вопрос, что это бытие бывает противоречивым.

Если социальные механизмы цивилизаций являются общими для них (хотя и в разных вариантах), то именно культуры каждой цивилизации уникальны и отличают их друг от друга. Теории локальных культур и цивилизаций абсолютизируют это обстоятельство, рассматривая каждую цивилизацию (культуру) как самостоятельное образование и, по существу, отвергая идею единства мировой истории (Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби). Но отрицание ее единства не может быть принято, так как противоречит реальному ходу истории, где взаимодействуют различные цивилизации, и ведет на практике к обособлению и противопоставлению культур, а не просто к признанию их равноправия. Уникальность каждой культуры - достаточное основание для последовательного проведения принципа равенства в сфере культуры, а их многообразие является великим достоянием человечества, его богатством, потеря которого была бы невозможной.

Регионально-цивилизационная типология культур выделяет культуры или близкие комплексы культур, фундаментально различающиеся друг от друга. Каждая из них имеет свою религию, свой нравственный кодекс, своеобразную художественную культуру, формирует особый образ жизни, быт, нравы, психический склад людей. Например, различия европейской, китайской, индийской, арабской культур столь велики, что иначе как цивилизационными их назвать нельзя. Это различные цивилизации. В недрах европейской цивилизации сформировалось индустриальное общество, ныне перерастающее в ряде экономически развитых стран в постиндустриальное. Эту цивилизацию именуют техногенной, ее развитие определяет особенности современного общества. В связи с расширением ареала техногенной цивилизации и возникновением глобальных проблем все чаще звучат предупреждения об экологических и других опасностях и угрозах, нависших над человечеством, и о необходимости срочно принимать меры для спасения современной человеческой, мировой, планетарной цивилизации.

Таким образом, сам ход истории подвел к тому, что ныне проблему цивилизации требуется рассматривать на двух уровнях - локальном и всемирном, что речь можно вести о локальных и единой всемирной цивилизации, включающей в себя многообразие культур, а не стирающей их различия.

#### Национально-этнические культуры

Другим общепринятым критерием разграничения культур является их различие по национальным, этническим признакам. Каждая нация, каждый этнос имеют свою культуру. В рамках одной локальной цивилизации может существовать несколько близких друг другу, но все-таки различных национальных культур. Например, к европейской культуре относятся английская, немецкая, французская, итальянская и другие культуры. Различия между ними менее глубоки, чем между европейской и индийской культурами, но для каждой нации они весьма существенны. Те нации в Европе, которые не имели собственного государства, стремились к достижению культурно-национальной автономии, то есть добивались права жить в рамках своей культуры.

Особым является вопрос об отношении европейской и русской культур. С одной стороны, русская культура, безусловно, принадлежит к семейству европейских культур. Таковы русская литература, живопись, музыка. Православие – ветвь христианской религии. Язык относится к группе индоевропейских. Семья строится по принципу моногамии. Многие с Запада вошло в традиционную русскую культуру. В то же время считается, что русская культура отличается от европейской, что Россия – особая цивилизация – евроазиатская или иная, что европеец и русский не схожи по своему психическому складу, менталитету. Россия более душевна, Запад более рационалистичен и т.д.

Актуальность вопроса об отношении западноевропейской и русской культур усилилась в связи с тем, что Россия переживает переходный период и успех реформ во многом будет зависеть от выбора пути и способа их проведения. Копирование и перенос западной модели на российскую почву привели к небывалому экономическому спаду и обнищанию большей части населения. Жизнь показала, что при проведении реформ необходим учет особенностей России, ее культуры.

Культура развивается в национальных формах, каждая из которых своеобразна, единственна, уникальна. Но теория должна предостерегать и против одностороннего подхода к этому своеобразию, против его абсолютизации, ибо каждая национальная культура – лишь частичка культуры всего человечества.

#### Культура и социальные факторы

Культуры различаются не только по форме и содержанию, но и по степени своей развитости. Культуры бывают более мощные и более слабые, более развитые и менее развитые и т.д. Разнообразные внутренние градации в культуре образуются под сильным влиянием социальных факторов: политики, экономики, социальной структуры общества.

Культура органично связана со своим временем в том смысле, что в ней выражаются интересы тех или иных социальных групп и противоречия эпохи. Все это формирует средства и открывает каналы социального влияния на культуру.

Социальное начало присутствует в культуре в форме идеологии, отражающей прямо или косвенно социальные (групповые, классовые) интересы и потребности. Идеология влияет на ценностный строй культуры, ее нормативную структуру. Идеология может оказывать и стимулирующее и деформирующее влияние на развитие культуры. Деформации возникают, когда идеологию навязывают культуре и тем самым ограничивают ее выполнением чисто идеологических функций.

При анализе проблем культуры требуется учитывать также, что в ней выражается и воплощается родовая сущность человека, выходящая за пределы непосредственно данных, исторически конкретных общественных отношений. Иначе говоря, в культуре присутствует общечеловеческое, всеобщее начало - то, что выделяет людей в качестве существ, единственно способных быть субъектами (творцами и восприимчивыми) культуры. Культурное творчество перерастает рамки исторически конкретных социальных условий, открывает ранее неизвестное, вносит в общественную жизнь нечто новое.

Поскольку реальная политика в области культуры всегда практически придерживается той или иной ценностной ориентации, постольку анализ проблемы социальной обусловленности имеет не только абстрактно-теоретическое, но и практически-политическое значение. Проявления идеологической узости и нетерпимости превращают ее в средство подавления творческого начала, борьбы против культуры, что приводит к невосполнимым интеллектуальным потерям для общества, наносит ущерб его духовному развитию. Распространение классово-идеологических оценок на генетику, кибернетику, некоторые теории в химии и т.д., объявление их "реакционными", "буржуазными", "идеалистическими" оказалось позорной страницей в истории советской науки. А сталинские репрессии одних представителей интеллигенции привели к гибели, других же вырвали из привычной среды и лишили возможности работать. Социальное расслоение сказывается на разделении так называемой "высокой" и народной культуры. Известно, что народное творчество всегда служило вдохновляющим стимулом для деятелей искусства - композиторов, писателей, художников. Средневековое ремесло само содержало в себе элементы искусства. Таким образом, отделение умственного труда от физического означает не отделение культуры от народа, а возникновение сложной и исторически меняющейся дифференциации в рамках самой культуры, в том числе выделение "высокой" культуры, отделение от нее народной культуры, то есть культуры, создаваемой непосредственно самим народом. В то же время подлинная "высокая" культура уходит своими корнями в народную культуру, является народной по своей сущности. Термин "народный" применим и к "высокой" культуре, коль скоро она укоренена в народной традиции, возвышает и развивает человека. Но если "высокая" культура не освоена народом, она до поры до времени не является еще реальной культурой народа. Поэтому отделение умственного труда от физического и разделение на классы имеет своим следствием внутреннюю дифференциацию и асимметрию в области культуры, когда развитие одной части общества происходит за счет другой. Отчуждение широких масс от достижений "высокой" культуры, открывающей новые горизонты перед развитием человеческой личности, - исторический факт. Но это не значит, что



массы вообще оказывались вне всякой культуры, ибо они существуют в определенной системе отношений, традиций, норм, используют в своей деятельности накопленный ранее трудовой опыт, проявляют себя в народном художественном творчестве.

Во все века предметы культуры использовались в престижных целях. Одежда, жилище, украшения, поведение, нормы общения, даже язык служили выделению господствующих в обществе слоев из остальной массы. Русские дворяне с детства изучали французский язык, и владение им было одним из признаков принадлежности к дворянскому сословию. В своей известной пьесе "Пигмалион" Бернард Шоу продемонстрировал, насколько английский язык светского общества Великобритании отличается от того же языка простонародья.

Актуальной социально-философской проблемой является оценка так называемой "массовой культуры". Поток западной массовой культуры обрушился ныне на российского зрителя и читателя. В советский период массовая культура оценивалась преимущественно в отрицательных категориях: буржуазная, вульгарная, дурманящая людей, средство манипуляции массовым сознанием, отвлекающее людей от реальных социальных проблем, деформирующая подлинную культуру, превращающая ее из формы развития человека в средство навязывания ему идеологических и психологических стереотипов, выгодных "властвующей элите". Но в определении массовой культуры должны быть отмечены и другие моменты. Особенность "масскульта" в том, во-первых, что он тесно связан с бизнесом. Массовая культура - коммерческая культура, рассчитанная на огромные аудитории и получение прибыли. Отсюда вторая ее особенность - органическая связь с современными средствами массовой коммуникации. Они предоставляют широкие возможности мгновенного распространения самой разнообразной информации. Кино, радио, телевидение, пресса стали мощным фактором воздействия на массы. Но все эти технические средства тиражирования явлений культуры, распространения их на миллионные аудитории могут быть носителями информации, оказывающей на людей не только негативное, разлагающее, но и позитивное нравственное воздействие. Таким образом, речь следует вести о содержательной наполненности их деятельности, об их социальных ориентациях. Выполняя подлинно культурную функцию, эти средства открывают принципиально новые возможности духовного развития масс, дальнейшего прогресса культуры.

Итак, культура существует и развивается в социальной системе, то есть в системе социально-экономических, политических и иных общественных отношений. И понять развитие культуры, не учитывая ее зависимости от этих отношений и взаимодействия с ними, невозможно.

Некоторые авторы утверждают, что социальная культура существует наряду с материальной и духовной. Но даже если принять эту точку зрения, социальные отношения, институты, системы можно рассматривать в их собственных функциях, а не как факторы культуры. Ведь функционирование технических устройств (материальная культура) в общественном производстве рассматривается как экономический, а не как культурный процесс.

### Субкультура и контркультура

Для характеристики внутренних градаций в системе культуры и процессов, происходящих в культуре современного общества, все более широко используется понятие субкультуры. Это специфическое образование, отражающее культурную неоднородность общества и фиксирующее устойчивое или временное отличие ценностных ориентаций, социальных и культурных устремлений конкретной группы людей от господствующей в обществе культуры. В послевоенный период на Западе, а затем и в России получили распространение различные молодежные субкультуры, характеризующие специфические настроения и стремления молодежи к самовыражению в культурных формах – внешний вид и одежда, поведение, формы общения и т.д., – отличных от общепринятых. При этом существование конкретных молодежных субкультур в большинстве случаев было недолговечным. мода на них менялась, одни субкультуры заменялись другими: хиппи, битники, панки, скинхеды и т.д.

Субкультура, отличаясь от нормативной культуры данного общества, вовсе не обязательно вступает с ней в конфронтацию или претендует на то, чтобы стать доминирующей в обществе. Но субкультура перерастает в контркультуру, когда она содержит протест против существующей культуры и даже стремится ее заменить. Контркультурным было, например, молодежное движение 60-х годов XX века, носившее антибуржуазный характер, выступавшее против истеблишмента.

Различие субкультуры и контркультуры не всегда можно установить с достаточной определенностью. Некоторые субкультуры враждебны принятой культуре общества, но не выходят за пределы определенной среды. Так, криминальный мир имеет свою субкультуру – ценности, нормы, язык, даже примитивную художественную культуру (блатные песни). Она чужда и враждебна нормативной культуре общества, оставаясь культурой асоциальных групп. С другой стороны, наблюдается стремление использовать понятие контркультуры для описания процессов возникновения инноваций в системе ценностей, зарождения новых культурных феноменов.

### Взаимодействие культур

Типология позволяет систематизировать многообразие культур. Но типологические характеристики применимы и к их взаимоотношению – процессу сложному и разнообразному, зависящему от общественно-исторических условий.

В экстремальные условия ставят культуру военные вторжения извне. Так, завоевание варварами Рима стало концом античной культуры. Неоднократно завоевания приводили к гибели культур и их носителей – народов. Из 21 цивилизации, которые насчитывал А. Дж. Тойнби, 14 являются мертвыми. Испанские конкистадоры беспощадно – мечом и крестом – уничтожали культуру доколумбовой Америки – ацтеков и майя, а английские колонисты – многих племен Северной Америки. Но завоевания не всегда ведут к уничтожению культуры покоренных народов. Древняя Греция была захвачена и включена в состав Римской империи, но греческая культура стала в Риме образцом для подражания. Если культура завоеванного народа более развита, чем у пришельцев, и они ее не уничтожают, то она ассимилирует их культуру. Разные варианты взаимодействия культур история реально проигрывала в эпоху европейской колониальной экспансии в XVII–XIX веках. Культуры колониальных народов либо разрушались, либо консервировались в неизменном виде, либо трансформировались под влиянием европейской культуры.

Культура по природе своей не терпит насилия. Но история столь насыщена насилием, что оно внесло во взаимоотношение культур момент противостояния, конфронтации, враждебности, отчуждения, обособления, отторжения, неприятия.

Вместе с тем исторический опыт свидетельствует, что обособление конкретной культуры не идет ей на пользу. Для развития культуры необходимо ее взаимодействие с другими, взаимное влияние культур, заимствование и т.п. Мощный толчок формированию культуры Руси был дан принятием христианства. Следующий импульс она получила от реформ Петра, открывшего "окно в Европу", через которое западноевропейская культура стала интенсивнее проникать в Россию. Основанием и стимулом межкультурных взаимодействий является развитие торговли, налаживание экономических связей.

Следует обратить внимание на то, что механизмы культурных взаимодействий не даны заранее, что культуры далеко не прозрачны друг для друга, что чужая культура является во многом инородным телом. Достаточно сказать, что между национальными культурами существуют языковые барьеры. Люди, формировавшиеся в разных культурах, различаются своим менталитетом, психологией, видением мира и т.д. Поэтому принятие в "свою" культуру элементов иной не происходит, как правило, само собой. Это процесс противоречивый и творческий. Кроме того, в культуре должны созреть предпосылки для взаимодействия с другой культурой, готовность взаимодействовать, а другая культура должна обладать для данной культуры определенной притягательной силой. Взаимодействующие культуры могут быть близкие и более отдаленные, что также влияет на характер их взаимодействия.

XX век продолжил прежние тенденции, но и внес много нового во взаимоотношение культур. Чудовищные проявления насилия в мировых и локальных войнах, подавление свободы творческой деятельности тоталитарными режимами, запреты и ограничения, связанные с расколом мира на две системы, – все это не могло не вызвать множество культурных и интеллектуальных потерь. Но послевоенная научно-техническая революция, телевидение и развитие информатики, появление персональных компьютеров и всемирных коммуникационных сетей, новые технологии и средства связи – все это создало такую материально-техническую основу культурных взаимодействий, которой ранее мир никогда не знал. Многое изменилось и в социально-политической сфере. Падение колониальной системы, разгром

фашистских режимов, поворот России и стран СНГ в сторону либеральной демократии и рыночной экономики облегчили установление культурных связей и актуализировали проблему культурных взаимодействий. Доминирующей формой этих взаимодействий в наше время становится диалог культур. Он основан на признании равноправия культур и суверенности каждой культуры, поиске оптимальных путей и способов их взаимодействия.

Но эти принципы разделяют далеко не все. В последние десятилетия XX века стали набирать силу религиозный фундаментализм, национализм и различные конфронтационные идеологии. Особую опасность представляет исламский фундаментализм, разжигающий "священную войну" против западной цивилизации, насаждающий крайний религиозный фанатизм.

Рассматривая взаимоотношение культур, следует учитывать также особенности ее различных сфер. Например, наука всегда интернациональна. Разные страны создают лишь своеобразные условия для развития науки - более благоприятные или менее благоприятные, отдают приоритет тем или иным ветвям науки, но не создают каждая "свою" науку. Поэтому здесь проблема взаимодействия решается путем развития сотрудничества, кооперации, совместных исследований. Совсем по-иному обстоит дело в ценностных формах сознания, в художественной культуре, где каждая нация имеет свое искусство, свою литературу, свои традиции, свой язык. В культуре в целом происходят процессы интернационализации, но они, даже стирая некоторые культурные различия, способствуют развитию культур, как, например, введение современных систем образования у ранее отсталых народов.

Интернационализация ведет к усилению и углублению взаимодействия и взаимопроникновению культур, к развитию интегральных процессов в этой области, но также порождает разнообразные противоречия, во многом зависящие от социальных условий. Интернационализация встречает и сопротивление, особенно когда она происходит путем подавления одной культуры другой, ее вытеснения образцами социально более сильной культуры. Тогда возникают напряженные и сложные отношения между различными национальными и региональными культурами, тенденции не только к сохранению самобытности, но даже к известному обособлению национальных культур. В некоторых освободившихся от колониальной зависимости странах это обособление фактически явилось формой протеста против вестернизации и проникновения западной "массовой культуры", а защита собственной культуры - средством самоутверждения народов. Однако когда народы бывших колоний вступили на путь самостоятельного политического развития, проявились и их технико-экономическая отсталость, преобладание архаических социальных структур и тот факт, что преодоление отсталости возможно лишь на путях органического освоения современной науки и технологии, на путях установления связей и взаимодействия между качественно различными культурами.

В СССР как многонациональном государстве проблемы развития национальных культур и их взаимоотношений всегда были актуальны. В той мере, в какой стремление к развитию национальных культур и их сближению действительно реализовывалось во взаимоотношениях наций, имел место прогресс в области культуры. Но командно-административная система и здесь породила разрыв между теорией и практикой, что приводило к деформациям во взаимоотношениях наций и национальных культур. Чрезмерная централизация управления неоправданно ограничивала возможности республик в решении вопросов развития своей культуры. Подчас плохо удовлетворялись культурные интересы и запросы

национальных меньшинств. Оказалось в запущенном состоянии решение многих вопросов межнационального общения, остро встали языковые проблемы. Отсутствие гласности создавало почву для бюрократического произвола, больно ударявшего по национальным чувствам. Все это "выплеснулось" наружу в процессе демократизации, которая выявила давно копившееся недовольство состоянием дел в области национально-культурных отношений.

Развал Советского Союза не решил, а, напротив, резко обострил проблемы взаимоотношений наций и национальных культур на территории СНГ.

Каковы же перспективы? Марксизм выступал за слияние наций в будущем. Об этом много писали. Эта точка зрения логична для марксизма, поскольку он выступал за ликвидацию всех, в том числе национальных, перегородок, разъединявших народы и служивших препятствием для создания на Земле единого братства трудящихся.

Но эта точка зрения не оправдалась. Даже в отдаленной перспективе трудно представить себе безнациональное человечество с единой культурой. Если бы развитие пошло по этому пути, человечество бы многое потеряло. Многообразие культур - великое достояние и богатство человечества. И его надо бережно сохранять. Но это можно сделать, утверждая демократические принципы во взаимоотношениях наций и национальных культур. Устранять из жизни требуется не разнообразие национальных культур, а национализм, конфронтацию, обособление наций - все, что препятствует диалогу культур, их взаимодействию, взаимообогащению.

В процессе развития общества усиливалось взаимодействие культур. И хотя "диалог культур" происходил уже в глубокой древности, по мере того как история становилась всемирной, возможности взаимовлияния культур неизмеримо возрастали.

Выработанное в ходе историко-культурного развития разнообразие форм деятельности, мышления, видения мира все в большей степени включается в общий процесс развития мировой культуры.

## 5. Культура - общество - природа

Человек принадлежит природе, он ее частичка. Он поднимается над природой как социальное существо, способное жить, действовать, обеспечивать свое существование только в обществе и во взаимодействии с природой. Он оказывается способным к человеческим видам деятельности, овладевая культурой. Культура делает человека личностью, индивидуальностью. В человеке соединены природное, социальное и культурное начала, они интегрированы в нем, образуя единство и целостность.

Природа, общество, культура – составляющие бытия человека, а их взаимоотношение в процессах человеческой деятельности определяет в каждую историческую эпоху ее фундаментальные проблемы.

На ранних ступенях культуры ее воздействие на природу было незначительным, ее "присутствие" в природе – едва заметным. Первые виды производственной деятельности – собирательство, охота, рыболовство – являлись присвоением продуктов природы и воспроизводили аналогичную деятельность животных. Культура проявлялась лишь в производстве и использовании орудий, в зачатках социальной организации. "Окультуривание" природы по-настоящему началось с неолитической революции – с появлением земледелия, оседлого образа жизни, начал общественного разделения труда. И оно резко возросло с возникновением цивилизации с ее городами, каналами, дорогами, использованием металла, ускорившимся ростом населения, концентрацией масс людей, их перемещением. Цивилизация разрушает девственную природу, поскольку человек, приспособлявая окружающую среду к своим потребностям, большей частью не считается с тем, что нарушает связи природы и затрудняет или подрывает ее естественное воспроизводство и саморегуляцию. С ростом культуры эта антропогенная нагрузка на природу постепенно возрастала.

И тем не менее эта нагрузка носила локальный характер и природа в большинстве случаев восстанавливалась, преодолевая негативные последствия воздействия культуры. Силы человека были ничтожны по сравнению с мощью естественных стихий, и анклавы окультуренной природы в пределах ойкумены (обитаемой части суши) оставались островками, мало менявшими общую картину планеты.

Человек в течение многих тысячелетий довольно плохо представлял себе мир, в котором он живет. Он не выделял себя из природы и переносил на нее представления, сложившиеся у него о себе самом и своем ближайшем окружении в процессе его повседневной жизни. Так рождалось мифологическое сознание с его антропоморфизмом и поклонением различным силам природы, от которых зависело существование людей. Дальнейшее развитие шло от "мифа к логосу". Преодолевая мифологию, возникавшая философия впервые постаралась построить общую объективную картину мира как самостоятельного, находящегося в вечном движении и подчиненного естественной необходимости бытия.

Качественное изменение произошло с возникновением индустриального производства, использующего машинную технику и опирающегося на науку. Новая эпоха написала на своем знамени, что знание – сила, а человек – истолкователь и преобразователь природы.

Познавая ее, человек может реализовывать свои знания в технических устройствах, во много раз усиливающих возможности его воздействия на природу, ее преобразование в интересах человека, и тем самым добиваться господства над природой.

Индустриальное производство положило начало процессу глобализации воздействия культуры на природу и в смысле ее приспособления к потребностям человека, и в смысле негативных последствий антропогенной нагрузки на природу. Глобальный характер воздействия культуры на природу стал проявляться уже к середине XX столетия. Первыми заговорили об этом ученые и философы, выдвинув на повестку дня экологические проблемы. Они показали, что на планете Земля происходят процессы опасной деградации биосферы в виде разрушения естественных биоценозов, невосполнимой гибели целых видов животных и растений, эрозии почв, загрязнения среды отходами производства и

жизнедеятельности человека, постепенного истощения природных ресурсов энергии и материалов, наиболее активно используемых промышленностью. Происходит потепление климата под влиянием "парникового эффекта" в результате повышенного выброса промышленностью углекислого газа в атмосферу, возникают озоновые дыры как следствие сокращения озона в верхних слоях атмосферы, защищающего биосферу от излишка ультрафиолетового излучения. Все это – глобальные изменения. Мощь человеческого влияния становится сравнимой с силами природы, и сама природа без помощи и поддержки человека уже не в состоянии восстанавливать свои естественные циклы.

Таким образом, взаимоотношение культуры – общества – природы подошло к критической точке: дальнейшее продолжение прежней тенденции развития неминуемо ведет к нарастанию экологического кризиса, означающего, что человечество подрывает естественные основы своего существования как биологического вида. Это – катастрофа, гибель цивилизации, а может быть, и человечества.

Значит, надо менять стратегию развития. Идея "господства над природой" выявила свою несостоятельность. Не в господстве над природой, а в гармонии с ней будущее человечества. Их противостояние, доходящее до антагонизма, опасно для общества. Вместе с тем человек не может прекратить дальнейшее окультуривание природы. Отказаться от этого – значит вернуться к первобытным временам. Но деятельность человека не должна вызывать деградацию природы, а строиться так, чтобы сохранилась биосфера Земли, ее основные параметры, постоянство которых обеспечивает возможность существования жизни. В индустриальной цивилизации приоритетом пользуются экономический рост и развитие культуры. На рубеже тысячелетий важнейшим социальным приоритетом становится также сохранение природы. Формирование нового типа взаимоотношения природы и культуры означает глубокий поворот не только в технической культуре, но и в иерархии ценностей – ответственность за сохранение природы, нравственная и эстетическая культура, выработка экологических ценностей, императивов и экологического сознания.

Природа дает урок культуре. Усвоить этот урок, сделать соответствующие выводы – задача культуры, иначе человеку будет некомфортно на его родине – планете Земля. Вся культуру следует настроить на то, чтобы не дать человеку испоганить природу, а действительно ее окультурить. Это относится не только к природе, окружающей человека, но и к природе самого человека. Идеалы гуманизма расширяют сферу своего действия, включая в себя гуманизацию не только социальных условий, но и природной среды, чтобы в дальнейшем приспособлять ее к потребностям человека не за счет разрушения и деградации.

Описанное отношение культуры и природы характерно для современной техногенной цивилизации, возникшей на основаниях европейской культуры и распространившейся ныне по всему миру. Но в мире существуют культуры и общества с иным отношением к природе – с ощущением единства природы и культуры, с созерцательным восприятием природы, преклонением перед ней. На это ныне обращают внимание представители западной культуры в поисках новой культурной парадигмы.

Отношение культуры и природы всегда осуществляется в рамках определенной системы общественных взаимосвязей, которые складываются в процессе человеческой деятельности. Взятые во времени, они характеризуют важнейшие параметры человеческой истории.

Культура представляет собой субъективно-личностный аспект исторического процесса. В творчестве культуры реализуется личность со всеми ее психологическими, эмоциональными, интеллектуальными и духовными качествами. Здесь превалирует сознательное начало в виде целеполагания и целедостижения. Но не следует отождествлять творчество культуры с творчеством истории. В ходе истории, конечно, сознательное начало играет огромную роль. Но все дело в том, что цели и результаты человеческой деятельности в истории, как правило, не совпадают, ибо здесь действуют различные силы. Историю формирует не только сознательная деятельность субъектов, и итог нередко оказывается обратным тем целям, которые ставят перед собой люди, вовлеченные в этот процесс.

Творчество культуры не идентично творчеству истории, но культура является ее активным началом. Она формирует субъекта деятельности, а также творит новое и вносит это новое в исторический процесс. Но будет ли это "новое" принято историей и окажет ли влияние на историю, будет ли иметь какие-то социальные последствия, зависит от многих обстоятельств.

Так, разработанный И. И. Ползуновым в середине XVIII века проект паровой машины не был реализован, потому что Россия не была к этому готова. И в дальнейшем, как известно, множество идей и изобретений русских ученых и инженеров раньше, чем в России, использовались на Западе, но уже по причинам нераспорядительности, незаинтересованности, консерватизма чиновников.

Другой пример. Идет война с Германией. Но физики уже открыли цепную ядерную реакцию, делающую принципиально возможным создание атомного оружия огромной разрушительной силы. А. Эйнштейн, встревоженный тем, что фашистская Германия может начать разработку этого оружия, проявляет инициативу и извещает Ф. Рузвельта о своих опасениях. Требуется опередить Германию и тем предотвратить угрозу ее победы в войне. Рузвельт принял соответствующие меры. В США возник Манхэттенский проект, который привлек антифашистски настроенных физиков, сумевших за короткий срок пройти путь от фундаментальных знаний об атоме до атомной бомбы. Но те социальные последствия, которые имело создание ядерного оружия для всей истории второй половины XX столетия, конечно, далеко выходили за те конкретные цели, которые они ставили перед собой.

В результате появления страшного по своей разрушительной силе оружия перед человечеством возникла реальная угроза ядерного уничтожения. Устранить смертельную угрозу, предотвратить возможность развязывания мировой войны с применением атомного оружия, обеспечить выживание человечества и его будущее стало главной проблемой международных отношений на протяжении нескольких десятилетий XX века. Так, создание научно-технической мысли вошло в социальную жизнь, оказывая мощное влияние на протекающие в обществе экономические, политические, духовные процессы. Трагедия Чернобыля обнаружила, что и мирное использование атомной энергии, например создание атомных электростанций, вовсе не только научно-техническая, но и социальная проблема.

Атомная энергетика - лишь одно из тех новшеств, которые принесла с собой научно-техническая революция. Ее великими достижениями являются и компьютеры, и космические аппараты, и лазеры, и новые материалы, и биотехнология, и многое другое. Очевидно, что все эти продукты



творческого гения человека превращаются в фактор исторического развития, начинают оказывать на него то или иное воздействие, когда они выходят за стены научных лабораторий, становятся элементами производительных сил данного общества, преобразуют технологию производства, в широких масштабах выступают в качестве средств человеческой деятельности. Один компьютер не делает погоды. Но компьютеризация различных видов деятельности приобретает по своим последствиям огромную социальную значимость.

Конечно, культура вносит в исторический процесс не только достижения науки и техники. История извлекает нужное ей и из различных ценностных форм общественного сознания. Иллюзорные, а иногда и утопические идеи, взгляды и системы взглядов сопровождают все развитие цивилизации в качестве активно действующих факторов. Не все, что рождает человеческая творческая энергия, входит в общественную жизнь, в культуру, становится моментом объективного исторического процесса. Можно сказать, что в ходе общественного развития из массы идущих со стороны культуры "предложений" производится своеобразный "социальный отбор" по различным критериям, обусловленным особенностями данного общества и конкретной эпохи. В итоге какая-то часть этих "предложений", отвечающая действующим критериям, получает "путевку" в социальную жизнь, вплетается в объективный ход истории. При этом в каждом конкретном случае люди могут действовать сознательно, но суммарный итог их действий, фиксирующий, что именно включается в дальнейший ход общественного развития и какие побочные результаты этому сопутствуют, оказывается объективным, в чем-то не предусмотренным сознанием действующих субъектов.

Перед общественной наукой возникает в этой связи проблема соотнесения воплощаемого в культуре деятельного творческого начала, ставящего перед обществом новые проблемы и открывающего новые возможности, с объективными условиями и законами общественного развития.

В отличие от природы, история творится людьми. Но как и природа, история ставит определенные пределы сознательному вмешательству человека в объективные процессы. Преступая эту границу, человек развязывает разрушительные силы, что ведет к упадку и деградации, в одном случае - окружающей природной среды, а в другом - культуры и цивилизации. Насилие в истории всегда имело место и применялось в разнообразных формах для достижения каких-то исторических результатов. Но оно вызывало губительные последствия, когда превращалось в насилие над историей. В XX столетии над человечеством впервые нависла реальная опасность глобального насилия над историей, ведущего ее к финалу. Человечество подошло к предельному рубежу не только в своем взаимоотношении с природой, но и в создании средств вооруженного насилия: ядерное оружие способно уничтожить не только цивилизацию, но и все живое, превратить Землю в безжизненную мертвую планету.

К концу столетия сделаны попытки достичь ослабления угрозы ядерной катастрофы, но судя по тому, как разворачиваются события под влиянием приверженцев "холодной войны", нельзя еще уповать на то, что у человечества достанет разума, чтобы избежать бессмысленного самоуничтожения.

Ход истории не предопределен, возможны разные варианты и даже альтернативные пути общественного развития. Но, видимо, самой глубокой основой радикального разрешения глобальных проблем и противоречий является развитие гуманистической культуры. Ориентация на идеалы

гуманизма должна стать приоритетным принципом всех сфер человеческой деятельности. На этом пути человечество сможет постепенно избавляться и от применения насилия. На этом пути могут формироваться благоприятные условия для развития человека как носителя культуры и субъекта деятельности, для самоопределения каждой личности.

Именно культура, стержнем которой является широко понимаемый реальный гуманизм, открывает перед человечеством перспективы будущего.

## Глава 10

### Наука

- Наука в современном мире
- Научное познание и его специфические признаки
- Строение и динамика научного знания
- Философия и развитие науки
- Логика, методология и методы научного познания
- Этика науки

#### 1. Наука в современном мире

Основная форма человеческого познания - наука - в наши дни оказывает все более значимое и существенное влияние на реальные условия нашей жизни, в которой нам так или иначе надлежит ориентироваться и действовать. Философское видение мира предполагает достаточно определенные представления о том, что такое наука, как она устроена и как развивается, что она может и на что позволяет надеяться, а что ей недоступно.

У философов прошлого мы можем найти много ценных предвидений относительно усиливающегося значения науки. Однако они представить не могли такого массивного, подчас неожиданного и даже драматического воздействия научно-технических достижений на повседневную жизнь человека, которое приходится осмысливать сегодня. И такое осмысление целесообразно начать с рассмотрения социальных функций науки.

Социальные функции науки не есть нечто раз и навсегда заданное. Напротив, они исторически изменяются и развиваются, представляя собой важную сторону развития самой науки.

Современная наука во многих отношениях существенно, кардинально отличается от той науки, которая существовала столетие или даже полстолетия назад. Изменился весь ее облик и характер ее взаимосвязей с обществом.

Говоря о современной науке в ее взаимодействии с различными сферами жизни общества и отдельного человека, можно выделить три группы выполняемых ею социальных функций. Это, во-первых, функции культурно-мировоззренческие, во-вторых, функции науки как непосредственной производительной силы и, в-третьих, ее функции как социальной силы, связанные с тем, что научные знания и методы ныне все шире используются при решении самых разных проблем, возникающих в жизни общества.

Порядок, в котором перечислены эти группы функций, в сущности отражает исторический процесс формирования и расширения социальных функций науки, то есть возникновения и упрочения все новых каналов ее взаимодействия с обществом. Так, в период становления науки как особого социального института (это период кризиса феодализма, зарождения буржуазных общественных отношений и формирования капитализма, то есть эпоха Возрождения и Новое время) ее влияние обнаруживалось прежде всего в сфере мировоззрения, где в течение всего этого времени шла острая и упорная борьба между теологией и наукой.

Дело в том, что в предшествующую эпоху средневековья теология постепенно завоевала положение верховной инстанции, призванной обсуждать и решать коренные мировоззренческие проблемы, такие, как вопрос о строении мироздания и месте человека в нем, о смысле и высших ценностях жизни и

т. п. В сфере же зарождающейся науки оставались проблемы более частного и "земного" порядка.

Великое значение коперниковского переворота, начавшегося четыре с половиной столетия назад, состоит в том, что наука впервые оспорила у теологии ее право монополично определять формирование мировоззрения. Именно это стало первым актом в процессе проникновения научного знания и научного мышления в структуру деятельности человека и общества; именно здесь обнаружились первые реальные признаки выхода науки в мировоззренческую проблематику, в мир размышлений и устремлений человека. Ведь для того чтобы принять гелиоцентрическую систему Коперника, необходимо было не только отказаться от некоторых догматов, утверждаемых теологией, но и согласиться с представлениями, которые резко противоречили обыденному мировосприятию.

Должно было пройти немало времени, вобравшего в себя такие драматические эпизоды, как сожжение Дж. Бруно, отречение Г. Галилея, идейные конфликты в связи с учением Ч. Дарвина о происхождении видов, прежде чем наука смогла стать решающей инстанцией в вопросах первостепенной мировоззренческой значимости, касающихся структуры материи и строения Вселенной, возникновения и сущности жизни, происхождения человека и т.д. Еще больше времени потребовалось для того, чтобы предлагаемые наукой ответы на эти и другие вопросы стали элементами общего образования. Без этого научные представления не могли превратиться в составную часть культуры общества. Одновременно с

этим процессом возникновения и укрепления культурно-мировоззренческих функций науки само занятие наукой постепенно становилось в глазах общества самостоятельной и вполне достойной сферой человеческой деятельности. Иначе говоря, происходило формирование науки как социального института в структуре общества.

Что касается функций науки как непосредственной производительной силы, то нам сегодня эти функции, пожалуй, представляются не только наиболее очевидными, но и первейшими, изначальными. И это понятно, если учитывать беспрецедентные масштабы и темпы современного научно-технического прогресса, результаты которого ощутимо проявляются во всех отраслях жизни и во всех сферах деятельности человека.

В период становления науки как социального института вызревали материальные предпосылки для осуществления такого синтеза, создавался необходимый для этого интеллектуальный климат, вырабатывался соответствующий строй мышления. Конечно, научное знание и тогда не было изолировано от быстро развивавшейся техники, но связь между ними носила односторонний характер. Некоторые проблемы, возникавшие в ходе развития техники, становились предметом научного исследования и даже давали начало новым научным дисциплинам. Так было, например, с гидравликой, с термодинамикой. Сама же наука мало что давала практической деятельности - промышленности, сельскому хозяйству, медицине. И дело было не только в недостаточном уровне развития науки, но прежде всего в том, что практическая деятельность, как правило, не умела, да и не испытывала потребности опираться на завоевания науки или хотя бы просто систематически учитывать их. Вплоть до середины XIX века случаи, когда результаты научных исследований находили практическое применение, были эпизодическими и не вели ко всеобщему осознанию и рациональному использованию тех богатейших возможностей, которые сулило их практическое использование.

Со временем, однако, становилось очевидным, что сугубо эмпирическая основа практической деятельности слишком узка и ограничена для того, чтобы обеспечить непрерывное развитие производительных сил, прогресс техники. И промышленники, и ученые начинали видеть в науке мощный катализатор процесса непрерывного совершенствования средств производственной деятельности. Осознание этого резко изменило отношение к науке и явилось существенной предпосылкой для ее решающего поворота в сторону практики, материального производства. И здесь, как и в культурно-мировоззренческой сфере, наука недолго ограничивалась подчиненной ролью и довольно быстро выявила свой потенциал революционизирующей силы, в корне меняющей облик и характер производства.

Важной стороной превращения науки в непосредственную производительную силу является создание и упрочение постоянных каналов для практического использования научных знаний, появление таких отраслей деятельности, как прикладные исследования и разработки, создание сетей научно-технической информации и другие. Причем вслед за промышленностью такие каналы возникают и в других отраслях материального производства и даже за его пределами. Все это повлекло за собой значительные последствия и для науки, и для практики.

Если говорить о науке, то она прежде всего получила новый мощный импульс для своего развития. Со своей стороны практика все более явно ориентируется на устойчивую и непрерывно расширяющуюся связь с наукой. Для современного производства, да и не только для него, все более

широкое применение научного знания выступает как обязательное условие самого существования и воспроизводства многих видов деятельности, возникших в свое время вне всякой связи с наукой, не говоря уже о тех, которые ею порождены.

Сегодня, в условиях научно-технической революции, у науки все более отчетливо обнаруживается еще одна группа функций - она начинает выступать и в качестве социальной силы, непосредственно включаясь в процессы социального развития. Наиболее ярко это проявляется в тех дольово многочисленных в наши дни ситуациях, когда данные и методы науки используются для разработки масштабных планов и программ социального и экономического развития. При составлении каждой такой программы, определяющей, как правило, цели деятельности многих предприятий, учреждений и организаций, принципиально необходимо непосредственное участие ученых как носителей специальных знаний и методов из разных областей. Существенно также, что ввиду комплексного характера подобных планов и программ их разработка и осуществление предполагают взаимодействие общественных, естественных и технических наук.

Очень важны функции науки как социальной силы в решении глобальных проблем современности. В качестве примера здесь можно назвать экологическую проблематику. Как известно, бурный научно-технический прогресс составляет одну из главных причин таких опасных для общества и человека явлений, как истощение природных ресурсов планеты, растущее загрязнение воздуха, воды, почвы. Следовательно, наука - один из факторов тех радикальных и далеко не безобидных изменений, которые происходят сегодня в среде обитания человека. Этого не скрывают и сами ученые. Напротив, именно они были в числе тех, кто стал первым подавать сигналы тревоги, именно они первыми увидели симптомы надвигающегося кризиса и привлекли к этой теме внимание общественности, политических и государственных деятелей, хозяйственных руководителей. Научным данным отводится ведущая роль и в определении масштабов и параметров экологических опасностей.

Наука в данном случае отнюдь не ограничивается созданием средств для решения поставленных перед ней извне целей. И объяснение причин возникновения экологической опасности, и поиск путей ее предотвращения, первые формулировки экологической проблемы и ее последующие уточнения, выдвижение целей перед обществом и создание средств для их достижения - все это в данном случае тесно связано с наукой, выступающей в функции социальной силы. В этом качестве наука оказывает комплексное воздействие на общественную жизнь, особенно интенсивно затрагивая технико-экономическое развитие, социальное управление и те социальные институты, которые участвуют в формировании мировоззрения.

Возрастающая роль науки в общественной жизни породила ее особый статус в современной культуре и новые черты ее взаимодействия с различными слоями общественного сознания. В этой связи остро ставится проблема особенностей научного познания и его соотношения с другими формами познавательной деятельности (искусством, обыденным сознанием и т.д.). Эта проблема, будучи философской по своему характеру, в то же время имеет большую практическую значимость. Осмысление специфики науки является необходимой предпосылкой внедрения научных методов в управление культурными процессами. Оно необходимо и для построения теории управления самой наукой в условиях ускоренного научно-технического прогресса, поскольку выяснение закономерностей научного познания требует анализа его социальной обусловленности и его

взаимодействия с различными феноменами духовной и материальной культуры.

## 2. Научное познание и его специфические признаки

- Наука как объективное и предметное знание
- Основные отличия науки от обыденного познания

### Наука как объективное и предметное

Научное знание, как и все формы духовного производства, в конечном счете необходимо для того, чтобы направлять и регулировать практику. Различные виды познавательной деятельности по-разному выполняют эту роль, и анализ этого различия является первым и необходимым условием для выявления особенностей научного познания.

На ранних стадиях развития общества субъектная и объектная стороны практической деятельности не расчленяются в познании, а берутся как единое целое. Познание отображает способы практического изменения объектов, включая в характеристику последних цели, способности и действия человека. Такое представление об объектах деятельности переносится на всю природу, которая рассматривается сквозь призму осуществляемой практики.

Известно, например, что в мифах древних народов силы природы всегда уподобляются человеческим силам, а ее процессы - человеческим действиям. Первобытное мышление при объяснении явлений внешнего мира неизменно прибегает к их сравнению с человеческими поступками и мотивами. Лишь в процессе длительной эволюции общества познание начинает исключать антропоморфные факторы из характеристики предметных отношений. Важную роль в этом процессе сыграло историческое развитие предметной практики, и прежде всего совершенствование средств и орудий труда.

По мере усложнения орудий те операции, которые непосредственно производились человеком, начинали "овеществляться", выступая как последовательное воздействие одного орудия на другое и лишь затем на преобразуемый объект. Тем самым свойства и состояния объектов, возникающие благодаря указанным операциям, переставали казаться вызванными непосредственными усилиями человека, а все больше выступали в качестве результата взаимодействия самих природных предметов. Так, если на ранних стадиях цивилизации перемещение грузов требовало мускульных усилий, то с изобретением рычага и блока, а затем

простейших машин можно было заменить эти усилия механическими. Например, с помощью системы блоков можно было уравновесить большой груз малым, а прибавив незначительный вес к малому грузу, поднять большой груз на нужную высоту. Здесь для подъема тяжелого тела уже не нужно усилий человека: один груз самостоятельно перемещает другой. Подобная передача человеческих функций механизмам приводит к новому представлению о силах природы. Раньше эти силы понимались только по аналогии с физическими усилиями человека, а теперь начинают рассматриваться как механические силы. Приведенный пример может служить аналогом того процесса "объективизации" предметных отношений практики, который, по-видимому, начался уже в эпоху первых городских цивилизаций древности. В этот период познание начинает постепенно отделять предметную сторону практики от субъективных факторов и рассматривать эту сторону как особую, самостоятельную реальность.

Но преобразование мира может принести успех только тогда, когда оно согласуется с объективными законами изменения и развития его предметов. Поэтому основная задача науки - выявить эти законы. Применительно к процессам преобразования природы эту функцию выполняют естественные и технические науки. Процессы изменения социальных объектов исследуются общественными науками. Поскольку в деятельности могут преобразовываться самые различные объекты - предметы природы, человек (и состояния его сознания), подсистемы общества, знаковые объекты, функционирующие в качестве феноменов культуры, и т.д., - постольку все они могут стать предметами научного исследования.

Ориентация науки на изучение объектов, которые могут быть включены в деятельность (либо актуально, либо потенциально, как возможные объекты ее будущего освоения), и их исследование как подчиняющихся объективным законам функционирования и развития составляет одну из важнейших особенностей научного познания. Эта особенность отличает его от других форм познавательной деятельности человека. Так, например, в процессе художественного освоения действительности объекты, включенные в человеческую деятельность, не отделяются от субъективных факторов, а берутся в своеобразной "склейке" с ними. Любое отражение предметов объективного мира в искусстве одновременно выражает ценностное отношение человека к предмету. Художественный образ - это такое отражение объекта, которое содержит отпечаток человеческой личности, ее ценностных ориентаций, как бы "вплавленных" в характеристики отражаемой реальности. Исключить это взаимопроникновение - значит разрушить художественный образ. В науке же особенности жизнедеятельности личности, создающей знания, ее оценочные суждения не входят непосредственно в состав порождаемого знания (законы Ньютона не позволяют судить о том, что любил и что ненавидел Ньютон, тогда как, например, в портретах кисти Рембрандта запечатлена личность самого Рембрандта, его мироощущение и его личностное отношение к изображаемым явлениям. Портрет, написанный великим художником, в какой-то мере выступает и как автопортрет). Наука ориентирована на предметное и объективное исследование действительности. Из этого, конечно, не следует, что личностные моменты и ценностные ориентации ученого не играют роли в научном творчестве и не влияют на его результаты.

Научное познание отражает объекты природы не в форме созерцания, а в форме практики. Процесс же этого отражения обусловлен не только особенностями изучаемого объекта, но и многочисленными факторами социокультурного характера.

Рассматривая науку в ее историческом развитии, можно обнаружить, что по мере изменения типа культуры меняются стандарты изложения научного знания, способы видения реальности в науке, стили мышления, которые формируются в контексте культуры и испытывают воздействие самых различных ее феноменов. Это воздействие может быть представлено как включение различных социокультурных факторов в процесс порождения собственно научного знания. Однако констатация связей объективного и субъективного в любом познавательном процессе и необходимость комплексного исследования науки в ее взаимодействии с другими формами духовной деятельности человека не снимают вопроса о различиях между наукой и этими формами (обыденным познанием, художественным мышлением и т.п.). Первое и необходимое среди них – объективность и предметность научного познания.

Но, изучая объекты, преобразуемые в деятельности, наука не ограничивается познанием только тех предметных связей, которые могут быть освоены в рамках наличных, исторически сложившихся на данном этапе развития общества форм и стереотипов деятельности. Наука стремится и к тому, чтобы создать задел знаний для будущих форм практического изменения мира.

Поэтому в науке осуществляются не только исследования, обслуживающие сегодняшнюю практику, но и такие, результаты которых могут найти применение только в будущем. Движение познания в целом обусловлено не только непосредственными запросами сегодняшней практики, но и познавательными интересами, через которые проявляются потребности общества в прогнозировании будущих способов и форм практического освоения мира. Например, постановка внутринаучных проблем и их решение в рамках фундаментальных теоретических исследований физики привели к открытию законов электромагнитного поля и предсказанию электромагнитных волн, к открытию законов деления атомных ядер, квантовых законов излучения атомов при переходе электронов с одного энергетического уровня на другой и т.п. Все эти теоретические открытия заложили основу для будущих прикладных инженерно-технических исследований и разработок. Внедрение последних в производство, в свою очередь, революционизировало технику и технологию – появились радиоэлектронная аппаратура, атомные электростанции, лазерные установки и т.д.

Нацеленность науки на изучение не только объектов, преобразуемых в сегодняшней практике, но и тех, которые могут стать предметом массового практического освоения в будущем, является второй отличительной чертой научного познания. Эта черта позволяет разграничить научное и обыденное стихийно-эмпирическое познание и вывести ряд конкретных определений, характеризующих природу научного исследования.



Зародышевые формы научного познания возникли в недрах и на основе обыденного познания, а затем отпочковались от него. По мере развития науки и превращения ее в один из важнейших факторов развития цивилизации ее способ мышления оказывает все более активное воздействие на обыденное сознание. Это воздействие развивает содержащиеся в обыденном стихийно-эмпирическом познании элементы объективного отражения мира.

Однако между способностью стихийно-эмпирического познания порождать предметное и объективное знание о мире и объективностью и предметностью научного знания имеются существенные различия.

Прежде всего, наука имеет дело с особым набором объектов реальности, несводимых к объектам обыденного опыта.

Особенности объектов науки делают недостаточными для их освоения те средства, которые применяются в обыденном познании. Хотя наука и пользуется естественным языком, она не может только на его основе описывать и изучать свои объекты. Во-первых, обыденный язык приспособлен для описания и предвидения объектов, вплетенных в наличную практику человека (наука же выходит за ее рамки); во-вторых, понятия обыденного языка нечетки и многозначны, их точный смысл чаще всего обнаруживается лишь в контексте языкового общения, контролируемого повседневным опытом. Наука же не может положиться на такой контроль, поскольку она преимущественно имеет дело с объектами, не освоенными в обыденной практической деятельности. Чтобы описать изучаемые явления, она стремится как можно более четко фиксировать свои понятия и определения.

Выработка наукой специального языка, пригодного для описания ее объектов, необычных с точки зрения здравого смысла, является необходимым условием научного исследования. Язык науки постоянно развивается по мере ее проникновения во все новые области объективного мира. Причем он оказывает обратное воздействие на повседневный, естественный язык. Например, слова "электричество", "клонирование" когда-то были специфическими научными терминами, а затем прочно вошли в повседневный язык.

Наряду с искусственным, специализированным языком научное исследование нуждается в особой системе специальных орудий, которые, непосредственно воздействуя на изучаемый объект, позволяют выявить возможные его состояния в условиях, контролируемых субъектом. Отсюда необходимость специальной научной аппаратуры (измерительных инструментов, приборных установок), которые позволяют науке экспериментально изучать новые типы объектов.

Научная аппаратура и язык науки есть прежде всего продукт уже добытых знаний. Но подобно тому как в практике продукты труда превращаются в средства труда, так и в научном исследовании его продукты - научные знания, выраженные в языке или опредмеченные в приборах, - становятся средством дальнейшего исследования, добывания новых знаний.

Особенностями объектов научного исследования можно объяснить и основные особенности научных знаний как продукта научной деятельности. Их достоверность уже не может быть обоснована только их применением в производстве и обыденном опыте. Наука формирует специфические способы обоснования истинности знания: экспериментальный контроль за получаемым знанием, выводимость одних знаний из других, истинность

которых уже доказана. Процедуры выводимости обеспечивают не только перенос истинности с одних фрагментов знания на другие, но и делают их связанными между собой, организованными в систему. Системность и обоснованность научного знания – еще один существенный признак, отличающий его от продуктов обыденной познавательной деятельности людей.

В истории науки можно выделить два этапа ее развития: зарождающуюся науку (преднауку) и науку в собственном смысле слова. На стадии преднауки познание отражает преимущественно те вещи и способы их изменения, с которыми человек многократно сталкивается в производстве и обыденном опыте. Эти вещи, свойства и отношения фиксировались в форме идеальных объектов, с которыми мышление оперировало как со специфическими предметами, замещающими объекты реального мира. Соединяя исходные идеальные объекты с соответствующими операциями их преобразования, ранняя наука строила таким путем модели тех изменений предметов, которые могли быть осуществлены в практике. Примером таких моделей могут служить знания об операциях сложения и вычитания целых чисел. Эти знания представляют собой идеальную схему практических преобразований, осуществляемых над предметными совокупностями.

Однако по мере развития познания и практики наряду с отмеченным формируется новый способ построения знаний. Он заключается в построении схем предметных отношений за счет переноса уже созданных идеальных объектов из других областей знания и объединения их в новую систему без непосредственного обращения к практике. Таким путем создаются гипотетические схемы предметных связей действительности, которые затем прямо или косвенно обосновываются практикой.

Вначале этот способ исследования утвердился в математике. Так, открыв для себя класс отрицательных чисел, математика распространяет на них все те операции, которые были приняты для положительных чисел, и таким путем создает новое знание, характеризующее ранее не исследованные структуры объективного мира. В дальнейшем происходит новое расширение класса чисел: применение операций извлечения корня к отрицательным числам формирует новую абстракцию – "мнимое число". И на этот класс идеальных объектов опять распространяются все те операции, которые применялись к натуральным числам.

Описанный способ построения знаний утверждается не только в математике. Вслед за нею он распространяется на сферу естественных наук. В естествознании он известен как метод выдвижения гипотетических моделей реальности (гипотез) с их последующим обоснованием опытом.

Благодаря методу гипотез научное познание как бы освобождается от жесткой связи с наличной практикой и начинает прогнозировать способы изменения объектов, которые в принципе могли бы быть освоены в будущем. С этого момента кончается этап преднауки и начинается наука в собственном смысле слова. В ней наряду с эмпирическими законами (которые знала и преднаука) формируется особый тип знания – теория.

Еще одно существенное отличие научного исследования от обыденного познания – различия в методах познавательной деятельности. Объекты, на которые направлено обыденное познание, формируются в повседневной практике. Приемы, посредством которых каждый такой объект выделяется и фиксируется в качестве предмета познания, как правило, не осознаются субъектом в качестве специфического метода познания. Иначе обстоит дело в научном исследовании. Здесь уже само обнаружение объекта,

свойства которого подлежат дальнейшему изучению, составляет весьма трудоемкую задачу.

Например, чтобы обнаружить короткоживущие частицы - резонансы, современная физика ставит эксперименты по рассеиванию пучков частиц и затем применяет сложные расчеты. Обычные частицы оставляют следы - треки - в фотоэмульсиях или в камере Вильсона, резонансы же таких треков не оставляют. Они живут очень короткое время (10<sup>-22</sup> (в -22 степени) - 10<sup>-24</sup> (в -24 степени) с) и за этот промежуток времени проходят расстояния меньше размеров атома. В силу этого резонанс не может вызвать ионизации молекул фотоэмульсии (или газа в камере Вильсона) и оставить наблюдаемый след. Однако, когда резонанс распадается, возникающие при этом частицы способны оставлять следы указанного типа. На фотографии они выглядят как набор лучей-черточек, исходящих из одного центра. По характеру этих лучей, применяя математические расчеты, физик определяет наличие резонанса. Таким образом, для того чтобы иметь дело с одним и тем же видом резонансов, исследователю необходимо знать условия, в которых появляется соответствующий объект. Он обязан четко определить метод, с помощью которого в эксперименте может быть обнаружена частица. Вне метода он вообще не выделит изучаемый объект из многочисленных связей и отношений предметов природы.

Чтобы зафиксировать объект, ученый должен знать методы такой фиксации. Поэтому в науке изучение объектов, выявление их свойств и связей всегда сопровождается осознанием методов, посредством которых исследуются объекты. Объекты всегда даны человеку в системе определенных приемов и методов его деятельности. Но эти приемы в науке уже не очевидны, не являются многократно повторяемыми в повседневной практике приемами. И чем дальше наука отходит от привычных вещей повседневного опыта, углубляясь в исследование "необычных" объектов, тем яснее и отчетливее проявляется необходимость в осознании методов, посредством которых наука вычленяет и изучает эти объекты. Наряду со знаниями об объектах наука формирует знания о методах научной деятельности. Потребность в развертывании и систематизации знаний второго типа приводит на высших стадиях развития науки к формированию методологии как особой отрасли научного исследования, призванной направлять научный поиск.

Наконец, занятия наукой требуют особой подготовки познающего субъекта, в ходе которой он осваивает исторически сложившиеся средства научного исследования, обучается приемам и методам оперирования с этими средствами. Включение субъекта в научную деятельность предполагает наряду с овладением специальными средствами и методами также и усвоение определенной системы ценностных ориентаций и целевых установок, специфических для науки. В качестве одной из основных установок научной деятельности ученый ориентируется на поиск истины, воспринимая последнюю как высшую ценность науки. Эта установка воплощается в целом ряде идеалов и нормативов научного познания, выражающих его специфику: в определенных стандартах организации знания (например, требования логической непротиворечивости теории и ее опытной подтверждаемости), в поиске объяснения явлений, исходя из законов и принципов, отражающих существенные связи исследуемых объектов, и т.д. Не менее важную роль в научном исследовании играет установка на постоянный рост знания, получение нового знания. Эта установка выражается и в системе нормативных требований к научному творчеству (например, запретов на плагиат, допустимости критического пересмотра

оснований научного поиска как условий освоения все новых типов объектов и т.п.).

Наличие специфических для науки норм и целей познавательной деятельности, а также специфических средств и методов, обеспечивающих постижение все новых объектов, требует целенаправленного формирования ученых-специалистов. Эта потребность приводит к появлению "университетской составляющей науки" - особых организаций и учреждений, обеспечивающих подготовку научных кадров. Таким образом, при характеристике природы научного познания можно выделить систему отличительных признаков науки, среди которых главными являются: а) предметность и объективность научного знания; б) выход науки за рамки обыденного опыта и изучение ее объектов относительно независимо от сегодняшних возможностей их практического освоения (научные знания всегда относятся к широкому классу практических ситуаций настоящего и будущего, который никогда заранее не задан). Все остальные необходимые признаки, отличающие науку от других форм познавательной деятельности, являются производными от указанных главных характеристик и обусловлены ими.

### 3. Строение и динамика научного знания

- Соотношение категорий "эмпирическое" и "теоретическое" с категориями "чувственное" и "рациональное"
- Критерии различения теоретического и эмпирического
- Структура эмпирического и теоретического уровней знания
- Основания научного знания
- Идеалы и нормы научного познания
- Научная картина мира
- Философские основания науки

Современная наука дисциплинарно организована. Она состоит из различных областей знания, взаимодействующих между собой и вместе с тем имеющих относительную самостоятельность. Если рассматривать науку как целое, то она принадлежит к типу сложных развивающихся систем, которые в своем развитии порождают все новые относительно автономные подсистемы и новые интегра-тивные связи, управляющие их взаимодействием.

В каждой отрасли науки (подсистеме развивающегося научного знания) - физике, химии, биологии и т.д., - в свою очередь, можно обнаружить многообразие различных форм знания: эмпирические факты, законы, гипотезы, теории различного типа и степени общности и т.д.

В структуре научного знания выделяют прежде всего два уровня знания - эмпирический и теоретический. Им соответствуют два взаимосвязанных, но в то же время специфических вида познавательной деятельности: эмпирическое и теоретическое исследование.

Прежде чем говорить об этих уровнях, заметим, что в данном случае речь идет о научном познании, а не о познавательном процессе в целом. Применительно к последнему, то есть к процессу познания в целом, имея в виду не только научное, но и обыденное познание, художественно-образное освоение мира и т.д., чаще всего говорят о чувственной и рациональной ступенях познания. Категории "чувственное" и "рациональное", с одной стороны, "эмпирическое" и "теоретическое" – с другой, достаточно близки по содержанию. Но в то же время их не следует отождествлять друг с другом. Чем же отличаются категории "эмпирическое" и "теоретическое" от категорий "чувственное" и "рациональное"?

Соотношение категорий "эмпирическое" и "теоретическое" с категориями "чувственное" и "рациональное"

Во-первых, эмпирическое познание никогда не может быть сведено только к чистой чувственности. Даже первичный слой эмпирических знаний – данные наблюдений – всегда фиксируется в определенном языке: причем это язык, использующий не только обыденные понятия, но и специфические научные термины. Данные наблюдения нельзя свести только к формам чувственности – ощущениям, восприятиям, представлениям. Уже здесь возникает сложное переплетение чувственного и рационального.

Но эмпирическое познание к данным наблюдений не сводится. Оно предполагает также формирование на основе данных наблюдения особого типа знания – научного факта. Научный факт возникает как результат очень сложной рациональной обработки данных наблюдений: их осмысления, понимания, интерпретации. В этом смысле любые факты науки представляют собой взаимодействие чувственного и рационального.

Но, может быть, о теоретическом знании можно сказать, что оно представляет собой чистую рациональность? Нет, и здесь мы сталкиваемся с переплетением чувственного и рационального. Формы рационального познания (понятия, суждения, умозаключения) доминируют в процессе теоретического освоения действительности. Но при построении теории используются также и наглядные модельные представления, которые являются формами чувственного познания, ибо представления, как и восприятие, относятся к формам живого созерцания. Даже сложные и высокоматематизированные теории включают в свой состав представления типа идеального маятника, абсолютно твердого тела, идеального обмена товаров, когда товар обменивается на товар строго в соответствии с законом стоимости, и т.д. Все эти идеализированные объекты являются наглядными модельными образами (обобщенными чувствованиями), с которыми производятся мысленные эксперименты. Результатом же этих экспериментов является выяснение тех существенных связей и отношений, которые затем фиксируются в понятиях. Таким образом, теория всегда содержит чувственно-наглядные компоненты. Можно говорить лишь о том,

что на низших уровнях эмпирического познания доминирует чувственное, а на теоретическом уровне – рациональное.

Критерии различения теоретического и эмпирического

Различение эмпирического и теоретического уровней следует осуществлять с учетом специфики познавательной деятельности на каждом из этих уровней. Основные критерии, по которым различаются эти уровни, следующие: 1) характер предмета исследования, 2) тип применяемых средств исследования и 3) особенности метода.

Существуют ли различия между предметом теоретического и эмпирического исследования? Да, существуют. Эмпирическое и теоретическое исследования могут познавать одну и ту же объективную реальность, но ее видение, ее представление в знаниях будут даваться по-разному. Эмпирическое исследование в основе своей ориентировано на изучение явлений и зависимостей между ними. На уровне эмпирического познания сущностные связи не выделяются еще в чистом виде, но они как бы высвечиваются в явлениях, проступают через их конкретную оболочку.

На уровне же теоретического познания происходит выделение сущностных связей в чистом виде. Сущность объекта представляет собой взаимодействие ряда законов, которым подчиняется данный объект. Задача теории как раз и заключается в том, чтобы воссоздать все эти отношения между законами и таким образом раскрыть сущность объекта.

Следует различать эмпирическую зависимость и теоретический закон. Эмпирическая зависимость является результатом индуктивного обобщения опыта и представляет собой вероятностно-истинное знание. Теоретический же закон – это всегда знание достоверное. Получение такого знания требует особых исследовательских процедур.

Известен, например, закон Бойля – Мариотта, описывающий корреляцию между давлением и объемом газа:

$$PV = \text{const},$$

где  $P$  – давление газа,  $V$  – его объем.

Вначале он был открыт Р. Бойлем как индуктивное обобщение опытных данных, когда в эксперименте была обнаружена зависимость между объемом сжимаемого под давлением газа и величиной этого давления.

В первоначальной формулировке эта зависимость не имела статуса теоретического закона, хотя она и выражалась математической формулой. Если бы Бойль перешел к опытам с большими давлениями, то он обнаружил бы, что эта зависимость нарушается. Физики говорят, что закон  $PV = \text{const}$  применим только в случае очень разреженных газов, когда система приближается к модели идеального газа и межмолекулярными

взаимодействиями можно пренебречь. А при больших давлениях существенными становятся взаимодействия между молекулами (Вандер-Ваальсовы силы), и тогда закон Бойля нарушается. Зависимость, открытая Бойлем, была вероятностно-истинным знанием, обобщением такого же типа, как утверждение "Все лебеди белые", которое было справедливым, пока не открыли черных лебедей. Теоретический же закон  $PV = \text{const}$  был получен позднее, когда была построена модель идеального газа, частицы которого были уподоблены упруго сталкивающимся бильярдным шарам.

Итак, выделив эмпирическое и теоретическое познание как два особых типа исследовательской деятельности, мы можем сказать, что предмет их разный, то есть теория и эмпирическое исследование имеют дело с разными срезами одной и той же действительности. Эмпирическое исследование изучает явления и их корреляции; в этих корреляциях, в отношениях между явлениями оно может уловить проявление закона. Но в чистом виде он дается только в результате теоретического исследования.

Следует подчеркнуть, что увеличение количества опытов само по себе не делает эмпирическую зависимость достоверным фактом, потому что индукция всегда имеет дело с незаконченным, неполным опытом.

Сколько бы мы ни проделывали опытов и ни обобщали их, простое индуктивное обобщение опытов не ведет к теоретическому знанию. Теория не строится путем индуктивного обобщения опыта. Это обстоятельство во всей его глубине было осознано в науке сравнительно недавно, когда она достигла достаточно высоких ступеней теоретизации. Эйнштейн считал этот вывод одним из важнейших гносеологических уроков развития физики XX века.

Перейдем теперь от различия эмпирического и теоретического уровней по предмету к их различию по средствам. Эмпирическое исследование базируется на непосредственном практическом взаимодействии исследователя с изучаемым объектом. Оно предполагает осуществление наблюдений и экспериментальную деятельность. Поэтому средства эмпирического исследования необходимо включают в себя приборы, приборные установки и другие средства реального наблюдения и эксперимента.

В теоретическом же исследовании отсутствует непосредственное практическое взаимодействие с объектами. На этом уровне объект может изучаться только опосредованно, в мысленном эксперименте, но не в реальном.

Особая роль эмпирии в науке заключается в том, что только на этом уровне исследования человек непосредственно взаимодействует с изучаемыми природными или социальными объектами. И в этом взаимодействии объект проявляет свою природу, объективно присущие ему характеристики. Мы можем сконструировать в уме множество моделей и теорий, но проверить, совпадают ли эти схемы с действительностью, можно только в реальной практике. А с такой практикой мы имеем дело именно в рамках эмпирического исследования.

Кроме средств, которые непосредственно связаны с организацией экспериментов и наблюдений, в эмпирическом исследовании применяются и понятийные средства. Они функционируют как особый язык, который часто называют эмпирическим языком науки. Он имеет сложную организацию, в

которой взаимодействуют собственно эмпирические термины и термины теоретического языка.

Смыслом эмпирических терминов являются особые абстракции, которые можно было бы назвать эмпирическими объектами. Их следует отличать от объектов реальности. Эмпирические объекты – это абстракции, выделяющие в действительности некоторый набор свойств и отношений вещей. Реальные объекты представлены в эмпирическом познании в образе идеальных объектов, обладающих жестко фиксированным и ограниченным набором признаков. Реальному же объекту присуще бесконечное число признаков. Любой такой объект неисчерпаем в своих свойствах, связях и отношениях.

Возьмем, например, описание опытов Био и Савара, в которых было обнаружено магнитное действие электрического тока. Это действие фиксировалось по поведению магнитной стрелки, находящейся вблизи прямолинейного провода с током. И провод с током, и магнитная стрелка обладали бесконечным числом признаков. Они имели определенную длину, толщину, вес, конфигурацию, окраску, находились на некотором расстоянии друг от друга, от стен помещения, в котором проводился опыт, от Солнца, от центра Галактики и т.д. Из этого бесконечного набора свойств и отношений в эмпирическом термине "провод с током", как он используется при описании данного опыта, были выделены только такие признаки: 1) быть на определенном расстоянии от магнитной стрелки; 2) быть прямолинейным; 3) проводить электрический ток определенной силы. Все остальные свойства здесь не имеют значения, и от них в эмпирическом описании абстрагируются. Точно так же по ограниченному набору признаков конструируется тот идеальный эмпирический объект, который образует смысл термина "магнитная стрелка". Каждый признак эмпирического объекта можно обнаружить в реальном объекте, но не наоборот.

Что же касается теоретического познания, то в нем применяются иные исследовательские средства. Как уже говорилось, здесь отсутствуют средства материального, практического взаимодействия с изучаемым объектом. Но и язык теоретического исследования отличается от языка эмпирических описаний. В качестве основного средства теоретического исследования выступают так называемые теоретические идеальные объекты. Их также называют идеализированными объектами, абстрактными объектами или теоретическими конструкциями. Это – особые абстракции, в которых заключен смысл теоретических терминов. Ни одна теория не строится без применения таких объектов. Что они собою представляют?

Их примерами могут служить материальная точка, абсолютно твердое тело, идеальный товар, который обменивается на другой товар строго в соответствии с законом стоимости (здесь происходит абстрагирование от колебаний рыночных цен), идеализированная популяция в биологии, по отношению к которой формулируется закон Харди – Вайнберга (бесконечная популяция, где все особи скрещиваются равновероятно).

Идеализированные теоретические объекты, в отличие от эмпирических объектов, наделены не только теми признаками, которые мы можем обнаружить в реальном взаимодействии реальных объектов, но и признаками, которых нет ни у одного реального объекта. Например, материальную точку определяют как тело, лишенное размера, но сосредоточивающее в себе всю массу тела. Таких тел в природе нет. Они представляют собой результат нашего мыслительного конструирования, когда мы абстрагируемся от несущественных (в том или ином отношении) связей и признаков предмета и строим идеальный объект, который



выступает носителем только существенных связей. В реальности сущность нельзя отделить от явления, одно обнаруживается через другое. Задачей же теоретического исследования является познание сущности в чистом виде. Введение в теорию абстрактных, идеализированных объектов как раз и позволяет решать эту задачу.

Соответственно своим особенностям эмпирический и теоретический типы познания различаются по методам исследовательской деятельности. Как уже было сказано, основными методами эмпирического исследования являются реальный эксперимент и реальное наблюдение. Важную роль играют также методы эмпирического описания, ориентированные на максимально очищенную от субъективных наслоений объективную характеристику изучаемых явлений.

Что же касается теоретического исследования, то здесь применяются особые методы: идеализация (метод построения идеализированного объекта); мысленный эксперимент с идеализированными объектами, который как бы замещает реальный эксперимент с реальными объектами; методы построения теории (восхождение от абстрактного к конкретному, аксиоматический и гипотетико-дедуктивный методы); методы логического и исторического исследования и др.

Итак, эмпирический и теоретический уровни знания отличаются по предмету, средствам и методам исследования. Однако выделение и самостоятельное рассмотрение каждого из них представляет собой абстракцию. В реальной действительности эти два слоя знания всегда взаимодействуют. Выделение же категорий "эмпирическое" и "теоретическое" в качестве средств методологического анализа позволяет выяснить, как устроено и как развивается научное знание.

#### Структура эмпирического и теоретического уровней знания

Эмпирический и теоретический уровни имеют сложную организацию. В них можно выделить особые подуровни, каждый из которых характеризуется специфическими познавательными процедурами и особыми типами получаемого знания.

На эмпирическом уровне мы можем выделить по меньшей мере два подуровня: во-первых, наблюдения, во-вторых, эмпирические факты.

Данные наблюдения содержат первичную информацию, которую мы получаем непосредственно в процессе наблюдения за объектом. Эта информация дана в особой форме - в форме непосредственных чувственных данных субъекта наблюдения, которые затем фиксируются в форме протоколов наблюдения. Протоколы наблюдения выражают информацию, получаемую наблюдателем, в языковой форме.

В протоколах наблюдения всегда содержатся указания на то, кто осуществляет наблюдение, а если наблюдение строится в процессе эксперимента с помощью каких-либо приборов, то обязательно даются основные характеристики прибора.

Это не случайно, поскольку в данных наблюдения наряду с объективной информацией о явлениях содержится некоторый пласт субъективной информации, зависящий от состояния наблюдателя, показаний его органов чувств. Объективная информация может быть искажена случайными внешними воздействиями, погрешностями, которые дают приборы, и т.д. Наблюдатель может ошибиться, снимая показания с прибора. Приборы могут давать как случайные, так и систематические ошибки. Поэтому данные наблюдения еще не являются достоверным знанием, и на них не может опираться теория. Базисом теории являются не данные наблюдения, а эмпирические факты. В отличие от данных наблюдения, факты – это всегда достоверная, объективная информация; это такое описание явлений и связей между ними, где сняты субъективные наслоения. Поэтому переход от данных наблюдения к эмпирическому факту – довольно сложная процедура. Часто бывает так, что факты многократно перепроверяются, а исследователь, ранее считавший, что имеет дело с эмпирическим фактом, убеждается, что полученное им знание еще не соответствует самой реальности, а значит, не является фактом.

Переход от данных наблюдения к эмпирическому факту предполагает следующие познавательные операции. Во-первых, рациональную обработку данных наблюдения и поиск в них устойчивого, инвариантного содержания. Для формирования факта необходимо сравнить между собой множество наблюдений, выделить в них повторяющееся и устранить случайные возмущения и погрешности, связанные с ошибками наблюдателя. Если наблюдение осуществляется так, что производится измерение, то данные наблюдения записываются в виде чисел. Тогда для получения эмпирического факта требуется определенная статистическая обработка данных, позволяющая выявить в них инвариантное содержание измерений.

Поиск инварианта как способ установления факта свойствен не только естественно-научному, но и социально-историческому знанию. Скажем, историк, устанавливающий хронологию событий прошлого, всегда стремится выявить и сопоставить множество независимых исторических свидетельств, выступающих для него в функции данных наблюдения.

Во-вторых, для установления факта необходимо истолкование выявляемого в наблюдениях инвариантного содержания. В процессе такого истолкования широко используются ранее полученные теоретические знания.

Характерной в этом отношении является история открытия такого необычного астрономического объекта, как пульсар. Летом 1967 года аспирантка известного английского радиоастронома Э. Хьюша мисс Белл случайно обнаружила на небе радиоисточник, который излучал короткие радиоимпульсы. Многократные систематические наблюдения позволили установить, что эти импульсы повторяются строго периодически, через 1,33 с. Первоначальная интерпретация этого инварианта наблюдений была связана с гипотезой об искусственном происхождении этого сигнала, который посылает сверхцивилизация. Вследствие этого наблюдения засекретили, и почти полгода о них никому не сообщалось.

Затем была выдвинута другая гипотеза – о естественном происхождении источника, подкрепленная новыми данными наблюдений (были обнаружены новые источники излучения подобного типа). Эта гипотеза предполагала,

что излучение исходит от маленького быстро вращающегося тела. Применение законов механики позволило вычислить размеры данного тела – оказалось, что оно намного меньше Земли. Кроме того, было установлено, что источник пульсации находится именно в том месте, где более тысячи лет назад произошел взрыв сверхновой звезды. В конечном итоге был установлен факт, что существуют особые небесные тела – пульсары, являющиеся остаточным результатом взрыва сверхновой.

Мы видим, что установление эмпирического факта требует применения целого ряда теоретических положений (в данном случае это сведения из области механики, электродинамики, астрофизики и т.д.), но тогда возникает очень сложная проблема, которая дискутируется сейчас в методологической литературе: получается, что для установления факта нужны теории, а они, как известно, должны проверяться фактами. Специалисты-методологи формулируют эту проблему как проблему теоретической нагруженности фактов, то есть как проблему взаимодействия теории и факта. Безусловно, при установлении приведенного выше эмпирического факта использовались многие полученные ранее теоретические законы и положения. В этом смысле, действительно, эмпирический факт оказывается теоретически нагруженным, он не является независимым от наших предшествующих теоретических знаний. Для того чтобы существование пульсаров было установлено в качестве научного факта, потребовалось применить законы Кеплера, законы термодинамики, законы распространения света – достоверные теоретические знания, ранее обоснованные другими фактами. Если же эти законы окажутся неверными, то необходимо будет пересмотреть и факты, которые основываются на этих законах.

В свою очередь, уже после открытия пульсаров вспомнили, что существование этих объектов было теоретически предсказано советским физиком Л. Д. Ландау, так что факт их открытия стал еще одним подтверждением его теории, хотя при установлении данного факта непосредственно его теория не использовалась.

Итак, в формировании факта участвуют знания, которые проверены независимо от теории, а факты дают стимул для образования новых теоретических знаний, которые, в свою очередь, если они достоверны, могут снова участвовать в формировании новейших фактов и т.п.

Перейдем теперь к организации теоретического уровня знаний. Здесь тоже можно выделить два подуровня.

Первый – частные теоретические модели и законы. Они выступают как теории, относящиеся к достаточно ограниченной области явлений. Примерами таких частных теоретических законов могут служить закон колебания маятника в физике или закон движения тел по наклонной плоскости, которые были найдены до того, как была построена ньютоновская механика.

В этом слое теоретического знания, в свою очередь, обнаруживаются такие взаимосвязанные образования, как теоретическая модель, которая объясняет явления, и закон, который формулируется относительно модели. Модель включает идеализированные объекты и связи между ними. Например, если изучаются колебания реальных маятников, то для того чтобы выяснить законы их движения, вводится представление об идеальном маятнике как материальной точке, висящей на недеформируемой нити. Затем вводится другой объект – система отсчета. Это тоже идеализация, а именно – идеальное представление реальной физической лаборатории,

снабженной часами и линейкой. Наконец, для выявления закона колебаний вводится еще один идеальный объект – сила, которая приводит в движение маятник. Сила – это абстракция от такого взаимодействия тел, при котором меняется состояние их движения. Система из перечисленных идеализированных объектов (идеальный маятник, система отсчета, сила) образует модель, которая и представляет на теоретическом уровне существенные характеристики реального процесса колебания любых маятников.

Таким образом, непосредственно закон характеризует отношения идеальных объектов теоретической модели, а опосредованно он применяется к описанию эмпирической реальности.

Второй подуровень теоретического знания – развитая теория. В ней все частные теоретические модели и законы обобщаются таким образом, что они выступают как следствия фундаментальных принципов и законов теории. Иначе говоря, строится некоторая обобщающая теоретическая модель, которая охватывает все частные случаи, и применительно к ней формулируется некоторый набор законов, которые выступают как обобщающие по отношению ко всем частным теоретическим законам.

Таковой, например, является ньютоновская механика. В той формулировке, которую придал ей Л. Эйлер, она вводила фундаментальную модель механического движения посредством таких идеализаций, как материальная точка, которая движется в пространстве-времени системы отсчета под действием некой обобщенной силы. Природа этой силы далее не конкретизируется – ею может быть квазиупругая сила, или сила удара, или сила притяжения. Речь идет о силе вообще. Относительно такой модели и формулируются три закона Ньютона, которые выступают в данном случае как обобщение множества частных законов, отражающих существенные связи отдельных конкретных видов механического движения (колебание, вращение, движение тела по наклонной плоскости, свободное падение и т.д.). На основе таких обобщенных законов можно далее дедуктивным путем предсказывать и новые частные законы.

Два рассмотренных типа организации научного знания – частные теории и обобщающие развитые теории – взаимодействуют как между собой, так и с эмпирическим уровнем знания.

Итак, научное знание в любой области науки представляет собой огромную массу взаимодействующих между собой различных типов знаний. Теория принимает участие в формировании фактов; в свою очередь, факты требуют построения новых теоретических моделей, которые сначала строятся как гипотезы, а потом обосновываются и превращаются в теории. Бывает и так, что сразу строится развитая теория, которая дает объяснение известным, но не нашедшим ранее объяснения фактам, либо заставляет по-новому интерпретировать известные факты. В общем, существуют разнообразные и сложные процедуры взаимодействия различных слоев научного знания.

## Основания научного знания

Существенно то, что все это многообразие знаний объединено в целостность. Эта целостность обеспечивается не только теми взаимосвязями между теоретическим и эмпирическим уровнями знания, о которых уже говорилось. Дело в том, что структура научного знания не исчерпывается этими уровнями - она включает также и то, что принято называть основаниями научного знания. Помимо того, что благодаря этим основаниям достигается целостность предметной области, они определяют также стратегию научного поиска и во многом обеспечивают включение его результатов в культуру соответствующей исторической эпохи. Именно в процессе формирования, перестройки и функционирования оснований наиболее отчетливо прослеживается социокультурная размерность научного познания.

Основания каждой конкретной науки, в свою очередь, имеют достаточно сложную структуру. Можно выделить по меньшей мере три главных составляющих блока оснований науки: идеалы и нормы познания, научную картину мира и философские основания.

## Идеалы и нормы научного познания

Как и всякая деятельность, научное познание регулируется определенными идеалами и нормами, которые выражают ценностные и целевые установки науки, отвечая на вопросы: для чего нужны те или иные познавательные действия, какой тип продукта (знания) должен быть получен в результате их осуществления и каким способом получить это знание.

Этот блок включает идеалы и нормы, во-первых, доказательности и обоснования знания, во-вторых, объяснения и описания, в-третьих, построения и организации знания. Это - основные формы, в которых реализуются и функционируют идеалы и нормы научного исследования. Что же касается их содержания, то здесь можно обнаружить несколько взаимосвязанных уровней. Первый уровень представлен нормативными структурами, общими для всякого научного познания. Это - инвариант, который отличает науку от других форм познания. На каждом этапе исторического развития этот уровень конкретизируется посредством исторически преходящих установок, свойственных науке соответствующей эпохи. Система таких установок (представлений о нормах объяснения, описания, доказательности, организации знаний и т.д.) выражает стиль мышления данной эпохи и образует второй уровень в содержании идеалов и норм исследования. Например, идеалы и нормы описания, принятые в науке средневековья, радикально отличны от тех, которые характеризовали

науку Нового времени. Нормативы объяснения и обоснования знаний, принятые в эпоху классического естествознания, отличаются от современных.

Наконец, в содержании идеалов и норм научного исследования можно выделить третий уровень. В нем установки второго уровня конкретизируются применительно к специфике предметной области каждой науки (физики, биологии, химии и т.п.).

В идеалах и нормативных структурах науки выражена некоторая обобщенная схема метода, поэтому специфика исследуемых объектов непременно сказывается на характере идеалов и норм научного познания, и каждый новый тип системной организации объектов, вовлекаемый в орбиту исследовательской деятельности, как правило, требует трансформации идеалов и норм научной дисциплины. Но не только спецификой объекта обусловлено функционирование и развитие идеалов и нормативных структур науки. В их системе выражены определенный образ познавательной деятельности, представление об обязательных процедурах, которые обеспечивают постижение истины. Этот образ всегда имеет социокультурную обусловленность. Он формируется в науке, испытывая влияние мировоззренческих структур, лежащих в фундаменте культуры той или иной исторической эпохи.

#### Научная картина мира

Второй блок оснований науки составляет научная картина мира. Она складывается в результате синтеза знаний, получаемых в различных науках, и содержит общие представления о мире, вырабатываемые на соответствующих стадиях исторического развития науки. В этом значении ее именуют общей научной картиной мира, которая включает представления как о природе, так и о жизни общества. Аспект общей научной картины мира, который соответствует представлениям о структуре и развитии природы, принято называть естественно-научной картиной мира.

Синтез знаний, получаемых в различных науках, является весьма сложной процедурой. Он предполагает установление связей между предметами наук. Видение предмета наук, представление о его главных системно-структурных характеристиках выражено в структуре каждой из наук в форме целостной картины исследуемой реальности. Этот компонент знания часто называют специальной (локальной) научной картиной мира. Здесь термин "мир" применяется уже в особом смысле. Он обозначает не мир в целом, а тот фрагмент или аспект материального мира, который изучается в данной науке ее методами. В этом значении говорят, например, о физическом или биологическом мире.

По отношению к общей научной картине мира такие картины реальности можно рассматривать как ее относительно самостоятельные фрагменты или аспекты.

Картина реальности обеспечивает систематизацию знаний в рамках соответствующей науки. С ней связаны различные типы теорий научной дисциплины (фундаментальные и прикладные), а также опытные факты, на которые опираются и с которыми должны быть согласованы принципы картины реальности. Одновременно научная картина мира функционирует и как исследовательская программа, которая направляет постановку задач эмпирического и теоретического поиска и осуществляет выбор средств их решения.

#### Философские основания науки

Третий блок оснований науки образуют философские идеи и принципы, которые обосновывают как идеалы и нормы науки, так и содержательные представления научной картины мира, а также обеспечивают включение научного знания в культуру.

Любая новая идея, чтобы стать либо постулатом картины мира, либо принципом, выражающим новый идеал и норматив научного познания, должна пройти через процедуру философского обоснования. Например, когда М. Фарадей обнаружил в опытах электрические и магнитные силовые линии и попытался на этой основе ввести в научную картину мира представления об электрическом и магнитном поле, то он сразу же столкнулся с необходимостью обосновать эти идеи. Предположение, что силы распространяются в пространстве с конечной скоростью от точки к точке, приводило к представлению о силах как существующих в отрыве от их материальных источников (зарядов и источников магнетизма). Но это противоречило принципу: силы всегда связаны с материей. Чтобы устранить противоречие, Фарадей рассматривает поля сил в качестве особой материальной среды. Философский принцип неразрывной связи материи и силы выступал здесь основанием для введения в картину мира постулата о существовании электрического и магнитного полей, имеющих такой же статус материальности, как и вещество.

Философские основания науки наряду с функцией обоснования уже добытых знаний выполняют также эвристическую функцию. Она активно участвует в построении новых теорий, направляя перестройку нормативных структур науки и картин реальности. Используемые в этом процессе философские идеи и принципы могут применяться и для обоснования полученных результатов (новых картин реальности и новых представлений о методе). Но совпадение философской эвристики и философского обоснования не является обязательным. Может случиться, что в процессе формирования новых представлений исследователь использует одни философские идеи и принципы, а затем развитые им представления получают другую философскую интерпретацию, и только на этой основе они обретают признание и включаются в культуру.

#### 4. Философия и развитие науки

Мы видели, что философские основания науки разнородны. И все же при всей разнородности философских оснований в них выделяются некоторые относительно устойчивые структуры.

Например, в истории естествознания (с XVII столетия до наших дней) можно выделить по крайней мере три весьма общих типа таких структур, соответственно этапам: классического естествознания (его завершение - конец XIX - начало XX века), формирования неклассического естествознания (конец XIX - первая половина XX века), неклассического естествознания современного типа.

На первом этапе основной установкой, которая пронизывала разнообразные философские принципы, применяемые при обосновании научных знаний о природе, была идея абсолютной суверенности познающего разума, который, как бы со стороны созерцая мир, раскрывает в явлениях природы их истинную сущность. Такая установка конкретизировалась в особой интерпретации идеалов и норм науки. Считалось, например, что объективность и предметность знания достигается лишь тогда, когда из описания и объяснения исключается все, что относится к субъекту, средствам и процедурам его познавательной деятельности. Эти процедуры принимались как раз и навсегда данные, неисторичные. Идеалом познания было построение окончательной, абсолютно истинной картины природы; главное внимание уделялось поиску очевидных, наглядных и "вытекающих из опыта" онтологических принципов.

На втором этапе обнаруживается кризис этих установок и осуществляется переход к новому типу философских оснований. Этот переход характеризуется отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительной истинности картины природы, выработанной на том или ином этапе развития естествознания. Допускается истинность различных конкретных теоретических описаний одной и той же реальности, поскольку в каждом из них содержится момент объективно-истинного знания. Осмысливаются взаимосвязи между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект. В связи с этим принимаются такие типы объяснения и описания, которые в явном виде содержат ссылки на средства и операции познавательной деятельности.

На третьем этапе, становление которого охватывает эпоху современной научно-технической революции, по-видимому, складываются новые структуры философских оснований естествознания. Они характеризуются осмыслением исторической изменчивости не только онтологии, но и самих идеалов и норм научного познания, видением науки в контексте социальных условий ее бытия и ее социальных последствий, обоснованием допустимости и даже необходимости включения аксиологических



(ценностных) факторов при объяснении и описании ряда сложных системных объектов (примеры тому – теоретическое описание экологических процессов, глобальное моделирование, обсуждение проблем геной инженерии и т.д.).

Переход от одной структуры философских оснований к другой означает пересмотр ранее сложившегося образа науки. Этот переход всегда является глобальной научной революцией.

Философские основания науки не следует отождествлять с общим массивом философского знания. Из большого поля философской проблематики и вариантов ее решений, возникающих в культуре каждой исторической эпохи, наука использует в качестве обосновывающих структур лишь некоторые идеи и принципы. Философия не является только рефлексией над наукой. Она – рефлексия над основаниями всей культуры. В ее задачу входит анализ под определенным углом зрения не только науки, но и других аспектов человеческого бытия – анализ смысла человеческой жизни, обоснование желательного образа жизни и т.д. Обсуждая и решая эти проблемы, философия вырабатывает и такие категориальные структуры, которые могут быть использованы в науке.

Таким образом, философия в целом обладает определенной избыточностью содержания по отношению к запросам науки каждой исторической эпохи. При решении философией мировоззренческих проблем вырабатываются не только те наиболее общие идеи и принципы, которые являются предпосылкой освоения объектов на данной стадии развития науки, но и формируются категориальные схемы, значимость которых для науки обнаруживается лишь на следующих этапах эволюции познания. В этом смысле можно говорить об определенных прогнозирующих функциях философии по отношению к естествознанию. Так, идеи атомистики, первоначально выдвинутые еще в античной философии, лишь в XVII–XVIII веках превратились в естественно-научный факт; развитый в философии Лейбница категориальный аппарат был избыточен для механистического естествознания XVII века и ретроспективно может быть оценен как предвосхищение некоторых наиболее общих особенностей саморегулирующихся систем; в разработанном Гегелем категориальном аппарате были отражены многие наиболее общие существенные характеристики сложных саморазвивающихся систем; теоретическое изучение объектов, принадлежащих к этому типу систем, в естествознании началось лишь к середине XIX века (если с внешней стороны они описывались зарождающейся геологией, палеонтологией и эмбриологией, то, пожалуй, первым теоретическим исследованием, направленным на выявление закономерности исторически развивающегося объекта, можно считать учение Ч. Дарвина о происхождении видов).

Источник прогностических функций философии коренится в основных особенностях философского познания, нацеленного на постоянную рефлексию над мировоззренческими основаниями культуры. Здесь можно выделить два основных аспекта, существенно характеризующих философское познание. Первый из них связан с обобщением предельно широкого материала исторического развития культуры, который включает не только науку, но и все феномены творчества. Философия часто сталкивается с фрагментами и аспектами действительности, которые превосходят по уровню системной сложности объекты, осваиваемые наукой. Например, человекомерные объекты, функционирование которых предполагает включенность в них человеческого фактора, стали предметами естественно-научного исследования лишь в эпоху современной научно-технической революции, с развитием системного проектирования,

применением ЭВМ, анализом глобальных экологических процессов и т.д. Философский же анализ традиционно сталкивается с системами, включающими в качестве компонента "человеческий фактор", например при осмыслении различных феноменов духовной культуры. Неудивительно, что категориальный аппарат, обеспечивающий освоение таких систем, отработывался в философии в общих чертах задолго до его применения в естествознании.

Второй аспект философского творчества, связанный с обобщением содержания, потенциально выходящего за рамки философских идей и категориальных структур, необходимых для науки определенной исторической эпохи, обусловлен внутритеоретическими задачами самой философии. Выявляя основные мировоззренческие смыслы, свойственные культуре соответствующей эпохи, философия затем оперирует с ними как с особыми идеальными объектами, изучает их внутренние отношения, связывает их в целостную систему, где любое изменение одного элемента прямо или косвенно влияет на другие. В результате таких внутритеоретических операций могут возникать новые категориальные смыслы, причем даже такие, для которых трудно подыскать прямые аналоги в практике соответствующей эпохи. Развивая эти смыслы, философия готовит своеобразные категориальные матрицы будущих мировоззренческих структур, будущих способов понимания, осмысления и переживания мира.

Работая на двух взаимосвязанных полюсах - рационального осмысления наличных мировоззренческих структур культуры и проектирования возможных новых способов понимания человеком окружающего мира (новых мировоззренческих ориентаций), - философия и выполняет свою основную функцию в динамике социокультурного развития. Она не только объясняет и теоретически обосновывает те или иные наличные способы мировосприятия и мироосмысления, уже сложившиеся в культуре, но и готовит своеобразные "проекты", предельно обобщенные теоретические схемы потенциально возможных мировоззренческих структур, а значит, и возможных оснований культуры будущего. В этом процессе как раз и возникают те избыточные для науки данной исторической эпохи категориальные схемы, которые в будущем могут обеспечить понимание новых, более сложных по сравнению с уже изучавшимися типов объектов.

Переход от одного типа философских оснований науки к другому всегда обусловлен не только внутренними потребностями науки, но и той социокультурной средой, в которой развиваются и взаимодействуют философия и наука.

Двойственная функция философских оснований науки - быть эвристикой научного поиска и средством адаптации научных знаний к господствующим в культуре мировоззренческим установкам - ставит их в прямую зависимость от более общей ситуации функционирования философии в культуре той или иной исторической эпохи.

Реализация философией своих прогностических функций является одним из важных условий перестройки философских оснований науки. Поскольку же философская прогностика непосредственно затрагивает глубинные основания культуры, постольку каждая историческая эпоха и каждый исторически сложившийся тип общества задают свои границы философского творчества и создания в нем новых категориальных смыслов.

Однако для науки важно не только существование в сфере философского знания соответствующей эпохи необходимого спектра идей и принципов, но и возможность путем селективного (избирательного) заимствования

соответствующих категориальных схем, идей и принципов превратить их в свои философские основания.

Сложное взаимодействие между историческим развитием философии и философских оснований науки необходимо учитывать и при анализе современных процессов перестройки этих оснований.

Начавшийся в ходе революции в естествознании XIX – начала XX века переход от классической к неклассической науке расширил круг идей, способных стать составной частью философского базиса естествознания. Наряду с онтологическими аспектами ее категорий ключевую роль стали играть гносеологические аспекты, позволяющие решить проблемы относительной истинности научных картин мира, преемственности в смене научных теорий. В современную эпоху, когда научно-техническая революция радикально меняет облик науки, в ее философские основания включаются и те аспекты философии, которые рассматривают научное познание как социально детерминированную деятельность. Разумеется, эвристический и прогностический потенциалы не исчерпывают проблемы практического применения в науке идей философии. Такое применение предполагает особый тип исследований, в рамках которых выработанные философией категориальные структуры адаптируются к проблемам науки. Этот процесс связан с конкретизацией категорий, с их трансформацией в идеи и принципы научной картины мира и в методологические принципы, выражающие идеалы и нормы той или иной науки. Указанный тип исследований составляет суть философско-методологического анализа науки. Именно здесь осуществляется своеобразный выбор из категориальных структур, полученных при разработке и решении мировоззренческой проблематики, тех идей, принципов и категорий, которые превращаются в философские основания соответствующей конкретной науки (основания физики, биологии и т.д.). В результате при решении кардинальных научных проблем содержание философских категорий весьма часто обретает новые оттенки, которые затем выявляются философской рефлексией и служат основанием для нового обогащения категориального аппарата философии. Извращение этих принципов чревато большими издержками как для науки, так и для философии.

## 5. Логика, методология и методы научного познания

- Общелогические методы познания
- Научные методы эмпирического исследования
- Научные методы теоретического исследования

Сознательная целенаправленная деятельность по формированию и развитию знания регулируется нормами и правилами, руководствуется определенными методами и приемами. Выявление и разработка таких норм, правил, методов и приемов, которые представляют собой не что иное, как аппарат сознательного контроля, регулирования деятельности по формированию и развитию научного знания, составляет предмет логики и методологии научного познания. При этом термин "логика" традиционно связывается с

выявлением и формулировкой правил вывода одних знаний из других, правил определения понятий, что, начиная еще с античности, составляло предмет формальной логики. В настоящее время разработка логических норм рассуждения, доказательства и определения как правил работы с предложениями и терминами языка науки осуществляется на основе аппарата современной математической логики. Предмет же методологии науки, методологического ее анализа понимается более широко, охватывая многообразные методы, приемы и операции научного исследования, его нормы и идеалы, а также формы организации научного знания. Современная методология науки интенсивно использует материал истории науки, тесно связана со всем комплексом наук, изучающих человека, общество и культуру.

В системе логико-методологических средств, при помощи которых осуществляется анализ научного познания, можно выделить различные уровни.

Теоретическую основу всех форм методологического исследования научного познания в целом составляет философско-гносеологический уровень анализа науки. Его специфика заключается в том, что научное познание рассматривается здесь в качестве элемента более широкой системы – познавательной деятельности в ее отношении к объективному миру, в ее включенности в практически-преобразовательную деятельность человека. Теория познания – не просто общая наука о познании, это философское учение о природе познания.

Гносеология выступает как теоретическое основание различных специально-научных форм методологического анализа, тех его уровней, где исследование научного познания осуществляется уже нефилософскими средствами. Она показывает, что, только понимая познание как формирование и развитие идеального плана человеческой практически-преобразующей деятельности, можно анализировать коренные свойства познавательного процесса, сущность знания вообще и его различных форм, в том числе и научного знания. Вместе с тем в настоящее время не только само научное познание, но и его философско-гносеологическую проблематику невозможно анализировать, не привлекая материал из более специальных разделов методологии науки. Скажем, философский анализ проблемы истины в науке предполагает рассмотрение средств и методов эмпирического обоснования научного знания, специфических особенностей и форм активности субъекта научного познания, роли и статуса теоретических идеализированных конструкций и пр.

Любая форма исследования научного знания (даже если она ориентирована непосредственно на внутренние проблемы специальной науки) потенциально содержит в себе зародыши философской проблематики. Она неявно опирается на предпосылки, которые при их осознании и превращении в предмет анализа в конечном счете предполагают определенные философские позиции.

Одна из основных задач методологического анализа заключается в выявлении и изучении методов познавательной деятельности, осуществляемой в науке, в определении возможностей и пределов применимости каждого из них. В своей познавательной деятельности, в том числе и в научной, люди осознанно или неосознанно используют самые разнообразные методы. Ясно, что осознанное применение методов, основанное на понимании их возможностей и границ, делает, при прочих

равных условиях, деятельность человека более рациональной и более эффективной.

Методологический анализ процесса научного познания позволяет выделить два типа приемов и методов исследования. Во-первых, приемы и методы, присущие человеческому познанию в целом, на базе которых строится как научное, так и обыденное знание. К ним можно отнести анализ и синтез, индукцию и дедукцию, абстрагирование и обобщение и т.д. Назовем их условно общелогическими методами. Во-вторых, существуют особые приемы, характерные только для научного познания, – научные методы исследования. Последние, в свою очередь, можно подразделить на две основные группы: методы построения эмпирического знания и методы построения теоретического знания.

#### Общелогические методы познания

С помощью общелогических методов познание постепенно, шаг за шагом, раскрывает внутренние существенные признаки предмета, связи его элементов и их взаимодействие друг с другом. Для того чтобы осуществить эти шаги, необходимо целостный предмет расчленить (мысленно или практически) на составляющие части, а затем изучить их, выделяя свойства и признаки, прослеживая связи и отношения, а также выявляя их роль в системе целого. После того как эта познавательная задача решена, части вновь можно объединить в единый предмет и составить себе конкретно-общее представление, то есть такое представление, которое опирается на глубокое знание внутренней природы предмета. Эта цель достигается с помощью таких операций, как анализ и синтез.

Анализ – это расчленение целостного предмета на составляющие части (стороны, признаки, свойства или отношения) с целью их всестороннего изучения.

Синтез – это соединение ранее выделенных частей (сторон, признаков, свойств или отношений) предмета в единое целое.

Объективной предпосылкой этих познавательных операций является структурность материальных объектов, способность их элементов к перегруппировке, объединению и разъединению.

Анализ и синтез являются наиболее элементарными и простыми приемами познания, которые лежат в самом фундаменте человеческого мышления. Вместе с тем они являются и наиболее универсальными приемами, характерными для всех его уровней и форм.

Еще один общелогический прием познания – абстрагирование. Абстрагирование – это особый прием мышления, который заключается в отвлечении от ряда свойств и отношений изучаемого явления с одновременным выделением интересующих нас свойств и отношений.

Результатом абстрагирующей деятельности мышления является образование различного рода абстракций, которыми являются как отдельно взятые понятия и категории, так и их системы.

Предметы объективной действительности обладают бесконечными множествами различных свойств, связей и отношений. Одни из этих свойств сходны между собой и обуславливают друг друга, другие же отличны и относительно самостоятельны. Например, свойство пяти пальцев человеческой руки взаимно однозначно соответствовать пяти деревьям, пяти камням, пяти овцам оказывается независимым от размера предметов, их окраски, принадлежности к живым или неорганическим телам и т.д. В процессе познания и практики устанавливают прежде всего эту относительную самостоятельность отдельных свойств и выделяют те из них, связь между которыми важна для понимания предмета и раскрытия его сущности.

Процесс такого выделения предполагает, что эти свойства и отношения должны быть обозначены особыми замещающими знаками, благодаря которым они закрепляются в сознании в качестве абстракций. Например, указанное свойство пяти пальцев взаимно однозначно соответствовать пяти другим предметам и закрепляется особым знаковым выражением – словом "пять" или цифрой, которые и будут выражать абстракцию соответствующего числа.

Когда мы абстрагируем некоторое свойство или отношение ряда объектов, то тем самым создается основа для их объединения в единый класс. По отношению к индивидуальным признакам каждого из объектов, входящих в данный класс, объединяющий их признак выступает как общий. Обобщение – это такой прием мышления, в результате которого устанавливаются общие свойства и признаки объектов.

Операция обобщения осуществляется как переход от частного или менее общего понятия и суждения к более общему понятию или суждению. Например, такие понятия, как "клен", "липа", "береза" и т.д., являются первичными обобщениями, от которых можно перейти к более общему понятию "лиственное дерево". Расширяя класс предметов и выделяя общие свойства этого класса, можно постоянно добиваться построения все более широких понятий, в частности, в данном случае можно прийти к таким понятиям, как "дерево", "растение", "живой организм".

В процессе исследования часто приходится, опираясь на уже имеющиеся знания, делать заключения о неизвестном. Переходя от известного к неизвестному, мы можем либо использовать знания об отдельных фактах, восходя при этом к открытию общих принципов, либо, наоборот, опираясь на общие принципы, делать заключения о частных явлениях. Подобный переход осуществляется с помощью таких логических операций, как индукция и дедукция.

Индукцией называется такой метод исследования и способ рассуждения, в котором общий вывод строится на основе частных посылок. Дедукция – это способ рассуждения, посредством которого из общих посылок с необходимостью следует заключение частного характера.

Основой индукции являются опыт, эксперимент и наблюдение, в ходе которых собираются отдельные факты. Затем, изучая эти факты, анализируя их, мы устанавливаем общие и повторяющиеся черты ряда явлений, входящих в определенный класс. На этой основе строится индуктивное умозаключение, в качестве посылок которого выступают

суждения о единичных объектах и явлениях с указанием их повторяющегося признака, и суждение о классе, включающем данные объекты и явления. В качестве вывода получают суждение, в котором признак приписывается всему классу. Так, например, изучая свойства воды, спиртов, жидких масел, устанавливают, что все они обладают свойством упругости. Зная, что вода, спирты, жидкие масла принадлежат к классу жидкостей, делают вывод, что жидкости упруги.

Дедукция отличается от индукции прямо противоположным ходом движения мысли. В дедукции, как это видно из определения, опираясь на общее знание, делают вывод частного характера. Одной из посылок дедукции обязательно является общее суждение. Если оно получено в результате индуктивного рассуждения, тогда дедукция дополняет индукцию, расширяя объем нашего знания. Например, если мы знаем, что все металлы электропроводны, и если установлено, что медь относится к группе металлов, то из этих двух посылок с необходимостью следует заключение о том, что медь электропроводна.

Но особенно большое познавательное значение дедукции проявляется в том случае, когда в качестве общей посылки выступает не просто индуктивное обобщение, а какое-то гипотетическое предположение, например новая научная идея. В этом случае дедукция является отправной точкой зарождения новой теоретической системы. Созданное таким путем теоретическое знание предопределяет дальнейший ход эмпирических исследований и направляет построение новых индуктивных обобщений.

Изучая свойства и признаки явлений окружающей нас действительности, мы не можем познать их сразу, целиком, во всем объеме, а подходим к их изучению постепенно, раскрывая шаг за шагом все новые и новые свойства. Изучив некоторые из свойств предмета, мы можем обнаружить, что они совпадают со свойствами другого, уже хорошо изученного предмета. Установив такое сходство и найдя, что число совпадающих признаков достаточно большое, можно сделать предположение о том, что и другие свойства этих предметов совпадают. Ход рассуждения подобного рода составляет основы аналогии.

Аналогия - это такой прием познания, при котором на основе сходства объектов в одних признаках заключают об их сходстве и в других признаках. Так, при изучении природы света были установлены такие явления, как дифракция и интерференция. Эти же свойства ранее были обнаружены у звука и вытекали из его волновой природы. На основе этого сходства Х. Гюйгенс заключил, что и свет имеет волновую природу. Подобным же образом Л. де Бройль, предположив определенное сходство между частицами вещества и полем, пришел к заключению о волновой природе частиц вещества.

Умозаключения по аналогии, понимаемые предельно широко, как перенос информации об одних объектах на другие, составляют гносеологическую основу моделирования.

Моделирование - это изучение объекта (оригинала) путем создания и исследования его копии (модели), замещающей оригинал с определенных сторон, интересующих познание.

Модель всегда соответствует объекту - оригиналу - в тех свойствах, которые подлежат изучению, но в то же время отличается от него по ряду других признаков, что делает модель удобной для исследования интересующего нас объекта.

Использование моделирования диктуется необходимостью раскрыть такие стороны объектов, которые либо невозможно постигнуть путем непосредственного изучения, либо невыгодно изучать их таким образом из чисто экономических соображений. Человек, например, не может непосредственно наблюдать процесс естественного образования алмазов, зарождения и развития жизни на Земле, целый ряд явлений микро- и мегамира. Поэтому приходится прибегать к искусственному воспроизведению подобных явлений в форме, удобной для наблюдения и изучения. В ряде же случаев бывает гораздо выгоднее и экономичнее вместо непосредственного экспериментирования с объектом построить и изучить его модель.

Модели, применяемые в обыденном и научном познании, можно разделить на два больших класса: материальные и идеальные. Первые являются природными объектами, подчиняющимися в своем функционировании естественным законам. Вторые представляют собой идеальные образования, зафиксированные в соответствующей знаковой форме и функционирующие по законам логики, отражающей мир.

На современном этапе научно-технического прогресса большое распространение в науке и в различных областях практики получило компьютерное моделирование. Компьютер, работающий по специальной программе, способен моделировать самые различные реальные процессы (например, колебания рыночных цен, рост народонаселения, взлет и выход на орбиту искусственного спутника Земли, химическую реакцию и т.д.). Исследование каждого такого процесса осуществляется посредством соответствующей компьютерной модели.

#### Научные методы эмпирического исследования

Среди методов научного исследования, как уже отмечалось, различаются методы, свойственные эмпирическому и теоретическому уровням исследования. Общелогические методы применяются на обоих уровнях, но они преломляются через систему специфических для каждого уровня приемов и методов.

Один из важнейших методов эмпирического познания - наблюдение. Под наблюдением понимается целенаправленное восприятие явлений объективной действительности, в ходе которого мы получаем знание о внешних сторонах, свойствах и отношениях изучаемых объектов.

Процесс научного наблюдения является не пассивным созерцанием мира, а особым видом деятельностью, которая включает в качестве элементов самого наблюдателя, объект наблюдения и средства наблюдения. К последним относятся приборы и материальный носитель, с помощью которого передается информация от объекта к наблюдателю (например, свет).



Важнейшей особенностью наблюдения является его целенаправленный характер. Эта целенаправленность обусловлена наличием предварительных идей, гипотез, которые ставят задачи наблюдению. Научное наблюдение в отличие от обычного созерцания всегда оплодотворено той или иной научной идеей, опосредуется уже имеющимся знанием, которое показывает, что наблюдать и как наблюдать.

Наблюдение как метод эмпирического исследования всегда связано с описанием, которое закрепляет и передает результаты наблюдения с помощью определенных знаковых средств. Эмпирическое описание – это фиксация средствами естественного или искусственного языка сведений об объектах, данных в наблюдении.

С помощью описания чувственная информация переводится на язык понятий, знаков, схем, рисунков, графиков и цифр, принимая тем самым форму, удобную для дальнейшей рациональной обработки (систематизации, классификации и обобщения).

Описание подразделяется на два основных вида – качественное и количественное.

Количественное описание осуществляется с применением языка математики и предполагает проведение различных измерительных процедур. В узком смысле слова его можно рассматривать как фиксацию данных измерения. В широком смысле оно включает также нахождение эмпирических зависимостей между результатами измерений. Лишь с введением метода измерения естествознание превращается в точную науку. В основе операции измерения лежит сравнение объектов по каким-либо сходным свойствам или сторонам. Чтобы осуществить такое сравнение, необходимо иметь определенные единицы измерения, наличие которых дает возможность выразить изучаемые свойства со стороны их количественных характеристик. В свою очередь, это позволяет широко использовать в науке математические средства и создает предпосылки для математического выражения эмпирических зависимостей. Сравнение используется не только в связи с измерением. В ряде подразделений науки (например, в биологии, языкознании) широко используются сравнительные методы.

Наблюдение и сравнение могут проводиться как относительно самостоятельно, так и в тесной связи с экспериментом. В отличие от обычного наблюдения в эксперименте исследователь активно вмешивается в протекание изучаемого процесса с целью получить о нем определенные знания. Исследуемое явление наблюдается здесь в специально создаваемых и контролируемых условиях, что позволяет восстанавливать каждый раз ход явления при повторении условий.

Активное вмешательство исследователя в протекание природного процесса, искусственное создание им условий взаимодействия отнюдь не означает, что экспериментатор сам, по своему произволу творит свойства предметов, приписывает их природе. Ни радиоактивность, ни световое давление, ни условные рефлексы не являются свойствами, вымышленными или изобретенными исследователями, но они выявлены в экспериментальных ситуациях, созданных самим человеком. Его творческая способность проявляется лишь в создании новых комбинаций природных объектов, в результате которых выявляются скрытые, но объективные свойства самой природы.

Взаимодействие объектов в экспериментальном исследовании может быть одновременно рассмотрено в двух планах: и как деятельность человека, и как взаимодействие самой природы. Вопросы природе задает исследователь, ответы на них дает сама природа.

Познавательная роль эксперимента велика не только в том отношении, что он дает ответы на ранее поставленные вопросы, но и в том, что в ходе его возникают новые проблемы, решение которых требует проведения новых опытов и создания новых экспериментальных установок.

Научные методы теоретического исследования

Одним из существенных методов теоретического исследования является все более широко используемый в науке (в связи с ее математизацией) прием формализации.

Этот прием заключается в построении абстрактно-математических моделей, раскрывающих сущность изучаемых процессов действительности. При формализации рассуждения об объектах переносятся в плоскость оперирования со знаками (формулами). Отношения знаков заменяют собой высказывания о свойствах в отношениях предметов. Таким путем создается обобщенная знаковая модель некоторой предметной области, позволяющая обнаружить структуру различных явлений и процессов при отвлечении от качественных характеристик последних. Вывод одних формул из других по строгим правилам логики и математики представляет собой формальное исследование основных характеристик структуры различных, порой весьма далеких по своей природе явлений.

Особенно широко формализация применяется в математике, логике и современной лингвистике.

Специфическим методом построения развитой теории является аксиоматический метод. Впервые он был применен в математике при построении геометрии Евклида, а затем, в ходе исторического развития знаний, стал применяться и в эмпирических науках. Однако здесь аксиоматический метод выступает в особой форме гипотетико-дедуктивного метода построения теории. Рассмотрим, в чем состоит сущность каждого из названных методов.

При аксиоматическом построении теоретического знания сначала задается набор исходных положений, не требующих доказательства (по крайней мере, в рамках данной системы знания). Эти положения называются аксиомами, или постулатами. Затем из них по определенным правилам строится система выводных предложений. Совокупность исходных аксиом и выведенных на их основе предложений образует аксиоматически построенную теорию.

Аксиомы – это утверждения, доказательства истинности которых не требуется. Логический вывод позволяет переносить истинность аксиом на выводимые из них следствия. Следование определенным, четко зафиксированным правилам вывода позволяет упорядочить процесс рассуждения при развертывании аксиоматической системы, сделать это рассуждение более строгим и корректным.

Аксиоматический метод развивался по мере развития науки. "Начала" Евклида были первой стадией его применения, которая получила название содержательной аксиоматики. Аксиомы вводились здесь на основе уже имеющегося опыта и выбирались как интуитивно очевидные положения. Правила вывода в этой системе также рассматривались как интуитивно очевидные и специально не фиксировались. Все это накладывало определенные ограничения на содержательную аксиоматику.

Эти ограничения содержательно-аксиоматического подхода были преодолены последующим развитием аксиоматического метода, когда был совершен переход от содержательной к формальной и затем к формализованной аксиоматике.

При формальном построении аксиоматической системы уже не ставится требование выбирать только интуитивно очевидные аксиомы, для которых заранее задана область характеризующих ими объектов. Аксиомы вводятся формально, как описание некоторой системы отношений: термины, фигурирующие в аксиомах, первоначально определяются только через их отношение друг к другу. Тем самым аксиомы в формальной системе рассматриваются как своеобразные определения исходных понятий (терминов). Другого, независимого, определения указанные понятия первоначально не имеют.

Дальнейшее развитие аксиоматического метода привело к третьей стадии – построению формализованных аксиоматических систем.

Формальное рассмотрение аксиом дополняется на этой стадии использованием математической логики как средства, обеспечивающего строгое выведение из них следствий. В результате аксиоматическая система начинает строиться как особый формализованный язык (исчисление). Вводятся исходные знаки – термины, затем указываются правила их соединения в формулы, задается перечень исходных принимаемых без доказательства формул и, наконец, правила вывода из основных формул производных. Так создается абстрактная знаковая модель, которая затем интерпретируется на самых различных системах объектов.

Построение формализованных аксиоматических систем привело к большим успехам прежде всего в математике и даже породило представление о возможности ее развития чисто формальными средствами. Однако вскоре обнаружилась ограниченность таких представлений. В частности, К. Гёделем в 1931 году были доказаны теоремы о принципиальной неполноте достаточно развитых формальных систем. Гёдель показал, что невозможно построить такую формальную систему, множество выводимых (доказуемых) формул которой охватило бы множество всех содержательно истинных утверждений теории, для формализации которой строится эта формальная система. Другое важное следствие теорем Гёделя состоит в том, что невозможно решить вопрос о непротиворечивости таких систем их же собственными средствами. Теоремы Гёделя, а также ряд других исследований по обоснованию математики показали, что аксиоматический метод имеет границы своей применимости. Нельзя, например, всю

математику представить как единую аксиоматически построенную систему, хотя это не исключает, конечно, успешной аксиоматизации ее отдельных разделов.

В отличие от математики и логики в эмпирических науках теория должна быть не только непротиворечивой, но и обоснованной опытным путем. Отсюда возникают особенности построения теоретических знаний в эмпирических науках. Специфическим приемом такого построения и является гипотетико-дедуктивный метод, сущность которого заключается в создании системы дедуктивно связанных между собой гипотез, из которых в конечном счете выводятся утверждения об эмпирических фактах.

Этот метод в точном естествознании начал использоваться еще в XVII веке, но объектом методологического анализа он стал сравнительно недавно, когда начала выясняться специфика теоретического знания по сравнению с эмпирическим исследованием.

Развитое теоретическое знание строится не "снизу" за счет индуктивных обобщений научных фактов, а разворачивается как бы "сверху" по отношению к эмпирическим данным. Метод построения такого знания состоит в том, что сначала создается гипотетическая конструкция, которая дедуктивно разворачивается, образуя целую систему гипотез, а затем эта система подвергается опытной проверке, в ходе которой она уточняется и конкретизируется. В этом и заключается сущность гипотетико-дедуктивного разворачивания теории.

Дедуктивная система гипотез имеет иерархическое строение. Прежде всего в ней имеются гипотеза (или гипотезы) верхнего яруса и гипотезы нижних ярусов, которые являются следствиями первых гипотез.

Теория, создаваемая гипотетико-дедуктивным методом, может шаг за шагом пополняться гипотезами, но до определенных пределов, пока не возникают затруднения в ее дальнейшем развитии. В такие периоды становится необходимой перестройка самого ядра теоретической конструкции, выдвижение новой гипотетико-дедуктивной системы, которая смогла бы объяснить изучаемые факты без введения дополнительных гипотез и, кроме того, предсказать новые факты. Чаще всего в такие периоды выдвигается не одна, а сразу несколько конкурирующих гипотетико-дедуктивных систем. Например, в период перестройки электродинамики Х. А. Лоренца конкурировали между собой системы самого Лоренца, Эйнштейна и близкая к системе Эйнштейна гипотеза А. Пуанкаре. В период построения квантовой механики конкурировали волновая механика Л. де Бройля - Э. Шрёдингера и матричная волновая механика В. Гейзенберга.

Каждая гипотетико-дедуктивная система реализует особую программу исследования, суть которой выражает гипотеза верхнего яруса. Поэтому конкуренция гипотетико-дедуктивных систем выступает как борьба различных исследовательских программ. Так, например, постулаты Лоренца формулировали программу построения теории электромагнитных процессов на основе представлений о взаимодействии электронов и электромагнитных полей в абсолютном пространстве-времени. Ядро гипотетико-дедуктивной системы, предложенной Эйнштейном для описания тех же процессов, содержало программу, связанную с релятивистскими представлениями о пространстве-времени.

В борьбе конкурирующих исследовательских программ побеждает та, которая наилучшим образом вбирает в себя опытные данные и дает предсказания, являющиеся неожиданными с точки зрения других программ. Задача теоретического познания состоит в том, чтобы дать целостный образ исследуемого явления. Любое явление действительности можно представить как конкретное переплетение самых различных связей. Теоретическое исследование выделяет эти связи и отражает их с помощью определенных научных абстракций. Но простой набор таких абстракций не дает еще представления о природе явления, о процессах его функционирования и развития. Для того чтобы получить такое представление, необходимо мысленно воспроизвести объект во всей полноте и сложности его связей и отношений.

Такой прием исследования называется методом восхождения от абстрактного к конкретному. Применяя его, исследователь вначале находит главную связь (отношение) изучаемого объекта, а затем, шаг за шагом прослеживая, как она видоизменяется в различных условиях, открывает новые связи, устанавливает их взаимодействия и таким путем отображает во всей полноте сущность изучаемого объекта.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному применяется при построении различных научных теорий и может использоваться как в общественных, так и в естественных науках. Например, в теории газов, выделив основные законы идеального газа – уравнения Клапейрона, закон Авогадро и т.д., исследователь идет к конкретным взаимодействиям и свойствам реальных газов, характеризуя их существенные стороны и свойства. По мере углубления в конкретное вводятся все новые абстракции, которые дают более глубокое отображение сущности объекта. Так, в процессе развития теории газов было выяснено, что законы идеального газа характеризуют поведение реальных газов только при небольших давлениях. Это было вызвано тем, что абстракция идеального газа пренебрегает силами притяжения молекул. Учет этих сил привел к формулировке закона Ван-дер-Ваальса. По сравнению с законом Клапейрона этот закон выразил сущность поведения газов более конкретно и глубоко.

Все описанные методы познания в реальном научном исследовании всегда работают во взаимодействии. Их конкретная системная организация определяется особенностями изучаемого объекта, а также спецификой того или иного этапа исследования. В процессе развития науки развивается и система ее методов, формируются новые приемы и способы исследовательской деятельности. Задача методологии науки состоит не только в выявлении и фиксации уже сложившихся приемов и методов исследовательской деятельности, но и в выяснении тенденций их развития.

## 6. Этика науки

- Этические нормы и ценности науки

- Свобода научного поиска и социальная ответственность ученого

#### Этические нормы и ценности науки

В науке, как и в любой области человеческой деятельности, взаимоотношения между теми, кто в ней занят, и действия каждого из них подчиняются определенной системе этических норм, определяющих, что допустимо, что поощряется, а что считается непозволительным и неприемлемым для ученого в различных ситуациях. Эти нормы возникают и развиваются в ходе развития самой науки, являясь результатом своего рода "исторического отбора", который сохраняет только то, что необходимо науке и обществу на каждом этапе истории.

В нормах научной этики находят свое воплощение, во-первых, общечеловеческие моральные требования и запреты, такие, например, как "не укради", "не лги", приспособленные, разумеется, к особенностям научной деятельности. Скажем, как нечто подобное краже оценивается в науке плагиат, когда человек выдает научные идеи, результаты, полученные кем-либо другим, за свои; ложью считается преднамеренное искажение (фальсификация) данных эксперимента.

Во-вторых, этические нормы науки служат для утверждения и защиты специфических, характерных именно для науки ценностей. Первой среди них является бескорыстный поиск и отстаивание истины. Широко известно, например, изречение Аристотеля: "Платон мне друг, но истина дороже", смысл которого в том, что в стремлении к истине ученый не должен считаться ни со своими симпатиями и антипатиями, ни с какими бы то ни было иными привходящими обстоятельствами. История науки, да и история человечества с благодарностью чтит имена подвижников (таких, как Дж. Бруно), которые не отрекались от своих убеждений перед лицом тяжелейших испытаний и даже самой смерти. За примерами, впрочем, не обязательно углубляться в далекую историю. Достаточно вспомнить слова русского биолога Н. И. Вавилова: "Мы на крест пойдем, а от своих убеждений не откажемся", оправдавшего эти слова собственной трагической судьбой...

В повседневной научной деятельности обычно бывает непросто сразу же оценить полученное знание как истину либо как заблуждение. И это обстоятельство находит отражение в нормах научной этики, которые не требуют, чтобы результат каждого исследования непременно был истинным знанием. Они требуют лишь, чтобы этот результат был новым знанием и так или иначе - логически, экспериментально и пр. - обоснованным. Ответственность за соблюдение такого рода требований лежит на самом ученом, и он не может переадресовать ее кому-нибудь другому. Для того чтобы удовлетворить этим требованиям, он должен: хорошо знать все то, что сделано и делается в его области науки; публикуя результаты своих исследований, четко указывать, на какие исследования предшественников и коллег он опирался, и именно на этом фоне показывать то новое, что открыто и разработано им самим. Кроме того, в публикации ученый должен привести те доказательства и аргументы, с помощью которых он обосновывает полученные им результаты; при этом он обязан дать исчерпывающую информацию, позволяющую провести независимую проверку его результатов.

Нормы научной этики редко формулируются в виде специальных перечней и кодексов – как правило, они передаются молодым исследователям от их учителей и предшественников. Однако известны попытки выявления, описания и анализа этих норм, предпринимаемых главным образом в философии и социологии науки.

В качестве примера можно привести исследование американского социолога Р. К. Мертон. С его точки зрения, нормы науки строятся вокруг четырех основополагающих ценностей. Первая из них – универсализм – убеждение в том, что изучаемые наукой природные явления повсюду протекают одинаково и что истинность научных утверждений должна оцениваться независимо от возраста, пола, расы, авторитета, титулов и званий тех, кто их формулирует. Требование универсализма предполагает, в частности, что результаты маститого ученого должны подвергаться не менее строгой проверке и критике, чем результаты его молодого коллеги. Вторая ценность – общность, смысл которой в том, что научное знание должно свободно становиться общим достоянием. Тот, кто его впервые получил, не вправе монопольно владеть им. Публикуя результаты исследования, ученый не только утверждает свой приоритет и выносит полученный результат на суд критики, но и делает его открытым для дальнейшего использования всеми коллегами. Третья ценность – бескорыстность, когда первичным стимулом деятельности ученого является поиск истины, свободный от соображений личной выгоды (обретения славы, получения денежного вознаграждения). Признание и вознаграждение должны рассматриваться как возможное следствие научных достижений, а не как цель, во имя которой проводятся исследования. Четвертая ценность – организованный скептицизм: каждый ученый несет ответственность за оценку доброкачественности того, что сделано его коллегами, и за то, чтобы сама оценка стала достоянием гласности. При этом ученый, опиравшийся в своей работе на неверные данные, заимствованные из работ его коллег, не освобождается от ответственности, коль скоро он сам не проверил точность используемых данных. Из этого требования следует, что в науке нельзя слепо доверяться авторитету предшественников, сколь бы высоким он ни был. В научной деятельности равно необходимы как уважение к тому, что сделали предшественники (Ньютон говорил, что достигнутое им стало возможно лишь постольку, поскольку он стоял "на плечах гигантов"), так и критическое отношение к их результатам. Более того, ученый должен не только мужественно и настойчиво отстаивать свои научные убеждения, используя все доступные ему средства логической и эмпирической аргументации, но и обладать мужеством отказаться от этих убеждений, коль скоро будет обнаружена их ошибочность.

Предпринятый Р. Мертоном анализ ценностей и норм науки неоднократно подвергался уточнениям, исправлениям и даже резкой критике в специальной литературе. При этом выяснилось, что наличие такого рода норм (пусть не именно этих, но в чем-то сходных с ними) очень важно для существования и развития науки, для самоорганизации научной деятельности. Безусловно, нередки случаи нарушения этих норм. Однако тот, кто их нарушает, рискует рано или поздно потерять уважение и доверие своих коллег. Следствием этого может стать полное игнорирование его научных результатов другими исследователями, так что он по сути дела окажется вне науки. А между тем признание коллег является для ученого высшей наградой, более значимой, как правило, чем материальное вознаграждение. Особенность научной деятельности в том и заключается, что результативной она по-настоящему оказывается лишь тогда, когда признана и результаты ее используются коллегами для получения новых знаний.

Отдельные нарушения этических норм науки, хотя и могут вызывать серьезные трудности в развитии той или иной области знания, в общем все же чреваты большими неприятностями для самого нарушителя, чем для науки в целом. Однако, когда такие нарушения приобретают массовый характер, под угрозой оказывается уже сама наука. Сообщество ученых прямо заинтересовано в сохранении климата доверия, поскольку без этого было бы невозможно дальнейшее развитие научных знаний, то есть прогресс науки. Этические нормы охватывают самые разные стороны деятельности ученых: процессы подготовки и проведения исследований, публикацию научных результатов, проведение научных дискуссий, когда сталкиваются различные точки зрения. В современной науке особую остроту обрели вопросы, касающиеся не столько норм взаимодействия внутри научного сообщества, сколько взаимоотношений науки и ученого с обществом. Этот круг вопросов часто обозначают как проблему социальной ответственности ученого.

#### Свобода научного поиска и социальная ответственность ученого

При всей своей нынешней актуальности проблема социальной ответственности ученого имеет глубокие исторические корни. На протяжении веков, со времени зарождения научного познания, вера в силу разума сопровождалась сомнением: как будут использованы его плоды? Является ли знание силой, служащей человеку, и не обернется ли оно против него? Широко известны слова библейского Екклезиаста: "...во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь".

Вопросом о соотношении истины и добра задавалась и античная философия. Уже Сократ исследовал связь между знанием и добродетелью, и с тех пор этот вопрос стал одним из вечных вопросов философии, представляющим в самых разных обличьях. Сократ учил, что по природе своей человек стремится к лучшему, а если творит зло, то лишь по неведению, тогда, когда не знает, в чем состоит истинная добродетель. Тем самым познание оказывалось, с одной стороны, необходимым условием благой, доброй жизни, а с другой - одной из главных ее составных частей. Вплоть до нашего времени такая высокая оценка познания, впервые обоснованная Сократом, оставалась и остается в числе основоположений, на которые опирается европейская культура. Сколь бы ни были влиятельны в разные времена истории силы невежества и суеверия, восходящая к Сократу традиция, утверждавшая достоинство и суверенность разума и этически оправдывавшая познание, была продолжена.

Это не значит, впрочем, что сократовское решение вопроса не подвергалось сомнению. Так, уже в Новое время, в XVIII веке, Ж. Ж. Руссо выступает с утверждением о том, что развитие науки ни в коей мере не способствует нравственному прогрессу человечества. С особым трагизмом тема соотношения истины и добра прозвучала у А. С. Пушкина, заставившего нас размышлять о том, совместимы ли гений и злодейство...



Таковы лишь некоторые крупницы исторического опыта человеческой мысли, который так необходим сегодня, когда столь остро встали проблемы неоднозначности, а порой и опасности социальных последствий научно-технического прогресса.

Среди областей научного знания, в которых особенно остро и напряженно обсуждаются вопросы социальной ответственности ученого и нравственно-этической оценки его деятельности, особое место занимают геновая инженерия, биотехнология, биомедицинские и генетические исследования человека; все они довольно близко соприкасаются между собой. Именно развитие геновой инженерии привело к уникальному в истории науки событию, когда в 1975 году ведущие ученые мира добровольно заключили мораторий, временно приостановив ряд исследований, потенциально опасных не только для человека, но и для других форм жизни на нашей планете.

Мораторию предшествовал резкий рывок в исследованиях по молекулярной генетике. Перед учеными открылись перспективы направленного воздействия на наследственность организмов, вплоть до инженерного конструирования организмов с заранее заданными свойствами. Начались обсуждения и даже поиски возможностей практического осуществления таких процессов и процедур, как получение в неограниченных количествах ранее труднодоступных медикаментов (включая инсулин, человеческий гормон роста,

многие антибиотики и пр.); придание сельскохозяйственным растениям свойств устойчивости к болезням, паразитам, морозам и засухам, а также способности усваивать азот прямо из воздуха, что позволило бы отказаться от производства и применения дорогостоящих азотных удобрений; избавление людей от некоторых тяжелых наследственных болезней путем замены патологических генов нормальными (геновая терапия).

Наряду с этим началось бурное развитие биотехнологии на основе применения методов геновой инженерии в пищевой и химической промышленности, а также для ликвидации и предотвращения некоторых видов загрязнения окружающей среды. В невиданно короткие сроки, буквально за несколько лет, геновая инженерия прошла путь от фундаментальных исследований до промышленного и вообще практического применения их результатов.

Однако другой стороной этого прорыва в области генетики явились таившиеся в нем потенциальные угрозы для человека и человечества. Даже простая небрежность экспериментатора или некомпетентность персонала лаборатории в мерах безопасности могут привести к непоправимым последствиям. Еще больший вред методы геновой инженерии могут принести при использовании их всякого рода злоумышленниками или в военных целях. Опасность обусловлена прежде всего тем, что организмы, с которыми чаще всего проводятся эксперименты, широко распространены в естественных условиях и могут обмениваться генетической информацией со своими "дикими" сородичами. В результате подобных экспериментов возможно создание организмов с совершенно новыми наследственными свойствами, ранее не встречавшимися на Земле и эволюционно не обусловленными.

Такого рода опасения и заставили ученых пойти на столь беспрецедентный шаг, как установление добровольного моратория. Позднее, после того как были разработаны чрезвычайно строгие меры безопасности при проведении

экспериментов (в их числе - биологическая защита, то есть конструирование ослабленных микроорганизмов, способных жить только в искусственных условиях лаборатории) и получены достаточно достоверные оценки риска, связанного с проведением экспериментов, исследования постепенно возобновлялись и расширялись. Однако некоторые наиболее рискованные типы экспериментов до сих пор остаются под запретом.

Тем не менее дискуссии вокруг этических проблем генной инженерии отнюдь не утихли. Человек, как отмечают некоторые их участники, может сконструировать новую форму жизни, резко отличную от всего нам известного, но он не сможет вернуть ее назад, в небытие... "Имеем ли мы право, - спрашивал один из творцов новой генетики, американский биолог, лауреат Нобелевской премии Э. Чаргафф, - необратимо противодействовать эволюционной мудрости миллионов лет ради того, чтобы удовлетворить амбиции и любопытство нескольких ученых? Этот мир дан нам взаймы. Мы приходим и уходим; и с течением времени мы оставляем землю, воздух и воду тем, кто приходит после нас".

Порой в этих дискуссиях обсуждаются достаточно отдаленные, а то и просто утопические возможности (типа искусственного конструирования человеческих индивидов), которые могут открыться с развитием генетики. Ныне такого рода опасения вызывают опыты по клонированию (получению живого существа, в том числе человеческого, из живой клетки). И накал дискуссий объясняется тем, что возможности, предоставляемые генетикой, заставляют людей во многом по-новому или более остро воспринимать такие вечные проблемы, как свобода человека и его предназначение. Перспективы, открываемые генетикой, начинают оказывать влияние на нас уже сегодня, заставляя задуматься, например, над тем, хотим ли мы и должны ли хотеть клонального размножения (получения неограниченного числа генетически идентичных копий) людей. И современным людям приходится более пристально всматриваться в самих себя, чтобы понять, чего они хотят, к чему стремятся и что считают неприемлемым.

И здесь использование средств философского анализа, обращение к многовековому опыту философских размышлений становится не просто желательным, а существенно необходимым для поиска и обоснования разумных и вместе с тем подлинно гуманных позиций при столкновении с этими проблемами в сегодняшнем мире. Это стало предметом особой науки - биоэтики.

Развитие генной инженерии и близких ей областей знания (да и не их одних) заставляет во многом по-новому осмысливать и тесную связь свободы и ответственности в деятельности ученых. На протяжении веков многим из них не только словом, но и делом приходилось утверждать и отстаивать принцип свободы научного поиска перед лицом догматического невежества, фанатизма суеверий, просто предубеждений. Ответственность же ученого при этом выступала прежде всего как ответственность за получение и распространение проверенных, обоснованных и строгих знаний, позволяющих рассеивать мрак невежества.

Сегодня же принцип свободы научного поиска должен осмысливаться в контексте тех далеко не однозначных последствий развития науки, с которыми приходится иметь дело людям. В нынешних дискуссиях по социально-этическим проблемам науки наряду с защитой ничем не ограничиваемой свободы исследования представлена и диаметрально противоположная точка зрения, предлагающая регулировать науку точно так же, как регулируется движение на железных дорогах. Между этими крайними позициями располагается широкий диапазон мнений о возможности

и желательности регулирования исследований и о том, как при этом должны сочетаться интересы самого исследователя, научного сообщества и общества в целом.

В этой области еще очень много спорного, нерешенного. Но, как бы то ни было, идея неограниченной свободы исследования, которая была безусловно прогрессивной на протяжении многих столетий, ныне уже не может приниматься безоговорочно, без учета социальной ответственности, с которой должна быть неразрывно связана научная деятельность. Есть ведь ответственная свобода - и есть принципиально отличная от нее свободная безответственность, чреватая - при современных и будущих возможностях науки - весьма тяжелыми последствиями для человека и человечества.

Дело в том, что бурный, беспрецедентный по своим темпам и размаху научно-технический прогресс является одной из наиболее очевидных реальностей нашего времени. Наука колоссально повышает производительность общественного труда, расширяет масштабы производства. Она добилась ни с чем не сравнимых результатов в овладении силами природы. Именно на науку опирается сложный механизм современного развития, так что страна, которая не в состоянии обеспечить достаточно высокие темпы научно-технического прогресса и использования его результатов в самых разных сферах общественной жизни, обрекает себя на состояние отсталости и зависимое, подчиненное положение в мире.

Вместе с тем наука выдвигает перед человечеством немало новых проблем и альтернатив. Еще в недавнем прошлом было принято безудержно восхвалять научно-технический прогресс как чуть ли не единственную опору общего прогресса человечества. Такова точка зрения сциентизма, то есть представления о науке, особенно о естествознании, как о высшей, даже абсолютной социальной ценности.

Сегодня многими столь же безоглядно отрицается гуманистическая сущность развития науки. Распространилось убеждение в том, что цели и устремления науки и общества в наши дни разделены и пришли в неустранимые противоречия, что этические нормы современной науки едва ли не противоположны общечеловеческим социально-этическим и гуманистическим нормам и принципам, а научный поиск давно вышел из-под морального контроля и сократовский постулат "знание и добродетель неразрывны" уже списан в исторический архив.

И надо сказать, что противники сциентизма апеллируют к вполне конкретному опыту современности. Можно ли, вопрошают они, говорить о социально-нравственной роли науки, когда ее достижения используются для создания чудовищных средств массового уничтожения, в то время как ежегодно множество людей умирает от голода? Можно ли говорить об общечеловеческой нравственности ученого, если чем глубже он проникает в тайны природы, чем честнее относится к своей деятельности, тем большую угрозу для человечества таят в себе ее результаты? Разве можно говорить о благе науки для человечества, если ее достижения нередко используются для создания таких средств и технологий, которые ведут к отчуждению, подавлению, оглуплению человеческой личности, разрушению природной среды обитания человека?

Научно-технический прогресс не только обостряет многие из существующих противоречий современного общественного развития, но и порождает новые. Более того, его негативные проявления могут привести к катастрофическим последствиям для судеб всего человечества. Сегодня

уже не только произведения писателей-фантастов, авторов антиутопий, но и многие реальные события предупреждают нас о том, какое ужасное будущее ждет людей в обществе, для которого научно-технический прогресс выступает как самоцель, лишается "человеческого измерения".

Значит ли это, однако, что следует согласиться с антисциентизмом, с призывами остановить развитие науки и техники? Отнюдь нет. Если мы сегодня отчетливо убеждаемся в том, что знание далеко не всегда ведет к добродетели, то отсюда никоим образом не вытекает, будто путем к добродетели является невежество. Ж. Ж. Руссо идеализировал не испорченного цивилизацией человека первобытного общества, который жил якобы в согласии с самим собой и с природой. Подобная идеализация патриархальных устоев прошлого характерна и для многих современных противников научно-технического прогресса. Туман, который застилает их взор, обращенный в прошлое, увы, не позволяет им увидеть тех тягот, лишений, да и просто гнусностей, коих вполне хватало в патриархальной жизни. "Критика науки" игнорирует это.

При всей противоположности позиции сциентизма и антисциентизма заключают в себе и нечто общее. Сциентизму свойственно слепое преклонение перед наукой; враждебность антисциентизма по отношению к науке также замешена на слепом, безотчетном страхе перед ней. Чего не хватает обеим этим позициям и что так необходимо сегодня не только ученому, но и каждому человеку, со всех сторон окруженному порождениями научно-технического прогресса, - это прежде всего рационального отношения к науке и научному мышлению.

Научно-технический прогресс, как таковой, подобно любому историческому развитию, необратим, и всякие заклинания по этому поводу не в состоянии его остановить. Единственное, что они могут породить, - это накопление и закрепление отсталости, слаборазвитости в обществе, где такие заклинания приобретают вес. Но это никоим образом не значит, что людям остается лишь безропотно подчиняться развитию науки и техники, по возможности приспособившись к его негативным последствиям. Конкретные направления научно-технического прогресса, научно-технические проекты и решения, затрагивающие интересы и ныне живущих, и будущих поколений, - вот что требует широкого, гласного, демократического и вместе с тем компетентного обсуждения, вот что люди могут принимать либо отвергать своим волеизъявлением.

Этим и определяется сегодня социальная ответственность ученого. Опыт истории убедил нас, что знание - это сила, что наука открывает человеку источники невиданного могущества и власти над природой. Мы знаем, что последствия научно-технического прогресса бывают серьезными и далеко не всегда благоприятными для людей. Поэтому, действуя с сознанием своей социальной ответственности, ученый должен стремиться к тому, чтобы предвидеть возможные нежелательные эффекты, которые потенциально заложены в результатах его исследований. Благодаря своим профессиональным знаниям он подготовлен к такому предвидению лучше и в состоянии сделать это раньше, чем кто-либо другой. Наряду с этим социально ответственная позиция ученого предполагает, чтобы он максимально широко и в доступных формах оповещал общественность о возможных нежелательных эффектах, о том, как их можно избежать, ликвидировать или минимизировать. Только те научно-технические решения, которые приняты на основе достаточно полной информации, можно считать в наше время социально и морально оправданными. Все это показывает, сколь велика роль ученых в современном мире. Ибо как раз они обладают теми знаниями и квалификацией, которые необходимы ныне не

только для ускорения научно-технического прогресса, но и для того, чтобы направлять этот прогресс на благо человека и общества.

Начав изложение темы науки с определения ее социальных, а не только познавательных функций, в заключение мы вновь обращаемся к ним. Философский анализ неизбежно ведет к этому, показывая тем самым свою эвристическую эффективность и актуальность в современных условиях. Логическим продолжением этого анализа является непосредственное обращение к общественным процессам, в которых протекает всякое человеческое познание, включая науку и жизнедеятельность самого человека, человеческой личности как центра философских размышлений.

## Глава 11

### Личность

- Индивид, индивидуальность, личность
- Личность и право

Человеческое общество не есть некий "сверхорганизм", подвижными микроорганами, функциональными элементами которого являются отдельные люди. Человечество, на какой бы стадии истории мы его ни застали, - достаточно богатое многообразие индивидуализированных живых существ. Это многообразие имеет досоциальные предпосылки и превосходит любое другое внутривидовое многообразие. Такова специфика человеческого бытия, и удивление перед нею всегда было компонентом удивления, порождающего философию. Не только на Западе, но и на Востоке, не только в культуре Нового времени, но и в античности, и в пору средневековья мы встречаем мыслителей, которые упрекают существующее общество за то, что оно не ценит неповторимости и уникальности отдельных людей, нивелирует их или неправомерно разделяет на категории.

Отдельные люди (как великие, так и малые) - единственные активные агенты исторического процесса. Сколь ни властно заявляет о себе "общественное целое", его все-таки нельзя мыслить в качестве закулисного кукловода, который движет человеческими марионетками. Каким-то уголком философствующего ума, какой-то способностью духовного усмотрения это постигалось всегда.

И все-таки, как только дело доходило до социальных прогнозов, политических проектов, ученых рекомендаций и оценок, предоставляемых в распоряжение власти, эта извечная очевидность решительно отставлялась в сторону. На первый план выходило подчинение единичного всеобщему

через жесткую фиксацию особенного. И не приходится удивляться тому, что, хотя догадка о глубокой и неустранимой персонализированности социума стара как мир, нормативное признание последней появляется лишь в Западной Европе Нового времени, да еще и по сей день скорее остается идеальным регулятивом, чем работающим императивом социальной, экономической и политической практики.

## 1. Индивид, индивидуальность, личность

- Индивид
- Индивидуальность и личность
- Многообразие способностей как признак индивидуального своеобразия
- Понятие личности
- Нравственные основы личности и признание обществом ее достоинства

### Индивид

Для человека как индивидуального феномена философия использует множество выражений, отсылающих друг к другу и друг друга замещающих. Более или менее фиксированным смыслом, на наш взгляд, обладают три термина: индивид, индивидуальность и личность.

Термин "индивид" употребляется прежде всего для обозначения всякого отдельно взятого представителя человеческого рода. Философия XIX столетия часто пользовалась в этих же целях предельно абстрактным выражением "единичный", встречающимся и в современной литературе. В обоих случаях не предполагается различие в человеке "природного" и "общественного", "внешнего" и "внутреннего", тела и духа.

В социальной философии словом "индивид" издавна обозначался единичный представитель какой-либо группы (исторически определенного сообщества, общины, корпорации).

Уникальность реальной жизни и деятельности отдельного человека в это понятие не входит. Индивид экземпляр. Это не просто "один", а всегда "один из". Различия людей как индивидов – это, во-первых, различия между самими общественными группами, к которым они принадлежат, а во-вторых, различия в том, насколько полно типические признаки одной и той же группы выражены в разных ее представителях. С помощью понятия "индивид" подчеркивается исходная зависимость каждого отдельного человека от социальных условий, в которых совершалось его личностное формирование (от объективного социального положения, характера включения в общественное производство, от решающего для его группы общего интереса и т.д.).

С момента кризиса просветительских идей, начавшегося где-то в первой трети XIX века, европейская философия достаточно едина в признании того, что человеческого индивида нельзя трактовать в качестве изолированной и замкнутой монады, для которой действительные общественные отношения суть лишь "внешние обстоятельства" жизни, лишь наличная "среда обитания". Во всякий момент, когда человек уже может осознать себя, он существует в качестве продукта социальных отношений. Эпоха, в которую человек родился и сформировался, уровень культуры, которого достиг его народ, способ жизнедеятельности, отличающий социальную группу, к которой он принадлежит, - все это накладывает печать на индивидуальное поведение, определяя первоначальные (чаще всего неосознаваемые) установки и воздействуя на осознанные мотивы поступков. Человеку приходится не просто "считаться" с условиями и возможностями существующего общества, он должен еще понять, что обязан последнему многими качествами, которые поначалу могут казаться ему самостоятельным приобретением.

#### Индивидуальность и личность

Характеристика индивида как продукта общественных отношений вовсе не означает, однако, будто исходные условия индивидуального существования (например, характер воспитания, семейное и социальное окружение) раз и навсегда предопределяют последующее поведение людей. Полагать, что этническая, вероисповедная, классовая или, скажем, профессиональная принадлежность человека фатальным образом обрекает его на определенные поступки, означало бы вступить на путь вульгаризации - и притом опасной вульгаризации - всего новейшего европейского философского наследия.

Несводимость человека к его социально-групповому положению, независимость поведения от первоначально обусловивших его факторов, способность быть ответственным за свой персональный облик - все это фиксируется уже не с помощью понятия индивида, а с помощью близких и взаимосвязанных понятий индивидуальности и личности.

Человек - продукт и субъект общественных отношений. Если понятие индивида нацелено на первое из этих определений, то понятия индивидуальности и личности ставят во главу угла "самоустройство", благодаря которому данный конкретный человек в полной мере может стать активным субъектом общественной жизни.

Смысловая близость терминов "индивидуальность" и "личность" приводит к тому, что они нередко употребляются как однозначные, замещают друг друга. Вместе с тем (и это главное) понятия индивидуальности и личности фиксируют разные аспекты человеческого самоустройства.

Суть этого различия схватывает уже обычный язык. Мы склонны сопрягать слово "индивидуальность" с такими эпитетами, как "яркая" и "оригинальная". О личности же нам хочется сказать "сильная", "энергичная", "независимая". В индивидуальности мы отмечаем ее самобытность, в личности скорее самостоятельность, или, как писал

психолог С. Л. Рубинштейн, "человек есть индивидуальность в силу наличия у него особенных, единичных, неповторимых свойств... человек есть личность, поскольку у него есть свое лицо" [1] и поскольку даже в самых трудных жизненных испытаниях он этого лица не теряет.

1 Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959. С. 122.

Многообразие способностей как признак индивидуального своеобразия

Итак, понятие индивидуальности акцентирует внимание на том особенном, специфическом, своеобразном, что отличает данного конкретного человека от других людей. Оно может рассматриваться как антитеза по отношению к понятию среднетипичного. С представлением о развитой индивидуальности связывается наличие многообразных социальных качеств, сообщающих человеку подлинную неповторимость.

Чтобы сделать это утверждение более понятным, обратимся к такому наглядному примеру социальных качеств человека, как способности. Уметь многое, не быть профессионально ограниченным, соединять в своем занятии различные дарования и обладать способностью в случае необходимости быстро овладевать другими видами деятельности - таково, пожалуй, наиболее емкое выражение индивидуальной развитости. Не случайно в течение более двух веков философы и историки, поясняя, что они разумеют под индивидуальностью, указывают на выдающихся деятелей эпохи Возрождения.

Понятие индивидуальности можно назвать ренессансным по своему происхождению и духу. Не в том смысле, что эпоха Возрождения выработала это понятие (оно появилось значительно позже), а в том, что деятели Возрождения реально явили миру его содержание, хотя, конечно, многосторонне одаренные люди жили и прежде. Самобытность каждого из тогдашних мастеров (а она удивительна) была интегральным выражением многосторонности. В итальянских, южнофранцузских и немецких городах XV - первой трети XVI столетия родилась культура, деятели которой ярко продемонстрировали, чем вообще может быть человек, какие универсальные задатки кроются в каждом из людей. Сообщество деятелей ренессансной культуры было как бы наброском, провозвестием того, чем должно стать в отдаленном будущем все человечество: бесконечным многообразием многогранно одаренных индивидуальностей.

Конечно, культуру Возрождения неправильно было бы идеализировать. Нельзя забывать, что она еще во многих отношениях была элитарным духовным образованием, нуждалась в опеке богатых меценатов, а с конца XVI столетия вступила в фазу аристократического перерождения. И все-таки для большинства западных мыслителей, размышлявших над проблемой индивидуальности, Ренессанс был общекультурной мерой, с которой они соотносили и свои идеалы, и свои упреки по адресу развивающегося разделения труда.



Индивидуальность не только обладает различными способностями, но еще и представляет некую их целостность. Богато одаренный человек обладает не просто набором, совокупностью, но ансамблем различных задатков. При этом одно из его дарований, как правило, возвышается над всеми другими, определяя оригинальный способ их сочетания. Это обстоятельство было акцентировано эстетической теорией XIX века. Размышляя над загадкой художественного творчества, И. В. Гёте и философы-романтики (Ф. Шлегель, Новалис, Ф. Шлейермахер) приходили к выводу, что гармоническое многообразие способностей достигается путем реализации какого-то главного призвания-дарования, или "гения", отличающего отдельного конкретного индивида.

Процесс самореализации должен носить совершенно свободный характер. Призвание - не роль, не задача, которую человек может перед собой поставить, а затем планомерно и методично осуществлять. Вся его преднамеренность и воля должны быть как раз направлены на то, чтобы "не препятствовать гению", чтобы дарование-призвание "само в нем заговорило". Напряженная целенаправленная работа совершенно необходима для творчества, но сама по себе она лишь подготавливает момент вдохновения, озарения, открытия. Работая, мастер как бы просто разминает глину, валять же из нее будет не он, а его разбуженный дар. Только так рождается на свет подлинный шедевр - произведение, которое поражает своей слаженностью, естественностью и непринужденностью.

Не иначе обстоит дело и с индивидуальной целостностью человека. Чтобы эта целостность образовалась, нужны многообразные целенаправленные усилия. Но не они строят индивидуальность: она сама строится, а точнее - сбывается, вырастает из зерна дарования в почве, которая разрыхлена работой.

Наблюдения Гёте и романтиков содержали, возможно, самое яркое описание индивидуальности, позволяющее раскрыть данное понятие. Но они же выявили, что понятие это еще далеко не исчерпывает человеческой активности. Они указывали (или по крайней мере намекали) на какую-то иную структуру этой активности, с помощью и под эгидой которой сама индивидуальность зреет, разворачивается и гармонизируется. Речь идет о личностной структуре, определяющими характеристиками которой являются как раз преднамеренность, целенаправленность, проективность.

#### Понятию личности

Если понятие индивидуальности подводит деятельность человека под меру своеобразия и неповторимости, многосторонности и гармоничности, естественности и непринужденности, то понятие личности акцентирует в ней сознательно-волевое начало. Индивид тем больше заслуживает права называться личностью, чем яснее осознает мотивы своего поведения и чем строже его контролирует, подчиняя единой жизненной стратегии.

Слово "личность" (от лат. persona) первоначально обозначало маску, которую надевал актер в античном театре (ср. русское "личина"). Затем оно стало означать самого актера и его роль (персонаж). У римлян слово "persona" употреблялось не иначе как с указанием определенной социальной функции, роли, амплуа (личность отца, личность царя, судьи, обвинителя и т.д.). Превратившись в термин, в общее выражение, слово "личность" существенно изменило свой смысл и даже стало выражать нечто обратное тому, что разумели под ним в древности. Личность - это человек, который не играет выбранную им роль, ни в каком смысле не является "лицедеем". Социальная роль (скажем, роль врача, исследователя, художника, учителя, отца) принимается им абсолютно всерьез; он возлагает ее на себя как миссию, как крест - свободно, но с готовностью нести всю полноту связанной с этой ролью ответственности.

Понятие личности имеет смысл лишь в системе общественного взаимопризнания, лишь там, где можно говорить о социальной роли и совокупности ролей. При этом, однако, оно предполагает не своеобразие и многообразие последних, а прежде всего специфическое понимание индивидом своей роли, внутреннее отношение к ней, свободное и заинтересованное (или наоборот - вынужденное и формальное) ее исполнение.

Человек как индивидуальность выражает себя в продуктивных действиях, и поступки его интересуют нас лишь в той мере, в какой они получают органичное предметное воплощение. О личности можно сказать обратное: в ней интересны именно поступки. Сами свершения личности (например, трудовые достижения, открытия, творческие успехи) истолковываются нами прежде всего в качестве поступков, то есть преднамеренных, произвольных поведенческих актов. Личность - это инициатор последовательного ряда жизненных событий, или, как точно определил М. М. Бахтин, "субъект поступания". Достоинство личности определяется не столько тем, много ли человеку удалось, состоялся он или не состоялся, сколько тем, что он взял под свою ответственность, что он позволяет себе вменить.

Вменяемость - слово, не слишком приятное для нашего уха, пожалуй, даже пугающее. (Когда нас ждет наказание за проступок, нам всегда хочется выглядеть "хоть немного невменяемыми", найти возможность сослаться на стечение обстоятельств, на рассеянность или небрежность, на "состояние аффекта".) Но нет слова страшнее невменяемости. Когда врач-психиатр произносит этот приговор, он вообще отрицает личность обследуемого и вместе с возможностью что-либо вменить ей в вину отнимает у нее саму возможность неподнадзорного существования. Удел невменяемых ужаснее всех наказаний, налагаемых по суду, и всех житейских бедствий, которые могут выпасть на долю отвечающего за себя человека. Вспомним мудрые слова А. С. Пушкина:

Не дай мне Бог сойти с ума.  
Нет, легче посох и сума;  
Нет, легче труд и глад.

Быть личностью трудно. И это относится не только к великим, выдающимся личностям, возложившим на себя бремя ответственности за масштабные и важные дела, за значительное политическое или интеллектуальное движение; это относится ко всякой личности, к личности вообще. Ведь

даже самая скромная роль, если она выбрана всерьез, предъявляет человеку целый комплекс обязанностей.

Личностное бытие - это непрекращающееся усилие. Его нет там, где индивид отказывается идти на риск выбора, пытается уклониться от объективной оценки своих поступков и от беспощадного анализа внутренних мотивов. Но и не быть личностью нелегко, или, если выразиться точнее, несладко. В реальной системе общественных отношений уклонение от самостоятельного решения и ответственности равносильно признанию своей личностной неразвитости и согласию на подопечное существование. За дефицит сознательно-волевого начала людям нередко приходится расплачиваться всеми бедствиями деспотического порядка. И это уже не говоря о том, что сам индивид, страдающий таким дефицитом, обычно доходит до жалкого состояния: впадает в лень, ипохондрию, мечтательность или завистливость.

Нравственные основы личности и признание обществом ее достоинства

Что такое личность (не великая, исключительная, а личность вообще, личность в достаточно массовом ее выражении), история продемонстрировала в ту же эпоху, когда миру была явлена плеяда самобытных и многосторонних ренессансных индивидуальностей.

Правда, ареной этой демонстрации оказалась не столько сама культура Возрождения, сколько религиозное раннепротестантское движение XVI века. Его участники, поднявшиеся против авторитарной римско-католической церкви, обнаружили прежде неизвестную способность к самодисциплине и самопринуждению, к добровольному связыванию себя вновь выбранными нравственно-религиозными требованиями. Иерархической соборности римско-католической (папской) церкви были противопоставлены не себялюбие и индивидуализм, а сила лично на себя возлагаемой миссии и обязанности. Упорство, выдержка, самообладание приверженцев молодого протестантизма вошли в легенду, а слова, сказанные их первым духовным вождем М. Лютером: "На том стою и не могу иначе" - навеки стали девизом личностно-независимого поведения. Это было началом становления понятия личности в строгом и полном смысле слова, то есть индивидуального субъекта, который способен открывать и выбирать обязанности, цели, призвания, отличные от тех, которые общество в лице церковной или светской власти, общины или предания, задает ему под формой повелевающего авторитета. Сознание этой персональной независимости поначалу имеет диалектически-парадоксальную структуру: индивид ощущает себя свободным от обстоятельств (и от власти, которая распоряжается обстоятельствами), поскольку в опыте веры переживает свою абсолютную, рабскую подчиненность Богу. Еще не виданная решимость в отстаивании политической и экономической (например, предпринимательской) свободы поддерживается теологией, которая утверждает крайние, безоговорочные версии божественного предопределения.

Однако уже в XVIII столетии понятие "свободы по воле Бога" замещается понятиями "свободы от природы", "свободы по велению совести" и, наконец, умопостигаемой свободы каждого человека, противостоящей всему миру эмпирически постигаемой причинности.

Основные этические выводы, вытекающие из этого нового (строгого и полного) понимания личности, делает И. Кант. "Самодисциплина", "самообладание", "способность быть господином себе самому" (вспомните пушкинское: "умейте властвовать собой...") - таковы ключевые понятия кантовского этического словаря. Но самая важная кантовская категория, проливающая свет на всю проблему личности, - это автономия. Слово "автономия" имеет двоякий смысл. С одной стороны, оно означает просто независимость по отношению к чему-то (автономия - то же самое, что и суверенность). С другой стороны, автономия в буквальном смысле слова - это "самозаконность".

Как понимать данное выражение? Конечно, речь не идет здесь о том, что человек изобретает для себя законы: сегодня выдумывает одни, завтра подчиняется другим, словом, пародируя Бога и подражая правителям-тиранам, кодифицирует свой личный произвол, капризы и прихоти. И в этической традиции, и особенно в работах самого Канта понятие автономии (самозаконности) подразумевает добровольный ограничительный принцип, когда определенное правило поведения (по Канту, "максиму поступка") человек задает себе сам раз и навсегда, то есть ставит его выше своих меняющихся желаний, потребностей, пристрастий и преходящих обстоятельств, к которым надо приспособливаться.

С этого возведения максимы в принцип и начинается устойчивая стратегия индивидуального поведения, отличающая личность от такого единичного субъекта, который, по словам Канта, "мечется туда и сюда", подобно туче комаров, подчиняясь то собственной склонности, то "силе обстоятельств", то давлению власти. Последнее особенно существенно. Закон, который индивид дал себе сам, может прийти в противоречие с внешними властными предписаниями и распоряжениями. И тогда мой закон противостоит чужому указу и диктату. Причем сила этого противостояния куда больше, чем сила частного интереса, отличающего человека как индивида. Нет таких интересов и желаний, таких материальных личных влечений, которые не отступили бы, когда человеку достоверно известно, что их удовлетворение обернется гибелью. А вот о принципах этого не скажешь.

Принципы соблюдаются при всех условиях, а значит, даже тогда, когда их выполнение грозит смертью.

Какое правило человек может возвести в принцип? Абстрактно говоря, любое. Однако на роль принципов, застрахованных от пересмотра, соблюдаемых не просто из упрямства, а по глубокому и все упрочивающемуся личному убеждению, могут претендовать далеко не все правила, а лишь те, которые поддаются нормативному обобщению. Вот почему рядом с требованием "дай себе закон" Кант ставит другое, важнейшее для его этики: "Поступай так, чтобы максима твоего поведения во всякое время могла бы быть и нормой всеобщего законодательства".

Но существует только один род общезначимых норм, действительных для всех времен. Это простейшие требования нравственности и правосознания, такие, как "не лги", "не воровай", "не чини насилия", "уважай чужое

право". Их-то человек и должен прежде всего возвести в свой собственный безусловный императив (закон) поведения. Лишь на этом нравственном базисе может утвердиться его личностная независимость, развиться умение "властвовать собой", строить свою жизнь как осмысленное, преемственно-последовательное "поступание".

Не останавливаясь на непоследовательностях и противоречиях, которые содержало кантовское учение, акцентируем внимание на том, в чем Кант оказался навечно прав, что было его настоящим философским открытием, значимым для наших дней не меньше, а даже, возможно, и больше, чем для его времени.

Не может быть нигилистической и аморальной независимости от общества. Свобода от произвольных социальных ограничений достигается только за счет нравственного самоограничения. Лишь тот, у кого есть принципы, способен к независимому целеполаганию. Нет ничего более пагубного для личностной целостности, чем беспринципность.

Тягчайшие испытания, выпавшие на долю людей в XX столетии, подтвердили справедливость этих утверждений. В 1938 году венский психиатр Б. Беттельгейм был заключен в гитлеровский концентрационный лагерь. В течение двух лет, проведенных в Дахау и Бухенвальде, он в уме сочинял книгу, где анализировалось состояние и поведение людей в условиях чудовищных массовых экспериментов, проводимых фашистами. В 1960 году она вышла в свет под названием "Просвещенное сердце". Целью гитлеровского концлагеря, как свидетельствовал Беттельгейм, была "ампутация личности в человеке" - формирование "идеального заключенного", который реагировал бы на команды надсмотрщика мгновенно, не рассуждая, наподобие автомата или запуганного ребенка. Этой цели нацисты добивались с фанатичным упорством, пренебрегая порой даже соображениями хозяйственной выгоды и рентабельности. Содержа людей в условиях хронического недоедания и стадной барачной скученности, применяя унижительные наказания, поддерживая с помощью произвольных казней "общий фон террора", они в массе случаев достигали того, к чему стремились.

Но вот незадача: "идеальный заключенный", как правило, оказывался совершенно нежизнеспособным существом. После "ампутации личности" в нем разрушались также качества индивидуальности и индивида: атрофировались способности, затухала память, притуплялся даже инстинкт самосохранения. "Идеальный заключенный" был истощен, но не испытывал голода, пока надзиратель не крикнет: "Ешь!" Он двигался машинально, безропотно, он слабел и, наконец, что называется, "весь вымирал".

По наблюдению Беттельгейма, в "идеальных заключенных" быстрее всего превращались либо расчетливые циники, либо люди с чиновничье-клерковской психологией, которые никогда не ведали долга, выходящего за рамки инструкций, и всегда готовы были спрятаться за оправдательной формулой: "У меня был приказ". И наоборот, дольше и успешнее других разрушению личности сопротивлялись те, кого принято называть ригористами - "людьми долга", "людьми принципа". Показательны в этом отношении и приемы, которые сами заключенные изобретали в целях личностного сохранения. Один из лагерных "старожил" сообщил Беттельгейму следующие расхожие правила: заставляй себя есть всякий раз, как представится возможность; спи или читай, если выпала свободная минута, и непременно чисти зубы по утрам. Смысл этих правил один: делать непредписанное, свободно подчинять себя тому, к чему не

принуждает лагерное начальство. В этом случае даже чистка зубов может быть поступком.

Прибегая к кантовским понятиям, Беттельгейм формулирует своего рода императив лагерного выживания: во что бы то ни стало "создать вокруг себя область автономного поведения". Область эта тем шире и прочнее, чем основательнее запреты, добровольно наложенные на себя человеком, чем ближе они к фундаментальным нравственным требованиям. В условиях голода, унижений, рабского труда дольше всех выдерживали те, кто однажды отважился постановить сам для себя: "я ни при каких условиях не стану доносчиком" или "я никогда не приму участия в карательной акции". Таков был трагический парадокс лагерного существования: чтобы не вымереть, надо было перестать бояться неминуемой насильственной смерти, самому выбрать то, что таит в себе угрозу гибели. Но ведь парадокс этот неявно присутствует уже в самом понятии принципа (безусловного императива). Принцип не есть принцип, если за него не готовы идти на утраты, жертвы, терпеть преследования и даже принять смерть.

Размышляя над экстремальной ситуацией фашистских лагерей, Б. Беттельгейм выявил некоторую всеобщую правду о человеке, скрытую от нас в условиях более или менее нормального социального существования.

Нравственность - не просто средство общественного регулирования индивидуального поведения. Она еще и средство духовно-персонального выживания самого индивида. Там, где нет свободно выбранных нравственных обязанностей (пусть самых элементарных), начинается общая деградация человека, особенно быстрая, когда он становится добычей преступного окружения или преступного режима. Сплошь и рядом она оказывается прологом к самоуничтожению.

В конце XIX века французский социолог Э. Дюркгейм в работе "Самоубийство" обратил внимание на то, что расцепившись с жизнью, как правило, предшествует "аномия" (буквально - "беззаконность", "безнормность") - состояние, когда для человека ничто не свято и не обязательно. Но еще до Дюркгейма зависимость эта была ярко представлена в художественной литературе. Вспомните, как оканчивает жизнь Ставрогин в романе Ф. М. Достоевского "Бесы", вспомните глубокую мизантропию Анны Карениной накануне самоубийства. "И бежа удавился" - так говорит Евангелие о конце Иуды Искариота, убившего принципы и предавшего врагам учителя своего. Даже тридцать сребреников, назначенных за предательство, потеряли в глазах Иуды всякую ценность и интерес: перед смертью он бросил их в лицо жрецам-плательщикам. Аномия, а за нею полная апатия и - бегство в смерть!

Жизнеспособность животного инстинктивно непроизвольна. Жизнеспособность человека покоится на воле к жизни и предполагает постоянно личностное усилие. Простейшей, исходной формой этого усилия является свободное подчинение общечеловеческим нравственным запретам, а зрелой и развитой - работа по определению смысла жизни, по созданию и поддержанию известного целостного представления о желаемом, должном и ценном, которое достоверно для данной конкретной личности и одушевляет, оживотворяет ее в качестве значимой "сверхзадачи".

Тема смысложизненных поисков широка и многопланова, как сама философия. Остановимся здесь лишь на тех ее аспектах, которые существенны для проблематики персонального самоопределения.

Начнем с того, что смысл жизни по сути своей "сверхпрагматичен" и в этом смысле "сверхсоциален": он связан с вопросом "ради чего жить" (в критических ситуациях – с вопросом "стоит ли вообще жизнь того, чтобы быть прожитой"), а не с утилитарной тематикой самосохранения и успеха в обществе.

Поиски смысла жизни можно определить как процесс расширяющейся морально-практической ориентации личности. Все начинается с простейших нравственных альтернатив, с определения того, чего "здесь и теперь" категорически нельзя делать (соответственно – нельзя не делать). Такова первоначальная и непреходящая этическая рекогносцировка смысла жизни. Добровольно возлагая на себя известные запреты, человек открывает пространство возможных, желательных и значимых для него – именно для него! – призваний, или способов подлинного существования (современная философия определяет эту фазу морально-практической ориентации как акт экзистенциального выбора).

Однако при первых же попытках реализации призвания, отвечающего своеобразию индивидуальных задатков и запросов совести, человек обнаруживает, что имеет дело с известной общественной ролью и что роль эта не единична, а характерна для определенной группы людей, уже сложившейся или только складывающейся сейчас, в этот момент истории. Экзистенциальные поиски "себя самого" упираются в проблему осознанной групповой причастности (или, если использовать одну из ключевых категорий современной социологии, – в проблему идентификации).

Обсуждая идентификацию как фазу морально-практической ориентации, чрезвычайно важно принять во внимание следующее обстоятельство. Человек всегда уже застает себя внутри определенной группы (родственного и дружеского круга, класса, сословия, этноса, вероисповедания). Принадлежности к ней он не выбирает (в том смысле, в каком мы говорим, что не выбираем родителей). Исходная естественная включенность в группы (и даже в совокупность групп, тем или иным способом упорядоченную) не зависит от воли и сознания индивида и задает, обуславливает многие его установки и качества. Последнее, однако, вовсе не означает, будто человек – просто функция своего "социального происхождения". Как личность он не только может, но и должен встать в осознанное и этически обоснованное отношение к своему кругу, сословию, классу, этносу, вероисповеданию, – должен признать или отклонить их достоинства, согласиться или не согласиться с их особыми нормами. Решая эту задачу, личность непременно вовлекается в проблематику нравственного оцениваемой истории (локальной, национальной и общечеловеческой).

Можно утверждать, что этическая рекогносцировка и экзистенциальный выбор посильны для человека при любых социально-исторических условиях. Увы, этого не скажешь о задаче социальной идентификации – комплексной, зачастую мучительной, а при существенном изменении социальных условий переживаемой как "второе рождение". Насколько успешно она решается, зависит от общества, от объема информации, которой оно позволяет располагать, от степени терпимости и уровня развития коммуникативной культуры. Но более всего успех или неуспешность социальной идентификации определяются тем, в какой мере общество (начиная с его воспитательных учреждений, кончая высшими инстанциями власти) вообще готово признать за своими членами достоинство личностной самостоятельности или хотя бы готовность к ней.

## 2. Личность и право

- Историческое разъяснение основных понятий.
- Истоки и генезис прав человека. Права гражданские, гражданско-политические и социальные
- Ключевой смысл новейших (международных) гуманитарно-правовых деклараций

Давно замечено, что слово "право" вызывает у людей два ряда существенно различных ассоциаций. Одни склонны связывать его прежде всего со словом "порядок", другие - со словами "свобода, равенство, справедливость". Но при этом ни первый, ни второй ряд ассоциаций не могут быть отброшены просто как ложные. Оба содержат в себе частичную правду, поскольку свидетельствуют о неустранимой "двусоставности" самого действующего права, - о двух несводимых друг к другу миссиях, которые оно выполняет.

Отражением этой неустранимой "двусоставности" можно считать то обстоятельство, что в общественной мысли на протяжении многих веков с переменным успехом конкурируют два подхода к праву, два типа правопонимания. Первое может быть названо легистским (от лат. lex - закон), второе - сугубо юридическим (от лат. jus - право, правомочие).

Приверженцы легистского подхода видят в праве прежде всего орудие поддержания безопасности и порядка. Самым существенным в правовой норме они считают то, что она "продукт государства (его власти, воли, усмотрения..."; она - "приказ (принудительное установление, правило, норма, акт) официальной (государственной) власти... Право производно от государства, его принципом (сущностным признаком и отличительной особенностью) является властная сила, обеспеченность властным принуждением" [1]. Легистское понимание находит свое предельное выражение в концепциях юридического позитивизма, который, с одной стороны, ставит во главу угла "догму закона", с другой - различными, иногда весьма рафинированными способами доказывает, что всякое право - это в конечном счете право силы.

Сторонники сугубо юридического подхода видят в праве прежде всего "нечто объективное, не зависящее от воли, усмотрения или произвола законоустанавливающей (государственной) власти" [2]. В теориях естественного права эта объективная данность и заданность мыслится как равное достоинство людей от природы; в более поздних, либерально-юридических концепциях, наследующих учениям об естественном праве, во главу угла ставится равенство в свободе, одним из важнейших выражений которого является справедливость. Таково определяющее отношение между людьми, поскольку они осознают себя автономными и ответственными лицами. Государство в своих законодательных актах должно признать данное отношение и дать ему однозначное, всеобщее, формальное выражение. Делая это, оно подчиняет себя силе права как такового.



- 1 Нерсесянц В. С. Право // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 305.
- 2 Там же. С. 306.

И у легизма, и у юридизма есть своя правда. Верно, что права нет там, где нет государственного закона и государственного принуждения (легизм). Но столь же верно, что без подчинения объективным критериям справедливости нет и закона в строгом смысле слова, - закона, отличающегося от приказов и указов (юридизм). Верно, что в естественно-правовых учениях право и справедливость обладают всего лишь нравственной обязывающей силой и в случае падения нравов уже никого ни к чему принудить не могут (упрек легизма). Но верно и то, что концепция, которая не умеет (и отказывается) различать закон и право, совершенно бессильна перед таким чудовищным фактом, как правонарушающий закон (упрек юридизма).

Противостояние легистского и сугубо юридического правопонимания не имеет антагонистического характера. Эти воззрения веками соседствуют и даже отсылают друг к другу. Легизм протягивает руку юридизму, когда, трактуя правозаконность в качестве продукта государства, подчеркивает, что одно только государство обладает "правом на право": никакие другие властные структуры, возникающие в обществе стихийно, в порядке естественно-исторического самотека, его не имеют. Юридизм протягивает руку легизму, когда признает, что ни одно из преступлений не может остаться безнаказанным и что наказание должно исходить от земных, посясторонних инстанций насилия, а не просто постигать преступника в качестве небесной кары. Не будучи воззрениями-антагонистами, легизм и юридизм не подлежат и диалектическому преодолению.

В работе "Фактичность и значимость" (1993) немецкий философ Ю. Хабермас достаточно аргументированно доказывает, что легистское (в его терминологии "позитивистское") и сугубо юридическое ("деонтологическое") толкование права никогда не могут быть приведены к полному примирению. Надежда на появление цельной доктрины, которая "сняла" бы противоположность легизма и юридизма и объединила их в некоем "высшем синтезе", - это утопия правоведения. Утопично и стремление к достижению полной гармонии между установкой на поддержание порядка, определяемого по критериям "общего блага", и защитой непреложных правомочий каждой человеческой личности. Самое лучшее, на что можно рассчитывать, - это признание и терпеливое использование взаимодополнительности легистского и сугубо юридического образа мысли, когда каждая из сторон в духе толерантности воспринимает и учитывает резоны другой. В государственно-правовой практике этому соответствовала бы работа по отлаживанию и совершенствованию самой неустранимой "двусоставности" (в терминологии Хабермаса - "контаминантности") действующего права с помощью все более существенных, все дальше продвигающихся соглашений и компромиссов. Решающая роль в этом процессе должна принадлежать демократической дискуссии (парламентской и внепарламентской).

Далее Ю. Хабермас отстаивает тезис, на который следует обратить особое внимание: стратегия взаимодополнительности не исключает того, что дискутирующее сообщество признает теоретический приоритет одной из соперничающих концепций. Этим приоритетом, по его мнению, должно быть наделено сугубо юридическое ("деонтологическое") правопонимание. Иное решение невозможно, поскольку именно юридизм отвечает тем принципам, на которых основывается сама демократическая дискуссия. Он прямо

предлагает такие установки, как толерантность, открытость, готовность к признанию правоты противника. Но самое главное – приоритет, признаваемый за современным юрицизмом, обеспечивает плодотворный паритет легизма и юрицизма в обсуждении (а главное – в практическом решении) насущных проблем действующего права.

Отстаиваемая Ю. Хабермасом идея упрочиваемой и расширяемой взаимодополнительности не является ни абсолютно новой, ни исключительной для современной юриспруденции. Ее предвосхищение мы находим, например, у В. С. Соловьева в философско-правовых разделах его "Оправдания добра".

Наглядный образ "надлежащего синтеза" легизма и юрицизма при доминировании юридического начала – это хорошо оснащенный и хорошо оплачиваемый страж порядка, который в режиме охраны порядка защищает мою жизнь и независимость. И при этом самого нарушителя порядка он хочет не "замочить", а довести до законного суда.

#### Историческое разъяснение основных понятий

История знала эпоху, когда вопрос о приоритете юридического подхода к праву перед подходом легистским был поставлен с предельной остротой. Это – XVIII столетие, время решительных перестроек в правосознании и действующем праве, которое начинается с раблепной формулы Ж. Б. Боссюэ: "Нет иного права, кроме права королей", а завершается мужественной дефиницией Канта: право есть "равенство в свободе по всеобщему закону". В непрерывных полемических схватках легизм и юрицизм все более откровенно противостоят друг другу как воззрение традиционное и воззрение новаторское, культурно замкнутое и универсальное, конформистское и разумное. Вглядились в это поучительное время.

1) Легистское понимание права складывается в докапиталистических обществах, а полное (доктринально-теоретическое) выражение получает в эпоху формирования национальных государств (сословно-централизованных и абсолютных монархий, если говорить о европейской истории).

2) В политических трактатах XVII – первой половины XVIII столетия право обычно определяется как совокупность устанавливаемых или санкционированных государством общеобязательных правил. Никакого различия между правом и законом еще не проводится, а сам закон отождествляется с государевым указом.

Полноценное воплощение права видели в едином "уложении о наказаниях". Считалось, что оно тем полнее отвечает понятию справедливости, чем больше проникнуто духом "суровости, неизменности и благочестия". Совокупность норм права одновременно регламентировала поступки подданных и как бы устанавливала предварительную цензуру над их

поведением. Предполагалось, что государственные постановления и предписания в принципе охватывают всю гражданскую жизнь, а потому любая частная или корпоративная свобода должна специально санкционироваться в качестве привилегии. Указно-инструктивное ограничение произвола именовалось правом вообще, а гарантии свободы – "особыми правами", или "пожалованными вольностями" (дворянскими, купеческими, муниципальными и т.д.). В практике управления и надзора господствовал принцип "Все, что не разрешено, запрещено".

Все это, вместе взятое, вело к запретительному пониманию правовой нормы и обвинительному (в пределе – инквизиционному) истолкованию задач правосудия.

Во второй половине XVIII века совершился своего рода "коперниковский переворот" в понимании сущности права. Прологом к нему была борьба за веротерпимость (за государственные гарантии свободы религиозной совести), которая началась еще в эпоху Реформации, однако обобщенное, теоретически отчетливое выражение новые правовые представления получили лишь в век Просвещения, в русле антидеспотического политико-юридического мышления.

Просветительские учения развились на почве кризиса феодально-абсолютистской государственности. Кризис этот обнаружил, что запретительная, указная и моралистическая законность в новых условиях не только не способствует оздоровлению общества, но и оказывает разрушительное воздействие на экономическую жизнь, психологию и нравы. Этот факт подвергся самому пристальному критическому анализу в работах Дж. Локка, Т. Пейна, Вольтера, Ш. Л. Монтескье, Мирабо, Ч. Беккариа, Д. Юма и других представителей демократического Просвещения. С помощью наглядных примеров и убедительных "мысленных экспериментов" они показали, что в государстве, где право является просто возведенной в закон волей правителя, жизнь, собственность и свобода подданных гарантированы немногим лучше, чем в условиях полного беззакония.

а) Количество преступлений, которые одни индивиды как частные лица совершают против других, значительно меньше количества преступлений, организуемых самой абсолютистской властью. Причем главным проводником этой организованной криминальной практики оказывается именно тот институт, который, по идее, должен был бы пресекать преступления, – судебная-карательная система неограниченной монархии. Коронные суды измышляют преступления (например, антимонархические заговоры), выносят обвинительные приговоры в соответствии с государственным спросом и заказом на осужденных преступников (например, на колодников, галерных гребцов, в которых нуждается растущий королевский флот). Они, наконец, просто засуживают невинных людей, чтобы, увеличивая число публичных расправ, усилить страх перед нарушением порядка.

б) Общая масса низких страстей, пресекаемых карательными органами государства в форме частных уголовных деяний, значительно меньше той массы низких страстей, которые это же государство поощряет и поддерживает, прибегая к услугам шпионов, доносчиков, тайных осведомителей и оставаясь во всех своих звеньях доступным для пронырливости и подкупа. При дворе и в правительстве, в непосредственной близости от грозного властителя, свивают гнездо мошенники и спекулянты. Административный и судебный аппарат подвергается коррупции.

в) Наконец, делается все более очевидным, что неограниченная уголовная репрессия феодально-абсолютистского государства вообще подавляет не

столько преступную волю, сколько свободную волю как таковую. В страхе перед судебными расправами люди начинают остерегаться всякого решительного волеизъявления, всякой инициативы и риска, всякой неординарности. Они делаются скрытными, замкнутыми, анемичными. Высшая мудрость подданного состоит теперь, по словам Монтескье, в понимании того, "что для него лучше, если должностные лица вовсе не будут знать о его существовании, и что безопасность его личности зависит от ее ничтожества" [1].

1 Монтескье Ш. Л. О духе законов // Избранные произведения. М., 1955. С. 235.

Общество как бы окостеневаает: все, что в нем еще делается, делается нехотя, из-под палки, и только в щелях и тайниках сохраняется какая-то неподневольная жизнь. Слава этого общества постепенно меркнет, а богатство оскудевает.

Беспощадный анализ кризисных и застойных процессов, сопровождавших рост абсолютистского насилия, позволил преодолеть традиционное (легистское) понимание права и развить принципиально новое (сугубо юридическое) его истолкование.

Мыслители XVIII века камня на камне не оставляют от векового предрассудка, согласно которому безнравственные деяния тем быстрее искореняются, чем беспощаднее наказуются. Под влиянием практики деспотизма репрессия по общеморальным мотивам неизбежно приводит к тому, что преступление (как нравственное понятие) становится просто поводом, предлогом для систематической, расчетливо-корыстной терроризации населения, которая развращает общество снизу доверху. Задача его оздоровления может быть решена поэтому лишь с помощью разумного ограничения карательного насилия.

Прежде всего необходимо, чтобы преступление было отличено от проступка (сколь угодно предосудительного) и заранее объявлено в законе в качестве наказуемого деяния. "Все, что не запрещено, разрешено". Наказанию подлежит лишь уличенное и доказанное преступное действие, а не опасный образ мысли, который делает преступление "в высокой степени вероятным". Превентивные, профилактические наказания должны быть категорически запрещены.

Далекое от какой-либо снисходительности к преступнику, представители просветительской философии права вместе с тем отстаивают принцип: "Лучше десятки неотмщенных злодеяний, чем наказание хотя бы одного невиновного".

Важное место в антидеспотической правовой литературе XVIII столетия занимает далее доказательство того, что судебно-карательная практика должна быть независимой от правительства и изъята из контекста государственной прагматики. Как бы велика ни была потребность в "наведении порядка", в упрочении дисциплины или национальной сплоченности, судебная власть не должна нарушать принцип карательной справедливости и трактовать наказание иначе чем соразмерное возмездие за доказанное противоправное деяние. Никакая, даже самая бедственная ситуация не может служить оправданием для вынесения ложных обвинительных приговоров.

Раннебуржуазная философия права от Дж. Локка до И. Канта настаивает на том, что в разумно устроенном обществе любым государственным запретам,

требованиям и советам должно предшествовать первоначальное признание-дозволение. Суть его в том, что каждый член общества принимается за интеллектуально (а потому и граждански, и нравственно) совершеннолетнее существо, которое не нуждается в чужой подсказке при определении того, что для него желательно, выгодно и ценно. Но отсюда следует, что людям должно быть категорически разрешено думать так, как они думают, открыто выражать все, что они думают, свободно распоряжаться своими силами и имуществом.

Парадоксальное понятие "категорически разрешенного" (то есть дозволенного безусловным образом, независимо от любых требований общественной целесообразности) передает общий парадоксальный смысл нового, сугубо юридического толкования права.

Но главное, в чем выражает себя "коперниканский переворот" в правопонимании, - это идея о необходимости принудительного ограничения самой принуждающей государственной власти.

Строгое право в новоевропейской его трактовке - это прежде всего такая нормативная система, которая позволяет лимитировать административно-бюрократический произвол и препятствует тому, чтобы мощная централизованная власть выродилась в деспотическую и диктаторскую. Стремление возвести заслон на пути превышения власти, стремление утвердить примат правового закона по отношению к воле государя, возведенной в закон, образует основную тенденцию новаторских политико-юридических теорий.

Именно в данном направлении движется мысль француза Ш. Монтескье, настаивающего на "разделении властей" (законодательной, правительственной и судебной). Именно над этой проблемой бьется в Англии Д. Юм. Важнейшая задача века, говорит он, состоит в том, чтобы "ради собственного сохранения постоянно проявлять бдительность по отношению к правителям, устранять всякую неограниченную власть и охранять жизнь и состояние каждого при помощи всеобщих и обязательных законов" [1]. Наконец, немецкий гуманист В. Гумбольдт пишет сочинение со знаменательным названием "Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства". Право, заключает он, есть законодательное самообуздание государства, родственное самообузанию личности в акте моральной автономии и направленное на то, чтобы дать простор естественному многообразию неповторимых человеческих индивидуальностей.

1 Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 573.

Эта аргументация подготовляла следующее итоговое суждение: право - еще не право, пока государство не стало правовым государством.

Термин "правовое государство" утверждается в юридической литературе довольно поздно (Германия первой трети XIX века). Но что касается понятия и идеала, подразумеваемых этим термином, то они осознаются гораздо раньше и, несомненно, представляют собой завоевание международной политической и правовой культуры. Критики английского и французского королевского абсолютизма знают (и активно отстаивают) три важнейших принципа правового государства:

- верховенство закона;
- разделение властей (духовной и светской, а также законодательной, исполнительной и судебной);

- доминирование правового регулирования в практике государственного упорядочения гражданской жизни.

Считается, что соблюдение этих принципов посылно для разных форм правления, не исключая и монархическую. Вместе с тем в литературе конца XVIII века уже пробивается мысль о том, что наилучшим воплощением правового государства следует признать конституционную республикански-демократическую государственность.

Истоки и генезис прав человека. Права гражданские, гражданско-политические и социальные

Дать краткую дефиницию права, которая разом охватила бы все его функции и все подвиды (то есть право уголовное и процессуальное, имущественное и гражданское, трудовое, арбитражное, экологическое и т.д.), - задача чрезвычайно трудная, возможно, даже невыполнимая. Но в свете обсуждаемой нами темы, в аспекте традиционного для философии интереса к гуманистической ценности права, важно акцентировать следующее.

Право - это система установленных или санкционированных государством общеобязательных норм, обеспечивающих совместное гражданско-политическое существование людей на началах личной свободы и при минимуме карательного насилия. Право включает в себя законодательные ограничения, которые общество налагает на себя самое и на обслуживающие его репрессивные действия государственного механизма. Ограничения эти фиксируются в конституции, имеющей смысл наиболее непосредственного выражения воли народа как суверена. Именно конституция, поскольку она определяет взаимные обязанности государства и граждан, есть чистое выражение законности в ее отличии от указных, полицейских, административно-бюрократических предписаний. Конституция - фундамент и сердцевина всей правовой системы.

Существенным разделом цивилизованной конституции являются права человека, или гуманитарные права: свобода совести, слова, собственности, личной неприкосновенности и т.д. Именно они суть прямое и первичное воплощение права, то есть безусловного общественного дозволения известных элементарных условий персонального гражданского бытия. Человек здесь берется строго в ипостаси личности.

Права человека просты по выражению, но весьма сложны по аксиологическому смыслу. Каждое из них - это сразу и ценность, и зарок, и идеал. Сложны они и по характеру их социокультурного приуготовления.

Концепция прав человека впервые в истории воплощается в американской Декларации независимости (1776), во французской Декларации прав человека и гражданина (1789) и в первых десяти поправках к Конституции США, получивших название Билля о правах (1791). Однако, по строгому

счету, эти документы лишь "нотариально оформляют" представления, которые вызревали в Западной Европе на протяжении по меньшей мере двух столетий.

Историко-юридические исследования начала XX века обнаружили, что первые провозвестия идеи гуманитарного права восходят к эпохе Возрождения. При этом, однако, они не принадлежат к таким типично ренессансным культурным продуктам, как, скажем, линейная перспектива в живописи, или формула "знание - сила", или мироустроительные утопии Т. Кампанеллы и Т. Мора. Концепция прав человека, появившаяся на общественной арене XVI-XVII веков под именем "божественного права христианина", "нового естественного права", "неотъемлемого личного права", по духу своему враждебна ренессансному титанизму и имеет религиозно-нравственные истоки. Предугаданная еще в богословских спорах позднего средневековья, она выковывается в горниле Реформации и последовавшей за нею борьбы за веротерпимость. Через это горнило в Западной Европе прошла масса самых простых людей, принадлежавших к различным вероисповеданиям.

Исторически первое (приоритетное и базисное) из всех прав человека - это свобода совести с такими прямыми ее экспликациями, как свобода слова, проповеди, печати, собраний. Таково исходное содержание народного свободомыслия, сформировавшегося задолго до того, как появились политические движения, именующие себя либеральными.

Борьба за свободное распоряжение своими силами и способностями (комплекс "права на жизнь") и своим имуществом (комплекс "права на собственность") развертывалась в странах Запада на базе борьбы за веротерпимость. Этим объясняется генетическая системность прав человека, отчетливо зафиксированная, например, в "Двух трактатах о государственном правлении", вышедших из-под пера Дж. Локка. Именно от свободы совести как божественного правомочия каждого верующего все другие субъективные права личности заимствовали статус "священных", "прирожденных" и "неотчуждаемых".

Важно отметить, что параллельно признанию священности базисных личных прав в европейской культуре XVI-XVII веков утверждался сугубо светский взгляд на государство.

Право (как и нравственность) - от Бога, государство же вкупе с его законами, или так называемым "позитивным правом") - от человека. Государство не знает никакого изначального нравственного величия и прирастает в своем достоинстве лишь в той мере, в какой делается правовым. "Естественное право лица" мыслится как этический критерий "позитивного права". Отдельный член общества обязан подчиняться только таким законам, на которые он тем или иным способом сам дал согласие. Именно это отличает гражданина от подданного.

Впервые - но с исключительной энергией и стремительностью - данные установки заявили о себе в ходе английской революции XVI века. В обстановке острых споров об авторитете мирского правителя идея неотчуждаемых личных прав соединилась с понятием первоначального общественного договора - с конституционалистским образом мысли. В контексте конституционализма осуществляется разделение естественных прав человека на две основные категории - права просто гражданские (свобода совести, свобода распоряжения собственностью и др.) и права гражданско-политические (избирательное право, свобода политических объединений и др.). Примат отдается гражданским правам.

Знаменательно, что личные права трактуются английскими индепендентами не только как защита от деспотизма, но и как изначальное условие защищенности от деспотии, с одной стороны, от хаоса и анархии - с другой.

Такое понимание естественных прав человека - его можно назвать базисно-политическим, было унаследовано и наиболее активными группами североамериканских колонистов. Именно из духа христианского протестантского просвещения родился идеал правоупорядоченной демократии, когда народ - суверен в качестве собирательной личности ограничивает сам себя признанием неотчуждаемого права каждого на "жизнь, свободу и стремление к счастью" (такова ключевая формула Декларации независимости).

Базисно-политическое понимание "естественных прав человека" исповедовали не только "отцы-основатели американской конституции" (Т. Джефферсон и другие американские просветители). Они опирались в свою очередь на выдающихся мыслителей Европы (прежде всего Локка), в умах которых совершился "коперниканский переворот" в толковании права и правосудия.

Вместе с тем важно отметить, что интерпретация естественных прав человека, которая дается поздним Просвещением (например, у Гельвеция и Гольбаха, или у Руссо в трактате "Об общественном договоре", или в так называемом "утилитарном либерализме" Бентама), оказывается существенно иной. Идеология "просвещенного абсолютизма", на которой сходятся поздние просветители, грешит новой сакрализацией (безмерным возвеличиванием) государственной власти и отдельных правителей. Либеральная идея все более приноравливается сперва к административно-правительственным, а затем - к буржуазным экономическим интересам. Оставляя в стороне задачу прояснения безусловной значимости прав человека, теоретики "разумного эгоизма", физиократы и апологеты "свободной торговли" концентрируют внимание на их желательности и выгодности для процветания государства и общества. Права человека вовлекаются в контекст утилитарных задач. Тема экономической независимости (частной собственности) как условия роста национального богатства начинает доминировать над всеми другими правовыми проблемами и затемняет их исходный смысл. Гуманитарные права замыкаются на образ "экономического человека". В итоге дело оборачивается тем, что уже к 20-м годам XIX века концепция прав человека и гражданина делается легкой добычей консервативно-романтической и социалистической критики.

Философия права после Локка проделала серьезную работу по утверждению двух важнейших категорий прав человека: гражданских и гражданско-политических.

Мыслители кантианской чеканки убедительно разъяснили достоинство правовой свободы как свободы формальной и подвели под разные категории личных прав единое этическое обоснование. Вместе с тем жестокие условия генезиса капитализма все настоятельнее задавали проблему материально-экономического обеспечения формальных свобод. В "Философии права" Гегеля (в разделе, посвященном "гражданскому обществу") мы находим рассуждения о том, что крайняя нужда делает человека рабом (причем не только в узкоэкономическом или частнопрововом, но и в политическом смысле).



В самом деле, сельский бедняк, которого нужда обрекла на кабально-зависимое существование, скорее всего будет изъявлять не свою собственную персональную волю, а волю своего работодателя; кроме того, он может быть просто подкуплен. Паллиативное и сомнительное решение этих трудностей, известное с середины XVII века, - введение имущественного ценза - Гегеля уже не удовлетворяет. Он вплотную подходит к проекту смягчения крайней нужды с помощью государственных (законодательных и административных) мер для реализации всеобщего права нового типа.

Обстоятельно эта тема была проработана гегельянцем Лоренцом Штейном в сочинении "Социализм и коммунизм в современной Франции". Работа увидела свет в 1842 году, тогда же, когда в "Рейнской газете" появились философско-правовые эссе молодого Маркса. Но если Маркс, оттолкнувшись от гегелевской интерпретации крайней нужды, стремительно продвигался в направлении коммунистической идеи, то Штейн удержался в русле новоевропейского юридического либерализма и первым предъявил Германии и миру проект социального правового государства.

Штейну чужд радикалистский способ рассуждения, представленный, например, в народнических движениях: раз бедность сводит на нет гражданские и гражданско-политические права, надо отложить борьбу за эти права как преждевременную задачу и любыми мерами вырвать народ из нищеты или по крайней мере поднять на уничтожение жирующих богачей. Штейн же настаивает на том, что успешное преодоление бедности возможно лишь в качестве продолжения и увенчания двухвековой борьбы за формальные гражданские права. Идея правового государства, подчеркивает он, не только не исключает, а логически требует устранения социальной несправедливости, борьбы с эгоизмом сильных, защиты слабых и обездоленных [1].

1 См.: Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 277.

К концу XIX - началу XX столетия социальные права становятся одной из ключевых проблем общественной мысли. Она во многом определяет развитие неолиберальных концепций и широко обсуждается в различных течениях западной и русской социал-демократии.

Правоведы-неолибералы П. И. Новгородцев, И. А. Покровский, Л. И. Петражицкий и др. наследуют таким защитникам "правовой идеи", как С. Е. Десницкий, А. Н. Радищев, Н. И. Новиков, А. И. Герцен, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чечерин. Они продумывают свою оригинальную версию социального права. Для них гражданские и гражданско-политические права обладают идеально-смысловым приоритетом по отношению к задаче обеспечения "минимальных условий достойного существования": в обществе, где не существует свободы совести, свободы перемещения, выбора занятий, гражданского волеизъявления, предоставление прожиточного минимума не может иметь значения надежной правовой нормы. Оно останется здесь всего лишь формой государственной благотворительной опеки, зависящей от произвольных идеологических суждений о том, кто достоин или недостоин сострадания и участия.

С другой стороны, гарантия "минимальных условий достойного существования" рассматривается в русском неолиберализме как необходимая материальная предпосылка действительности и целостности всего комплекса гуманитарных прав. Самый радикальный кодекс свобод рискует остаться насквозь декларативным, если он не увенчивается социальными правами. Права человека, не замкнутые на идеал хотя бы минимального

общего благосостояния, не образуют развитой и цельной нормативной системы.

Ключевой смысл новейших (международных) гуманитарно-правовых деклараций

В долгой истории становления и развития концепции прав человека было две ключевые эпохи. Первая – исход XVIII столетия – время кризиса королевского абсолютизма и борьбы с ним. Она породила национальные кодексы прав человека и гражданина, образцом которых может считаться рожденная революционным подъемом французская Декларация 1789 года. Второй ключевой эпохой оказалась середина XX века – период поражений и дискредитации тоталитарных режимов. С конца 40-х годов одна за другой появляются на свет международные гуманитарно-правовые документы, которые авторитетом мирового сообщества налагают минимальные цивилизационные лимиты на национально-государственную политическую практику. На планете Земля начинает формироваться единое правовое пространство; его расширение опережает экономическую конвергенцию, а также культурное, конфессиональное и социально-политическое взаимопонимание.

Этот новый этап в развитии гуманитарного права открывает Всеобщая декларация прав человека, принятая Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 году. За нею вскоре последовали Конвенция о защите прав человека и основных свобод (1950), Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказании за него (1951), Конвенция о борьбе с дискриминацией в области образования (1960); далее – Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации (1965), Международный пакт о гражданских и политических правах (1966), Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах (1966).

Всеобщая декларация прав человека 1948 года – важнейший нормативный манифест ушедшего столетия. По своему существу она представляет собой антитоталитарное юридическое вето. Ее обосновывает Нюрнбергский процесс. Она кодифицирует осуждение мировым сообществом гитлеровского "нового порядка" и раскаяние в допущении этого порядка. Каждое государство, подписывающее данный документ, осуждает тоталитаризм, присоединяется к комплексу ссылающихся друг на друга гарантий личностной автономии (вероисповедной, нравственно-интеллектуальной, гражданской, экономической).

Всеобщая декларация 1948 года включает в себя все основные подразделения гуманитарного права (то есть права гражданские, гражданско-политические и социальные). При этом различные категории прав предъявляются без разделения на логически приоритетные и логически вторичные. Все они задаются декларацией как равноценные, находятся в отношении взаимной паритетности.

И все-таки мотив первоочередности и первозначимости присутствует в этой декларации, как и в других наследующих ей конвенциях и пактах. Он задан масштабным историческим контекстом.

Четвертая и пятая статьи декларации говорят о категорической недопустимости рабства, работорговли и пыток. И это, конечно же, не воспоминание о древнеримских плантациях или о средневековых инквизиционных камерах. Статьи имеют в виду лагерное рабство и следственные камеры XX столетия. Предотвращение новых регрессий к варварству – первоочередная задача цивилизованной государственности. Она имеет категорически обязательный характер и обосновывает права, которые именуется "элементарными" и "базисными". К их числу относятся личная неприкосновенность, свобода совести, слова и объединений, права собственности и политического участия.

Социальные права предстают как нормы, которые должны "содействовать социальному прогрессу и улучшению условий жизни на началах большей свободы". Цивилизованное общество обязано включить социальные права в свой стратегический идеал, но на деле осуществляет их "в соответствии со структурой и ресурсами каждого государства" (статья 22).

Всеобщая декларация прав человека – манифест правовой охраны цивилизации, по духу своему сходный с экологическими манифестами. Ориентация на прогресс задана в ней как вторичная по отношению к предотвращению политико-социальных и социокультурных катастроф.

Гуманитарно-правовые декларации (даже международные, даже поддержанные авторитетом и силой мирового сообщества) сами по себе еще не создают повседневно действенной формы, внутри которой развивается цивилизованная политическая, экономическая и социальная жизнь. Права человека необходимо заложить в конституцию общества, превратить в базисный принцип, который определяет законодательство и правосудие. Выражение "определяет" не имеет при этом в виду прямого воплощения гуманитарно-правового начала в действующем законе (подобное возможно лишь в идеале). Необходимо и достаточно, чтобы законодательная практика и работа правоохранительной системы не противоречили кодексу прав человека, не теряли из виду ориентир автономной и развитой личности.

В ноябре 1991 года Российская Федерация вотировала свою Декларацию прав и свобод человека и гражданина, где честь и достоинство личности утверждались в качестве высшей ценности общества и безусловного предела любых прагматических действий государственной власти. В декабре 1993 года основные формулы этой декларации превратились в гуманитарные статьи новой Российской Конституции.

Самая существенная – это статья 55 (п. 2): "В Российской Федерации не должны издаваться законы, отменяющие или умаляющие права и свободы человека и гражданина". Именно здесь гуманитарное право трактуется как нормативный базис действующего, как универсальный основной закон российского Основного Закона.

## Глава 12

### Будущее

- Периодизация будущего
- Научно-техническая революция и альтернативы будущего
- Человечество перед лицом глобальных проблем
- Будущее человечества и реальный исторический процесс

Заинтересованность людей в предвидении будущего продиктована не праздным любопытством, а их жизненными потребностями, надеждами, которые они на будущее возлагают, а также опасениями относительно того, что их ожидает. Интерес к будущему объясняется тем объективным обстоятельством, что человеку органически присущи целесообразная деятельность, ее мысленное продолжение, согласование целей и средств их достижения, ожидание как непосредственных результатов, так и более отдаленных последствий своих действий. Ведь многое из того, что предпринимается и делается сейчас, получит свое завершение по истечении десятилетий и окажет огромное влияние на жизнь не только нашего, но и грядущих поколений.

Из шести миллиардов людей, живущих ныне на нашей планете, свыше половины увидят преобразенный мир 2025 года, а подавляющее большинство детей, родившихся в 2000 году, доживет до второй половины следующего столетия. Приведенный расчет не принимает во внимание состояние медицины в разных странах, а исходит из постепенного распространения на все мировое население уровня здравоохранения, достигнутого ныне в развитых странах. Вот почему можно смело утверждать, что даже долгосрочные социальные прогнозы самым непосредственным образом затрагивают жизненные перспективы миллиардов людей, связаны с вполне естественной их озабоченностью своим собственным будущим, а также судьбой, которая ожидает их детей и внуков.

#### 1. Периодизация будущего

- Непосредственное, обозримое и отдаленное будущее
- Критерии предвидения
- Методы прогнозирования

Непосредственное, обозримое и отдаленное будущее

Будущее человечества – это не аморфное и неопределенное грядущее, без каких-либо временных рамок и пространственных границ, в котором может произойти все, что подскажет фантазия. Научное предвидение и социальное прогнозирование должны содержать в себе ответ не только на вопрос о том, что может реально совершиться в будущем, но и когда этого следует ожидать, какие формы будущее обретет и какова мера вероятности данного прогноза.

Вот почему определенная периодизация не менее важна для научного предвосхищения перспектив человечества, чем для научного исследования его прошлого. Выделяя применительно к перспективам человечества этапы его поступательного развития, правомерно говорить о непосредственном, обозримом и отдаленном будущем. Знания о будущем по мере удаления от настоящего становятся все менее конкретными и точными, все более общими и предположительными, как и знания о далеком прошлом человечества. Эта возрастающая неопределенность в предвосхищении будущего в конечном счете связана с самой природой социального развития, с многовариантностью и альтернативностью реального исторического процесса, с непредсказуемостью конкретного хода и исхода отдельных событий в общественной жизни, с их неоднозначной хронологической последовательностью.

Непосредственное будущее уже во многом конкретно содержится в настоящем, хотя и не предопределяется им фатально, тогда как обозримое и тем более отдаленное будущее в возрастающей мере станет определяться не столько тем, что уже существует в реальной действительности, сколько тем, чему еще предстоит свершиться.

Относительно непосредственного будущего наука уже сейчас располагает многими конкретными данными, которые позволяют составлять обоснованные, весьма достоверные прогнозы на 20–30 лет вперед.

Демографы уверенно прогнозируют, что на земном шаре в 2025 году будут жить 8 млрд человек; на этот же срок рассчитаны и численность населения отдельных стран, его возрастная структура, рождаемость, смертность, средняя продолжительность жизни и т.п. Достоверные запасы минерального сырья (то есть доступные и экономически рентабельные при современной технике их добычи) также определяются, как правило, на два-три десятилетия вперед. Теперь уже не только прогнозы, но и многие долгосрочные, крупномасштабные программы (энергетические, экологические, продовольственные, демографические, градостроительные, научно-технического прогресса и т.п.) распространяются на первую четверть нынешнего столетия. Некоторые соглашения о международном сотрудничестве также заключаются на два десятилетия и на более долгий срок. Поскольку от научного открытия до его внедрения в массовое производство в среднем обычно проходит около 20 лет, то мы в целом можем достоверно судить о преобладающем технологическом уровне экономики в первые десятилетия XXI столетия. Таких примеров достоверного знания о непосредственном будущем можно привести немало из различных сфер общественной жизни.

Что же касается обозримого будущего, охватывающего собой большую часть нового столетия, то наши знания о нем носят, можно сказать,

правдоподобный характер, покоятся на весьма неполной индукции и к ним следует подходить, тщательно определяя их вероятность. Ожидается, что быстрый рост мирового населения, по всей вероятности, прекратится во второй половине начавшегося столетия и его численность достигнет к 2100 году от 10 до 12,5 млрд человек. Для оценки обеспеченности производства минеральными ресурсами принимаются во внимание их потенциальные запасы в недрах земли. Технологический уровень производства будет определяться теми научными открытиями и изобретениями, которые предстоит сделать в рамках этого обозримого будущего и которые сейчас трудно предсказать, во всяком случае хронологически. Именно на протяжении обозримого будущего следует ожидать завершения в планетарном масштабе таких долговременных исторических процессов, как демографическая революция, преодоление экономической отсталости ряда развивающихся стран и т.д. Вместе с тем мало оснований для того, чтобы ограничивать пределами XXI столетия завершение таких процессов, как устранение различий между творческим и исполнительным трудом, а тем более социальная и культурная интеграция человечества.

Относительно отдаленного будущего за пределами XXI века в основном можно судить на основании различных гипотетических предположений, не противоречащих реальным возможностям, но и не поддающихся определенным вероятностным оценкам с точки зрения исторических сроков и конкретных форм воплощения в жизнь. Правомерно поэтому сказать, что наше незнание об отдаленном будущем заведомо преобладает над знанием. Дело в том, что к тому времени радикально изменится социальная жизнь общества, экономическая деятельность подвергнется глубоким технологическим преобразованиям, трансформируются потребности людей и средства их удовлетворения, так что проблема ресурсов для их обеспечения предстанет в ином виде, чем даже в обозримом будущем.

#### Критерии предвидения

Предвосхищение будущего, суждения о перспективах человечества должны придерживаться строго научных критериев осмысления реального исторического процесса. Нелепо, например, пытаться детально, в подробностях описывать обозримое будущее с помощью каких-либо "контрольных цифр" производства и потребления современных видов продукции и услуг, ибо экономическая деятельность общества претерпит радикальные изменения уже спустя два десятилетия. Столь же наивно требовать от предвосхищения отдаленного будущего большего, чем предельно общих и гипотетических суждений, не связанных с определенными хронологическими сроками.

Исследование будущего, как принято сейчас называть составление социальных прогнозов и выявление перспектив развития человечества, стало за последние три-четыре десятилетия относительно самостоятельным междисциплинарным направлением в науке, что вызвано реальной потребностью современного общества.

Было бы наивно предполагать, что в социальном прогнозировании содержатся ответы на все вопросы относительно событий, ожидающих человечество в будущем. Процессы, происходящие в обществе, не являются строго детерминированными, в их ходе всегда обнаруживаются непредсказуемые события, зависящие от случайного стечения обстоятельств, в том числе и от роли личности в истории. Известный американский футуролог Г. Кан ссылался в качестве примера, который не поддавался предвидению в начале XIX века, на стремительное превращение Пруссии в середине XIX века в наиболее могущественную державу в Европе. Однако еще более поучительным примером может служить распад Советского Союза и мировой социалистической системы в конце XX века.

Конечно, подобный исход "холодной войны" предсказывался в ряде публикаций советологов на протяжении десятилетий, но научно обоснованного социального прогноза, тем более приуроченного к реальному периоду, не было, хотя в ряде работ и говорилось о "тяжелом экономическом кризисе в СССР в конце XX века". В этой связи английский историк П. Кеннеди отмечал в своей книге "Подъем и падение великих держав" (1989), что исторически ни одна из обширных, многонациональных империй - Оттоманская, Испанская, Наполеоновская или Британская - не отступала, пока она не терпела поражение в войне великих держав. Те, кто радуются сегодняшним трудностям Советского Союза и кто ожидают краха этой империи, должны помнить, подчеркивал он, что подобные трансформации обычно оплачиваются большой ценой и не всегда происходят предсказуемым образом.

И нам следует иметь в виду, что распад Советского Союза еще далеко не оплаченное историческое событие.

#### Методы прогнозирования

В исследовании будущего применяется обширный и многообразный арсенал научных методов, специальных методик, логических и технических средств познания. Австрийский футуролог Э. Янч насчитывал их около 200, и его перечень не является исчерпывающим. Однако основные методы социального прогнозирования сводятся к следующим пяти (остальные же являются их различными сочетаниями и вариациями): 1) экстраполяция; 2) историческая аналогия; 3) компьютерное моделирование; 4) сценарии будущего; 5) экспертные оценки. Каждый из этих методов предвосхищения будущего имеет свои достоинства и недостатки. Точность экстраполяции, например, резко убывает по мере продвижения в будущее, которое никак не может быть простым количественным продолжением настоящего. Весьма ограничена применимость к предвидению будущего исторической аналогии, ибо будущее человечества никак не может в своих основных чертах свестись к повторению прошлого. Это прекрасно понимал Гегель, который остроумно писал: "Правителям, государственным людям и народам с важностью советуют извлекать поучения из опыта истории. Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились

из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния" [1].

1 Гегель. Соч. Т. 8. С. 7-8.

Компьютерное моделирование вероятного поведения сложных социальных систем позволяет преодолевать ограниченность двух первых методов благодаря тому, что дает возможность учитывать много различных факторов, согласовывать их параметры друг с другом и сочетать в различных вариантах. Вместе с тем моделирование не в состоянии учесть все факторы общественного развития, в особенности возрастающую роль человеческого фактора в истории. Популярный в западной футурологии метод составления различных сценариев будущего носит неизбежно весьма субъективный характер оценки перспектив человечества. Достоинство этого метода в том, что он дает простор воображению, обладание которым, несомненно, крайне важно для предвосхищения будущего, но которое, как правило, не в состоянии провести границу между формальной и реальной возможностью того или иного события, не говоря уже о том, чтобы определить его вероятность.

Наиболее надежным методом социального прогнозирования остается экспертная оценка перспектив реального исторического процесса при условии, что она опирается на верные теоретические представления о нем, использует результаты, полученные с помощью других методов, и дает этим результатам правильную интерпретацию.

Предвосхищение будущего неизбежно так или иначе влияет на сознание и поведение людей в настоящем. В зависимости от содержащегося в социальных прогнозах описания будущего они побуждают человека либо активно стремиться к нему, либо противодействовать его наступлению, либо пассивно ожидать его. Поэтому любой социальный прогноз сочетает в себе как научно-познавательное содержание, так и определенное идеологическое назначение. И в этом сплаве двух функций – познавательной и идеологической – может преобладать как первая, так и вторая. Исходя из содержания и назначения различных прогнозов, можно выделить четыре их основных типа (вида): 1) поисковые; 2) нормативные; 3) аналитические; 4) прогнозы-предостережения.

Поисковые прогнозы (иногда их называют "изыскательскими" или "реалистическими") составляются непосредственно для того, чтобы выявить, каким может быть будущее, отталкиваясь от реалистических оценок существующих в данное время тенденций развития в различных сферах общественной деятельности. Нормативные прогнозы, ориентированные на достижение в будущем определенных целей, содержат различные практические рекомендации для осуществления соответствующих планов и программ развития.

Аналитические прогнозы, как правило, делаются для того, чтобы в научных целях определить познавательную ценность различных методов и средств исследования будущего. Прогнозы-предостережения составляются для непосредственного воздействия на сознание и поведение людей с целью заставить их предотвратить предполагаемое будущее.



Конечно, различия между этими основными типами прогнозов условны; в одном и том же конкретном социальном прогнозе могут сочетаться признаки нескольких видов.

В современную эпоху наряду с дальнейшей специализацией в науке нарастает стремление к интеграции знания как "снизу" (биофизика, геохимия, биоэтика и т.д.), так и "сверху" (кибернетика, экология и другие). К числу таких интегрирующих отраслей знания относится и социальное прогнозирование, которое заведомо нельзя развести по отдельным департаментам науки. Ибо не может быть обоснованных социальных прогнозов без учета перспектив экономического, экологического, демографического развития, научно-технического прогресса и возможной эволюции культуры, динамики международных отношений. Предвосхищение будущего – это междисциплинарное, комплексное исследование перспектив человечества, которое может быть плодотворным лишь в процессе интеграции гуманитарного, естественно-научного и технического знания.

## 2. Научно-техническая революция и альтернативы будущего

- Современная технологическая эпоха
- Новый этап научно-технической революции
- Альтернативы будущего

Огромное и нарастающее воздействие на формирование будущего человечества оказывает научно-техническая революция, развернувшаяся во второй половине XX столетия. Аналогично аграрной революции в неолите и промышленной революции конца XVIII – начала XIX века она явилась радикальным технологическим переворотом в развитии производительных сил общества, став прологом новой технологической эпохи во всемирной истории.

### Современная технологическая эпоха

Всякий радикальный технологический переворот приводит к глубоким изменениям не только в производительных силах общества, но и в социальных отношениях, в самом образе жизни людей, сопровождается расширением обмена деятельностью, информацией между ними. Для подтверждения этого достаточно сослаться хотя бы на Интернет – общепланетарную компьютерную систему связи ("всемирную паутину").

Таким образом, общественный строй и достигнутый технический уровень производства не могут рассматриваться абстрактно и изолированно друг от друга. Чтобы оставаться передовыми, оба эти компонента должны постоянно развиваться. Соединение новейшей технологии с соответствующим общественным строем - это не раз и навсегда приобретенный результат однократного приложения усилий, от которого можно получать постоянные дивиденды в будущем, а сложный процесс, в котором обе взаимодействующие стороны должны находиться в состоянии непрерывного развития и обновления. Отсюда логически следует, что непрерывная научно-техническая революция в исторической перспективе представляет собой неотъемлемую составную часть перехода человечества к развитым социальным отношениям, как бы их ни назвали в конечном счете.

#### Новый этап научно-технической революции

Сейчас стремительно, нарастающими темпами разворачивается новый этап научно-технической революции, начавшийся на рубеже 70-80-х годов XX века и открывающий необозримые перспективы дальнейшего развития производительных сил общества и обогащения его духовной жизни. Ведущими, приоритетными направлениями нового этапа научно-технического прогресса стали микроэлектроника, информатика, робототехника, биотехнология, создание материалов с заранее заданными свойствами, приборостроение, ядерная энергетика, аэрокосмическая промышленность и т.д. Многообещающие перспективы возникают в связи с открытием высокотемпературной сверхпроводимости.

Нынешний этап многие ученые называют "микроэлектронной революцией". Ведь как раз благодаря "миниатюризации" информационных систем, то есть воплощению возрастающих объемов научного знания во все меньшем физическом объеме, становится возможным создание как суперкомпьютеров, так и микропроцессоров. И если суперкомпьютеры позволяют нам приблизиться к созданию "искусственного интеллекта", иначе говоря, таких технических средств обработки информации, которые станут могущественным усилителем интеллектуальных способностей человека, то вездесущие микропроцессоры начинают вторгаться в орудия труда, умножая его производительность, буквально проникают во все поры человеческого организма, материальной и духовной жизни общества, становятся обыденным явлением в повседневном быту.

Новому этапу разворачивания научно-технической революции должен соответствовать и новый этап социального состояния общества. В грядущем обществе с точки зрения преобладающих в нем видов деятельности будут доминировать задачи приобретения нового знания, овладения им в процессе непрерывного образования, а также его технологического и человеческого применения (в том числе в медицине и здравоохранении, в воспитании подрастающего поколения и социальном обеспечении, в средствах массовой информации и в сфере досуга и т.п.). Символическим воплощением этой глобальной информатизации является упоминавшийся выше Интернет.

Информатизация общества происходит не в социальном "вакууме". В обозримой исторической перспективе научно-техническая революция будет разворачиваться в мире, в котором сосуществуют различные региональные цивилизации, социальные системы, экономически развитые и развивающиеся страны. Это, несомненно, скажется и на характере и направлениях научно-технического прогресса в глобальном, общечеловеческом масштабе, причем как в позитивных, так и негативных проявлениях. Прогнозирование будущего и в этом аспекте предполагает учет многокомпонентных факторов, так как именно их взаимодействие определит исторические перспективы научно-технического прогресса и его социальные последствия, их человеческое измерение.

Наука и техника в своем развитии несут не только блага, но и угрозы для человека и человечества. Это стало сегодня реальностью и требует новых конструктивных подходов в исследовании будущего и его альтернатив. Грозным предостережением об этом стала чернобыльская катастрофа в 1986 году.

#### Альтернативы будущего

Предотвращение нежелательных результатов и отрицательных последствий научно-технической революции стало настоящей потребностью для человечества в целом. Оно предполагает своевременное и опережающее предвидение этих опасностей в сочетании со способностью общества противодействовать им, опираясь на экологические, социальные и политические императивы, встроенные в научно-технический прогресс. Именно это во многом предопределяет, какие альтернативы в конечном счете возобладают в предстоящем человеку будущем:

неспособность предвидеть и предотвращать отрицательные последствия научно-технической революции угрожает ввергнуть человечество в термоядерную, экологическую или социальную катастрофу;

злоупотребление достижениями научно-технического прогресса даже в условиях определенного контроля над их использованием может привести к созданию тоталитарного технократического строя, в котором подавляющее большинство населения может на длительный исторический срок оказаться под властью привилегированной господствующей олигархии;

пресечение этих злоупотреблений, гуманистическое использование достижений научно-технической революции в интересах всего общества и всестороннего развития личности сопровождается ускорением прогресса общества.

От моральной ответственности ученых, от политической сознательности самых широких масс, от социального выбора народов зависит, в русле какой из этих альтернатив научно-техническая революция будет формировать будущее человечества в начавшемся столетии. В исторической

перспективе научно-техническая революция является могущественным средством социального освобождения и духовного обогащения человека.

### 3. Человечество перед лицом глобальных проблем

- Глобальные проблемы и социальный прогресс
- Происхождение глобальных проблем
- Взаимосвязь и иерархия глобальных проблем

Ныне, на рубеже тысячелетий, человечество вплотную столкнулось с острейшими глобальными проблемами, угрожающими самому существованию цивилизации и даже самой жизни на нашей планете. Сам термин "глобальный" ведет свое происхождение от латинского слова "глобус", то есть Земля, земной шар, и с конца 60-х годов XX столетия он получил широкое распространение для обозначения наиболее важных и настоятельных общепланетарных проблем современной эпохи, затрагивающих человечество в целом. Это совокупность таких острейших жизненных проблем, от решения которых зависит дальнейший социальный прогресс человечества и которые сами, в свою очередь, могут быть разрешены лишь благодаря этому прогрессу.

#### Глобальные проблемы и социальный прогресс

К глобальным проблемам в первую очередь относятся следующие:

предотвращение термоядерной войны, создание безъядерного ненасильственного мира, обеспечивающего мирные условия для социального прогресса всех народов на основе консенсуса их жизненных интересов,

взаимного доверия и общечеловеческой солидарности;

преодоление возрастающего разрыва в уровне экономического и культурного развития между развитыми индустриальными странами Запада и развивающимися странами Азии, Африки и Латинской Америки, устранение во всем мире экономической отсталости, ликвидация голода, нищеты и неграмотности, в которые ввергнуты сейчас многие сотни миллионов людей;

обеспечение дальнейшего экономического развития человечества необходимыми для этого природными ресурсами, как возобновимыми, так и невозобновимыми, включая продовольствие, сырье и источники энергии;

преодоление экологического кризиса, порождаемого катастрофическим по своим последствиям вторжением человека в биосферу, сопровождающимся загрязнением окружающей природной среды - атмосферы, почвы, водных бассейнов - отходами промышленного и сельскохозяйственного производства;

прекращение стремительного роста населения ("демографического взрыва"), осложняющего социально-экономический прогресс в развивающихся странах, а также преодоление демографического кризиса в экономически развитых странах из-за падения в них рождаемости значительно ниже уровня, обеспечивающего простую смену поколений, что сопровождается резким постарением населения и угрожает этим странам депопуляцией;

своевременное предвидение и предотвращение различных отрицательных последствий научно-технической революции и рациональное, эффективное использование ее достижений на благо общества и личности.

Таковы наиболее важные и настоятельные глобальные проблемы современной эпохи, перед лицом которых оказалось человечество на рубеже нового тысячелетия своей истории. Список глобальных проблем, конечно, не исчерпывается перечисленными выше; многие ученые как в нашей стране, так и за рубежом с определенным основанием включают в него и другие: международный терроризм, распространение наркомании и алкоголизма, распространение СПИДа, лихорадки Эбола, новые вспышки туберкулеза и малярии и другие проблемы здравоохранения, а также проблемы образования и социального обеспечения, культурного наследия и нравственных ценностей и т.д. Принципиальное значение, впрочем, имеет не составление сколько-нибудь исчерпывающего списка глобальных проблем, а выявление их происхождения, характера и особенностей, а главное - поиски научно обоснованных и реалистичных в практическом отношении способов их решения. Именно с этим связан целый ряд общетеоретических, социально-философских и методологических вопросов в их изучении, которые к настоящему времени сложились в последовательную концепцию глобальных проблем современности, опирающуюся на достижения современной науки и философии.

Сам термин "глобальные проблемы", впервые введенный в употребление в конце 60-х годов на Западе, получил широкое распространение в значительной мере благодаря деятельности Римского клуба. Однако многие из этих проблем были предвосхищены еще в начале XX века такими выдающимися учеными, как Э. Леруа, П. Тейяр де Шарден и В. И. Вернадский. С 70-х годов разработанная ими концепция "ноосферы" (сферы разума) была непосредственно переключена в том числе и на исследования в области философии глобальных проблем.

## Происхождению глобальных проблем

Современные глобальные проблемы – закономерное следствие всей глобальной ситуации, сложившейся на земном шаре в последней трети XX века. Для правильного понимания их происхождения, сущности и возможности их решения необходимо видеть в них результат предшествовавшего всемирно-исторического процесса во всей его объективной противоречивости. Это положение, однако, не следует понимать поверхностно, рассматривая глобальные проблемы как просто разросшиеся до планетарных масштабов традиционные локальные либо региональные противоречия, кризисы или бедствия. Напротив, будучи результатом (а не просто суммой) предшествовавшего общественного развития человечества, глобальные проблемы представляют собой специфическое порождение именно современной эпохи, следствие крайне обострившейся неравномерности социально-экономического, политического, научно-технического, демографического, экологического и культурного развития в условиях совершенно новой, своеобразной исторической ситуации.

Речь идет не только и даже не столько о неравномерности развития отдельных стран, но и о неравномерности развития различных сфер жизни и деятельности внутри этих стран, неравномерности в развитии различных сторон жизнедеятельности человека, который в условиях своей жизни, в своем поведении и сознании может, образно говоря, одновременно пребывать в разных исторических эпохах, разделенных между собой десятилетиями и столетиями. И эти исторические контрасты сочетаются с охватившим нашу планету стремительным процессом интернационализации. В сравнении с прошлыми историческими эпохами неизмеримо возросли как общепланетарное единство человечества, спаянного общей судьбой, так и его беспрецедентное многообразие.

Шесть миллиардов людей, живущих ныне на нашей планете, будучи современниками по отношению друг к другу, сопряженные экономической взаимозависимостью и почти мгновенно воспринимающие все события в мире благодаря новейшим средствам массовой коммуникации и информации, вместе с тем живут не только в разных странах и различных социальных системах, но и с точки зрения достигнутого ими уровня развития обитают как бы в различных исторических эпохах; нередко на одном континенте и даже в одной стране полуизолированные от внешнего мира родоплеменные общины, едва вышедшие из неолита (в бассейне Амазонки, в Тропической Африке или в Новой Гвинее), находятся на расстоянии всего одного-двух часов полета на реактивном лайнере от экономических и интеллектуальных центров современной цивилизации.

Несмотря на разительные социальные, экономические, политические и культурные контрасты, правомерно тем не менее говорить о становлении единой цивилизации на нашей планете. Однако ее утверждение и развитие немислимы без всеобщего признания таких фундаментальных гуманистических принципов, как свобода выбора народами своего будущего, возрастающая многовариантность социального прогресса и верховенство общечеловеческих интересов над бесчисленными центробежными силами. История неумолимо поставила на повестку дня переход от политической конфронтации к диалогу, от идеологического и религиозного фанатизма к деидеологизации межгосударственных отношений, к терпимости и плюрализму, от непримиримого противоборства к совместной эволюции различных народов на основе их взаимной военной, экологической, экономической безопасности.

Глобальные проблемы современности порождены в конечном счете именно всепроникающей неравномерностью развития мировой цивилизации, когда технологическое могущество человечества неизмеримо превзошло достигнутый им уровень общественной организации, политическое мышление явно отстало от политической действительности, а побудительные мотивы деятельности преобладающей массы людей и их нравственные ценности весьма далеки от социальных, экологических и демографических императивов эпохи.

#### Взаимосвязь и иерархия глобальных проблем

Историческое своеобразие и социальная уникальность глобальной ситуации, сложившейся на пороге третьего тысячелетия, властно потребовали от человечества высокой моральной ответственности и беспрецедентных практических действий как во внутренней политике отдельных стран, так и в международных отношениях, как во взаимодействии общества с природой, так и во взаимоотношениях между самими людьми.

Все глобальные проблемы современности тесно связаны друг с другом и взаимно обусловлены, так что изолированное решение их практически невозможно. Так, обеспечение дальнейшего экономического развития человечества природными ресурсами заведомо предполагает предотвращение нарастающего загрязнения окружающей среды, иначе это уже в обозримом будущем приведет к экологической катастрофе в планетарных масштабах. Именно поэтому обе эти глобальные проблемы справедливо называют экологическими и даже с определенным основанием рассматривают как две стороны единой экологической проблемы. В свою очередь, эту экологическую проблему можно решить лишь на пути нового типа экономического развития, плодотворно используя потенциал научно-технической революции, одновременно предотвращая ее отрицательные последствия.

В представлении некоторых ученых взаимосвязь и взаимообусловленность глобальных проблем образуют некий "порочный круг" неразрешимых для человечества бедствий, которых либо вообще нельзя избежать, либо единственное спасение от них состоит в немедленном прекращении экономического роста и роста населения. Такой подход к глобальным проблемам сопровождается различными алармистскими, пессимистическими прогнозами будущего человечества. В 70-80-е годы на Западе было опубликовано немало мрачных пророчеств, основанных на убеждении в неспособности человечества разрешить глобальные проблемы. Автор одного из них, американский социолог Р. Л. Хейлбронер, предрекая под влиянием первых докладов Римскому клубу впадение человечества в новое варварство на опустошенной планете, пессимистически заявлял: "И если под вопросом: "Есть ли надежда у человека?" - мы подразумеваем

возможность справиться с вызовами, которые бросает нам будущее, без чудовищной расплаты, то напрашивается ответ: "Такой надежды нет!" [1]  
1 Heilbroner R. L. An Inquiry into the Human Prospect. N. Y., 1974. P. 136.

В противоположность подобным пессимистическим настроениям многие ученые в своих взглядах на будущее придерживаются социального оптимизма, продиктованного убеждением в том, что человечество обладает необходимым интеллектуальным потенциалом и материальными ресурсами для решения глобальных проблем, как бы сложны они ни были. Поэтому и в теории и на практике для оптимистически настроенных ученых и политических деятелей во всем мире, озабоченных выживанием человечества и сохранением цивилизации, характерен конструктивный подход к глобальным проблемам.

Правильное определение приоритетов в решении глобальных проблем имеет исключительно важное практически-политическое значение. "Иерархия" глобальных проблем отнюдь не сводится к их формальной научной классификации. Она предполагает не просто приоритет одних из них по отношению к другим в соответствии с объективным значением каждой из них для человечества, с насущностью их решения. Исходя из всей совокупности глобальных проблем как взаимообусловленной комплексной системы реальных противоречий современной эпохи, важно рассмотреть эту "иерархию" сквозь призму их причинно-следственных связей, которые, в свою очередь, диктуют определенную последовательность как в их теоретическом анализе, так и в практическом решении.

Какими бы серьезными опасностями для человечества ни сопровождалась все остальные глобальные проблемы, они даже в совокупности отдаленно несопоставимы с катастрофическими демографическими, экологическими и иными последствиями мировой термоядерной войны, которая угрожает самому существованию цивилизации и жизни на нашей планете. Вот почему безъядерный, ненасильственный мир - не только высшая социальная ценность, но и необходимое предварительное условие для решения всех остальных глобальных проблем современности.

Еще в конце 70-х годов XX века ученые полагали, что мировая термоядерная война будет сопровождаться гибелью многих сотен миллионов людей и разрушением мировой цивилизации; теперь же стало очевидным: такая война приведет к уничтожению не только человечества, но и самой жизни на Земле. При этом по мере распространения ядерного оружия возрастает и риск термоядерной войны, а также опасность перерастания локальной ядерной войны в региональную и мировую.

Исследования, посвященные вероятным последствиям термоядерной войны, выявили, что даже 5% накопленного к настоящему времени ядерного арсенала великих держав (в случае его военного применения) будет достаточно, чтобы ввергнуть нашу планету в необратимую экологическую катастрофу: поднимающаяся в атмосферу сажа от испепеленных городов и лесных пожаров создаст непроницаемый для солнечных лучей экран и приведет к падению средней температуры на десятки градусов, так что даже в тропическом поясе наступит долгая полярная ночь. В результате такой "ядерной зимы" погибнет не только человечество, но, вероятно, и сама жизнь на Земле.

В настоящее время приоритетность предотвращения термоядерной войны по отношению ко всем остальным глобальным проблемам в возрастающей мере



осознается мировой общественностью. Однако окончание "холодной войны" и противостояния двух сверхдержав после упразднения одной из них (СССР) сопровождалось резкой дестабилизацией всей международной системы и увеличением локальных военных конфликтов в Азии, Европе и Африке. Создание нового мирового порядка остается пока благим намерением.

Отныне становится все более очевидным, что мирное сосуществование, решение международных конфликтов не военными, а политическими средствами – необходимое условие, повелительный императив для выживания человеческой цивилизации в целом, для сохранения жизни на нашей планете. Обеспечение мира с помощью военной силы и гонки вооружений, стремление к военному превосходству и политическому диктату в создавшихся условиях стали абсурдными. Концепция односторонней безопасности, опирающаяся на стремление к военному превосходству (пока еще с трудом!) уступает место осознанию того, что подлинная безопасность может быть достигнута лишь политическими средствами, благодаря согласованию национальных интересов и взаимному доверию всех народов.

Приоритетность предотвращения термоядерной войны определяется также и тем, что ненасильственный мир без ядерного оружия создает необходимые предпосылки и гарантии для научного и практического решения остальных глобальных проблем в условиях международного сотрудничества.

Впервые в истории перед человечеством открылась возможность обеспечить средствами существования многомиллиардное население земного шара, создать всем людям достойные условия жизни. Для достижения этого человечество ныне располагает необходимыми экономическими и финансовыми ресурсами, научно-техническими возможностями и интеллектуальным потенциалом. Но для воплощения этой возможности необходимы добрая воля и международное сотрудничество на основе приоритета общечеловеческих интересов и ценностей.

Глобальные проблемы цивилизации требуют для своего разрешения самой широкой коалиции всех социальных сил и общественных движений, заинтересованных в социальном прогрессе, и одновременно создают объективные условия и субъективные предпосылки для их сотрудничества.

Несомненно, человечество не может позволить себе отложить решение первоочередных глобальных проблем (прежде всего проблем мира, разоружения, экологии и др.) до той поры, пока социальная и национальная солидарность общества повсеместно возобладают на нашей планете. Этого не в состоянии ждать и сама природа: она буквально вызывает к спасению от расхищения ее ресурсов и катастрофического загрязнения окружающей среды. Если откладывать решение глобальных проблем на десятилетия, то не исключено, что в результате вообще некому и нечего будет решать. Именно сегодня складываются новые условия, позволяющие по крайней мере начать поэтапное решение основных глобальных проблем.

По своему характеру, по своей сущности решение всех глобальных проблем не выходит за пределы общедемократических требований самых широких слоев населения. Идет ли речь о предотвращении термоядерной войны и выживании человечества, об установлении нового международного экономического порядка или регулировании роста мирового населения, о прекращении загрязнения окружающей среды или о преодолении отрицательных последствий научно-технической революции – успешно

бороться за решение этих глобальных проблем можно и нужно уже сейчас на основе конструктивного и взаимоприемлемого сотрудничества всех стран и народов, невзирая на национальные и социальные противоречия.

#### 4. Будущее человечества и реальный исторический процесс

- Необратимость прогресса
- Ускорение ритма истории
- Пределы роста и стимулы развития
- Гуманистическая миссия прогнозирования

Прошлое, настоящее и будущее человечества органически соединены между собой общими закономерностями поступательного развития общества, которые уходят в глубь веков и проникают в обозримую историческую перспективу. Настоящее – это итог всей предшествовавшей всемирной истории и вместе с тем колыбель его будущего. Будущее человека уже объективно содержится в его настоящем как в материальном, так и в духовном отношении. Оно предстает результатом творческой, практической деятельности людей, которые могут созидать будущее, лишь используя так или иначе то, чем они реально располагают в настоящем. Свобода, которой обладает человечество в отношении своего будущего, похожа на свободу творческой мысли архитектора: создавая проект своего здания, он должен считаться и с материалом, которым располагает, и со средствами, которые имеет в своем распоряжении, и с местностью, где здание воздвигается. А то, каким предстанет это здание в глазах его современников и потомков, в огромной, если не решающей мере зависит от его интеллектуального потенциала.

Необратимость прогресса

В конечном счете в обозримой перспективе будущее человечества – это дальнейшее восхождение реального исторического процесса на новые ступени в развитии общества. Это поступательное движение, называемое социальным прогрессом, не может быть ни простым продолжением настоящего, ни циклическим повторением прошлого, хотя, конечно, и то и другое вплетется в его ткань. Но вплетется только отчасти и в весьма своеобразной форме, ибо в своей основе этот процесс означает становление совершенно нового, беспрецедентного в истории демократического общества, которое ориентируется на вековые социальные идеалы человечества.

Предвосхищение будущего, научное социальное предвидение предъявляют к человеческому интеллекту постоянно возрастающие требования. Для того чтобы предвидеть будущее и найти практические средства для решения настоятельных проблем нашей эпохи, явно недостаточно простого здравого смысла и мышления, опирающегося на стереотипы и традиционный опыт прошлого. Задача науки – дать реальное представление о будущем, исходя из принципов, на которых вообще держится весь фундамент научного знания, и прежде всего исходя из принципа объективности. Последний предполагает строгое соответствие выводов исходным предпосылкам, доказательный анализ реальности без каких-либо субъективных "дополнений" к ней, знание определенных закономерностей, тенденций исторического развития. "Проекция в будущее" этих закономерностей (с учетом, разумеется, их неизбежного обогащения в ходе исторического процесса) и означает научное предвидение будущего, противоположное всяким формам утопизма.

Каковы же основные закономерности и тенденции реального исторического процесса, которые формируют будущее человечества?

Одной из таких основных закономерностей является необратимость социального прогресса в масштабе всемирной истории. Футурологи, конечно, отнюдь не разделяют высмеянной Вольтером в философской повести "Кандид" наивный оптимизм доктора Панглоса, неизменно восклицавшего вопреки обрушивавшимся на него бедствиям, что "все к лучшему в этом лучшем из миров!". На протяжении истории неоднократно имели место длительные застойные периоды и сложные зигзаги в развитии, как в локальном, так и в региональном масштабе; различные общества в результате стихийных бедствий и социальных катастроф иногда оказывались отброшенными далеко вспять в экономическом, политическом и культурном отношении. Но при всей сложности, неравномерности и противоречивости происходило неуклонное восхождение человечества от низших форм социальной организации к высшим. Хотя в каждом конкретном случае исход столкновения противостоящих друг другу сил прогресса и реакции заранее отнюдь не предрешен, тем не менее победа прогрессивных сил, как правило, оказывается более прочной, тогда как победа реакционных сил – временной и преходящей. Это обстоятельство и придает необратимость социальному прогрессу, пока существует человечество.

Ускорение ритма истории

Другая важнейшая особенность социального прогресса – возрастание его темпов, или, по образному выражению историка и социолога В. Ф. Поршнева, "ускорение ритма истории", которое придает особую динамичность и стремительность поступательному развитию общества в современную эпоху. Скорость и радикальность социального обновления – результат прежде всего возрастания численности населения. Такого количества людей просто физически не существовало в древности. Согласно демографическим данным, в неолите население всего земного шара едва превышало 25 млн человек, оно достигло 220 млн к началу нашей эры и миллиарда – в начале XIX века.

Причина "ускорения ритма истории", конечно, не сводится лишь к увеличению численности мирового населения. Численность населения должна быть умножена на его активную вовлеченность в историческую действительность, на его образованность, производительность труда, на политическую сознательность. И в этом отношении современная эпоха также не имеет себе равных в истории. Ускорение социального прогресса – это кумулятивное следствие, слагаемое многих объективных факторов, действующих в истории: наряду с возрастанием роли народных масс и демократизацией общественной жизни они включают в себя раскрепощение личности и увеличение ее свободы, накопление научных знаний и рост технического могущества человека по отношению к природе, вовлечение все более широкого круга народов в международное общение и обмен результатами своей деятельности, интернационализацию социально-экономических, политических и культурных процессов, увеличение средней продолжительности жизни в развитых странах.

По насыщенности политическими событиями и социальными преобразованиями, экономическими переменами и технологическими нововведениями, по интенсивности международного обмена деятельностью в сфере науки и культуры каждый год в начале XXI века смело мог быть приравнен к десятилетию в XIX веке, к столетию в средневековье и античности, к тысячелетию в глубокой древности. В этом уплотнении исторического времени, в сопоставлении с его хронологическими рамками, то есть в "ускорении ритма истории", с очевидностью проявляется стремительное возрастание темпов социального прогресса в ходе поступательного развития цивилизации на нашей планете. Благодаря этому мир уже в первой четверти нынешнего столетия будет еще более разительно отличаться от того, в котором мы сейчас живем, чем наш мир отличается от того, каким он был в начале XX века, а последний – от средневековья. В предстоящие 20–30 лет, как мы вправе ожидать, будет сделано больше научных открытий и технических изобретений, произойдет больше социальных преобразований и экономических перемен, значительных политических событий и изменений в сфере культуры, чем их было за столетие, предшествовавшее XXI веку.

При "проекции в будущее" современных закономерностей и тенденций реального исторического процесса нередко напрашиваются вопросы: как долго может продолжаться ускорение социального прогресса? Разве не существуют абсолютные, физические пределы для роста населения и экономического развития, для промышленного производства, наконец, для интеллектуальной и психологической способности человека приспособиться к процессу стремительных изменений в окружающем его мире? Многие ученые (как естествоиспытатели, так и обществоведы), отвечая на подобные вопросы, склонны утверждать, что такие пределы существуют, причем не для столь уж отдаленного будущего. Экстраполируя в будущее статистические данные о росте потребления невозобновимых природных ресурсов и загрязнении окружающей среды, они приходят к выводу, что уже в начале этого столетия, самое позднее к его середине экономическое развитие человечества исчерпает себя: либо развитие будет сознательно ограничено, прекращено, либо завершится экологической катастрофой в глобальном масштабе.

К таким более или менее категорическим выводам в начале 70-х годов XX века пришли в своих докладах Римскому клубу многие авторитетные специалисты на основании разработанных ими глобальных моделей. Сформулированная ими концепция "пределов роста" получила широкое распространение на Западе и до сих пор пользуется определенной популярностью в своих различных модификациях. Основной методологической порок подобных моделей, как и покоящейся на них концепции "пределов роста", состоит в том, что, экстраполируя, формально распространяя на будущее современные тенденции экономического, научно-технического и демографического роста, они не учитывают того обстоятельства, что накопление количественных изменений не может не сопровождаться перерывом постепенности, скачками, коренными качественными изменениями. Для сторонников концепции "пределов роста" всякое новое качество в общественном развитии (даже если они его признают) - не что иное, как возведенное в  $n$ -ю степень, гипертрофированное количество. Тем самым проблема поступательного развития оказывается подменной проблемой экспоненциального роста с вытекающими из него "пределами". Иначе говоря, экстенсивный рост, будь то экономики или населения, заслоняет и игнорирует интенсивное развитие общества в целом.

Конечно, экспоненциальный рост того или иного конкретного процесса не может продолжаться бесконечно, он имеет свои пределы (хотя остается открытым для обсуждения вопрос о том, какой характер носят эти пределы, когда и на каком уровне они могут быть достигнуты в каждом конкретном случае). Однако подлинная проблема перспектив социального прогресса и будущего человечества лежит в иной плоскости, ибо количественный рост и развитие как в природе, так и в обществе (включающее в себя переход от одного качественного состояния к другому) - отнюдь не тождественные процессы.

В этом легко убедиться, обратившись за примерами к неорганическому миру. Так, добыча и потребление отдельных видов минерального сырья, энергии и других природных ресурсов действительно не могут бесконечно возрастать в геометрической прогрессии, как не может продолжаться загрязнение окружающей среды, уже сейчас принявшее угрожающие размеры. Однако ссылки на ограниченность природных ресурсов - отнюдь не довод против экономического развития и социального прогресса.

Социальный, экономический и технический прогресс на протяжении всемирной истории постоянно преодолевал подобные "физические пределы". Совершенствование орудий труда и методов производства постоянно расширяет рамки экономического роста, а технологические революции создают совершенно новые, не существовавшие прежде сферы экономической деятельности, не только умножают уже известные природные ресурсы, делая их доступными для практического использования человеком, но и превращают в ресурсы то, что прежде ими не являлось. Благодаря научно-технической революции в современную эпоху систематическое внедрение новых научных открытий и технических изобретений позволяет рассматривать проблему обеспеченности экономического развития природными ресурсами в совершенно иной плоскости, чем в недавнем еще прошлом.

Как это ни парадоксально на первый взгляд, существование определенных "пределов роста" является необходимой предпосылкой для развития. В самом деле, если бы не было пределов для размножения примитивных биологических организмов, то в этом случае стал бы невозможен и естественный отбор, а следовательно, биологическая эволюция. Любые более высокоорганизованные биологические организмы, если бы они и возникли в результате мутации, просто захлебнулись бы в океане примитивных форм жизни, поскольку скорость размножения последних неизмеримо выше, чем первых.

Аналогичным образом обстоит дело и с социальным прогрессом. Всемирная история подтверждает, что наличие определенных "пределов" для экстенсивного роста служит скорее объективным стимулом для общественного развития, чем тормозом. Например, если бы не существовало пределов для охоты и собирательства, человечество, возможно, и поныне пребывало на примитивной ступени присвоения готовых продуктов природы; во всяком случае, его переход к земледелию и скотоводству задержался бы на тысячелетия. Если бы у людей было вдоволь древесного угля, то это, несомненно, замедлило бы переход к использованию минерального топлива, затруднило бы распространение целого ряда технических изобретений. Если бы не было определенных пределов для человеческой памяти и физических ограничений в устной коммуникации между людьми, то это, по всей вероятности, замедлило бы изобретение письменности и книгопечатания, развитие технических средств массовой коммуникации, а ограниченные способности человека производить математические операции в уме и на бумаге в конечном счете стимулировали создание компьютеров.

Нет веских оснований опасаться замедления социального прогресса и вследствие мнимой "психической и умственной неспособности человека" освоить и выдержать стремительно нарастающий поток новых знаний и приспособиться ко всякого рода нововведениям в обществе. Интеллектуальный прогресс человечества состоял, в частности, в том, что все больший объем знаний оно способно вмещать во все меньшее количество информации, дополняя свою естественную память искусственной благодаря изобретению письменности, книгопечатания, а теперь компьютеров и видеозаписи.

Мозг отдельного среднего человека обладает колоссальной информационной емкостью: специалисты считают, что человеческая память способна содержать примерно 10 млрд бит информации, иначе говоря, вместить в себя 500 многотомных "Британских энциклопедий". Это означает, что человек будущего при правильном воспитании и образовании, если он разумно распорядится своей памятью, может обладать общеобразовательными знаниями в объеме десятков энциклопедий по самым

разным областям науки и культуры в сочетании с аналогичной по объему профессиональной компетентностью в самой сложной специальности. В его памяти сохранится достаточно места и для свободного владения несколькими иностранными языками, а также для информации, связанной с повседневным бытом, с различными увлечениями и другими повседневными жизненными потребностями, какими бы разносторонними они ни были. Кроме того, в его распоряжении будут персональные компьютеры, возможность немедленного обращения к колоссальной памяти, накопленной человечеством в библиотеках, музеях, суперкомпьютерах и т.п. Поэтому ни о каких пределах, тем более исчерпани интеллектуальных способностей человека, в обозримом будущем не может быть и речи. Человеческий потенциал был и остается главной движущей силой общественного прогресса.

#### Гуманистическая миссия прогнозирования

Человечество из поколения в поколение прокладывало себе путь в будущее, преодолевая при этом самые различные препятствия как естественного, так и социального характера. Никакого заранее уготованного и ожидающего нас будущего не существует. Оно может быть только таким, каким создадут его сами люди, но, конечно, не по своему произвольному усмотрению, а считаясь с реальными обстоятельствами, опираясь на находящиеся в их распоряжении экономические ресурсы и интеллектуальный потенциал, в соответствии с объективными закономерностями и тенденциями.

Путь в будущее пролегает через противодействующие друг другу тенденции и контртенденции. Некоторые западные политологи, в частности Дж. Бёрнхем в книге "Революция управляющих", выдвинули футурологическую концепцию, долгое время пользовавшуюся популярностью на Западе. Согласно этой концепции обозримое будущее человечества - не что иное, как повсеместное утверждение репрессивных, тоталитарных режимов, ведущих между собой борьбу за мировое господство. Однако во второй половине XX века явно возобладали иная тенденция, воплощающая в себе стремление самых широких масс населения к демократизации общественной жизни, к расширению социальных прав и политических свобод.

Реальный исторический процесс на исходе XX и в начале XXI столетия подтверждает, что ведущими тенденциями, формирующими будущее человечества, являются возрастание роли народных масс и демократизация общественной жизни, консолидация антимилитаристских сил, борющихся за безядерный, ненасильственный мир, углубляющаяся интернационализация в международных экономических, политических и культурных отношениях, возрастание роли человеческого потенциала, возрастание свободы личности и повышение роли гуманистических ценностей, рост научно-технического могущества человека в сочетании с рациональным использованием природных ресурсов, возрастающее стремление к гармоничным взаимоотношениям человека с природой вплоть до их

органической эволюции в единой ноосфере. Именно этот вектор социального развития американский футуролог Дж. Нэсбит назвал в 80-е годы "мега-тенденциями" нашей эпохи. В перспективе основное направление поступательного развития человечества состоит в переходе к постиндустриальному обществу, которое по мере своего последовательного воплощения в жизнь неизбежно раньше или позже станет и посткапиталистическим.

Будущее человека - это поприще реализации тех возможностей, которые уже существуют в современном мире, а также тех, которые со временем появятся. Люди бессильны изменить свое прошлое, ибо свобода, которой обладали прошлые поколения, уже превратилась для последующих поколений в реальную действительность, в историческую необходимость, с которой нельзя не считаться. Будущее же - это сфера реальных возможностей, среди которых имеются более и менее вероятные. Как в прошлом, так и в будущем далеко не всегда осуществляются наиболее вероятные из реальных возможностей на данное время. В будущем, как это было и в прошлом, социальный прогресс не застрахован от зигзагов, шагов в сторону и даже попятных движений. Гуманистическая миссия социального прогнозирования как раз и состоит в том, чтобы раскрепостить будущее человечества!

В конечном счете от деятельности ныне живущих поколений зависит, станет ли начало нового тысячелетия всемирной истории ее трагическим эпилогом или вдохновляющим прологом общечеловеческой солидарности.

Заключение: философия в поиске и развитии

Философия как сфера постижения мира и человека - открытая, развивающаяся система, а бесконечный поиск и развитие - это способ ее существования.

Философское познание изменяющейся, развивающейся действительности возможно лишь в форме творческого поиска, который считает полученные решения не окончательными, а открытыми - открытыми для дискуссии, для критики, для переосмысления, уточнения и углубления. Хорошо известно из прошлого, что как только от философского исследования отлетает дух напряженного искания, смелого интеллектуального усилия, тут же, словно по мановению руки злого волшебника, все как будто застывает какой-то нездоровой пеленой. Даже самые глубокие истины, буквально выстраданные величайшими мыслителями, вдруг обретают вид бессодержательных абстрактных формул, плоских банальностей, неспособных затронуть ни ум, ни сердце.



Поэтому можно сказать, что философский поиск всегда не только опирается на предшествующие достижения философской мысли и одушевляется ими, но и сам вновь и вновь одухотворяет эти достижения, делает их актуальными для мировосприятия и раздумий современного человека. Другими словами, те, кто занимаются философией, тем самым принимают на себя ответственность и перед своими современниками, и перед философами прошлого за то, чтобы никогда не угасал гераклитов огонь, символизирующий беспокойное, дерзновенное стремление к истине, очищающей и укрепляющей дух человека и общества.

Наряду с этим ответственность философии простирается и в другом направлении. В современном динамичном, бурно меняющемся мире человечество постоянно сталкивается с принципиально новыми ситуациями, задачами и проблемами во всех сферах своей жизни. Философское осмысление реальностей современного мира и тенденций его развития – одно из важных условий того, чтобы человеческая деятельность могла реализовываться как деятельность разумная, сознательная и целенаправленная.

Посредством философского анализа определяются те мыслительные горизонты, на фоне которых формируется рациональное отношение к проблемным ситуациям, возникающим в жизни человека и общества. Иначе говоря, философский анализ позволяет выразить на языке понятий и, следовательно, сделать предметом разумного осмысления наши интересы и устремления, нашу неудовлетворенность самими собой и тем, что нас окружает, – в общем, все то, что побуждает нас действовать, и действовать так, а не иначе.

Особая роль философии в период происходящих в обществе преобразований – в ее критической направленности, возможности посредством философского анализа осознать обусловленность историческими обстоятельствами, а значит, ограниченность многого из того, что представлялось безусловным, что обрело силу стереотипа, а то и просто догмата. Однако критическое философское исследование всегда не только решает отрицательные задачи ниспровержения тех или иных устаревших стереотипов, но и несет в себе мощный положительный заряд утверждения всего того, что соответствует как новой, изменившейся реальности, так и новым социальным идеалам, взятым во всей их полноте и гуманистической направленности.

Современная действительность ставит перед философией новые, чрезвычайно острые и серьезные проблемы; новым звучанием и новым содержанием наполняются и многие из традиционных проблем философии. Становится все более очевидным, что для научного осмысления преобразований, развертывающихся в обществе, для определения подлинных перспектив его развития необходимо во всей полноте задействовать творческий потенциал, который заключен в философском исследовании.

Немало новых проблем возникает при философском осмыслении научно-технического прогресса, его перспектив и тех воздействий, которые он оказывает на жизнь человека и общества. До сравнительно недавнего времени философы уделяли преобладающее внимание гносеологическим и методологическим проблемам, возникающим в процессе развития науки и техники, а также мировоззренческому осмыслению новейших достижений науки. Эта проблематика не утрачивает своей актуальности и сегодня хотя бы в силу того, что развитие науки и техники несколько не замедляется, а, напротив, осуществляется чрезвычайно быстрыми темпами.

Вместе с тем все более властно заявляет о себе необходимость социально-философского исследования всего того, что несет с собой научно-технический прогресс. Известное отставание в этой области (хотя, конечно, не одно лишь оно) нашло свое выражение в том, что сегодня принято называть технократическими перекосами. Речь идет о тенденции внедрения научно-технических достижений и реализации научно-технических проектов, исходя из соображений только экономической эффективности, к тому же еще и узко понятой. Эти тенденции находят выражение в создании таких технических средств и систем, которые неудобны в управлении, расточительны в использовании человеческих и природных ресурсов, опасны для окружающей среды, не защищены должным образом от аварий, чреватых самыми тяжелыми последствиями. Сегодня ясно, что ни один сколько-нибудь серьезный научно-технический или инженерно-технологический проект не может быть допущен к реализации, если он в должной мере не проанализирован с социальной, культурной, человеческой, гуманистической точек зрения. В организации такой гуманистической экспертизы, которая требует участия как представителей самых разных областей научного знания, так и широкой общественности, центральная роль принадлежит именно философии. Это одна из точек, в которой задачи философии непосредственно смыкаются с запросами практики.

Еще одна такая точка связана с осмыслением противоречивых взаимозависимостей между научно-техническим и социальным прогрессом. В наши дни особую опасность, в частности, представляет недостаточная подготовленность человека и общества к жизни и деятельности в мире, все более насыщаемом плодами научно-технического прогресса. С одной стороны, эта неподготовленность находит выражение в частых случаях возникновения аварийных ситуаций. С другой стороны, она же проявляется в настроениях иррационального страха перед техникой – технофобии, что влечет за собой внутреннее, нередко неосознаваемое сопротивление внедрению научно-технических достижений. Между тем накапливающееся отставание в научно-технической области является одним из самых серьезных препятствий в развитии экономики, в решении социальных проблем.

Научно-технический прогресс – лишь одна из сторон прогресса социального, хотя в конкретных исторических условиях взаимоотношения между этой стороной и целым бывают весьма напряженными и противоречивыми. В конечном же счете развитие науки и техники выступает как важная форма развития сущностных сил человека. Поэтому в круг задач философии входят как выявление гуманистического предназначения науки и техники, так и критическое исследование тех социальных факторов, условий и обстоятельств, которые препятствуют реализации этого предназначения, а порой ведут к антигуманному использованию результатов научно-технического прогресса; отсюда важен также поиск в самой реальной действительности тенденций и сил, способных противостоять дегуманизации науки и техники.

Пожалуй, одной из основных областей, в которых наука может в полной мере реализовать свое гуманистическое предназначение, является все более тревожащий ныне человечество обширный комплекс глобальных проблем современности. Не повторяя того, что было сказано об этом в тексте книги, отметим лишь, что именно философии принадлежат первые попытки осмысления этих проблем, уяснения того, что с их появлением мир вступает в качественно новое состояние выработки мировоззренческой платформы для их изучения и решения. Философия, наконец, явилась

инициатором их комплексного исследования, объединения на этом поприще усилий представителей многих естественных и общественных наук, а также выявления тех противоречий, которые возникают в процессе их реализации. Комплекс глобальных проблем, тесно связанный с такой темой, как будущее человека и человечества, является характерным примером того, как происходит расширение и обогащение традиционной философской проблематики; вместе с тем он представляет собой и одно из перспективных направлений развития философии.

Если попытаться теперь подытожить сказанное о новых проблемах, которые встанут сегодня перед философией, то обнаружится, что в них есть нечто единое. И единство это обусловлено тем, что каждая из названных проблем является особой проекцией той проблемы, которая во все времена была определяющей для философии и сегодня видится столь же новой, столь же открытой, как и два тысячелетия назад. Речь идет о проблеме человека, этом подлинном начале всякого философствования.

Конечно, мы смогли обозначить здесь лишь некоторые актуальные философские проблемы и направления поиска. Приобщаясь к философии, можно узнать и многое другое, что лежит за рамками введения в нее. Но это требует ответной активности: философия вознаграждает своей мудростью только тех, кто усердно ищет и кропотливо работает.

#### 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

Экон 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.

#### ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

Учебное пособие для высших учебных заведений

Заведующий редакцией М. М. Беляев

Ведущий редактор Р. К. Медведева

Редактор Ж. П. Крючкова

Художественный редактор Е. А. Андрусенко

Технический редактор Т. А. Новикова

ЛР № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 04.03.02. Подписано в печать 05.01.2003.

Формат 70 x 100 1/16. Бумага для ВХИ. Гарнитура "Таймс".

Печать офсетная. Усл. печ. л. 50,70. Уч.-изд. л. 59,24. Тираж 5000 экз. Заказ № 2.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство "Республика"

Министерства Российской Федерации по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.

ГП издательство "Республика". Миусская пл., 7,

Москва. А-47, ГСП-3 125993.

Отпечатано с готовых диапозитивов

на ГИПП "Уральский рабочий"

620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.