ФИЛОСОФИЯ

Учебник для вузов

Под общей редакцией доктора философских наук,

профессора В. В. Миронова

Москва
2005

OCR: Ихтик (г.Уфа) ihtik.lib.ru

Философия: Учебник для вузов / Под общ. ред. В. В. Миронова. — М.: Норма, 2005. — 928 с.

Учебник написан авторами, которые известны и как крупные ученые, и как педагоги, обладающие большим опытом преподавания в вузах. Фундаментальные вопросы философии рассматриваются в нем с позиций плюрализма, многообразия их интерпретации и обоснования. Структура учебника максимально приближена к курсу философии, читаемому в большинстве вузов. Еще одна отличительная его черта — то, что авторы стремились учесть требования, вытекающие из присоединения России к Болонскому протоколу, нацеленному на введение единых стандартов образования в международном сообществе. Большое внимание в книге уделено осмыслению места и роли философии в современном мире, непреходящего значения ее как важнейшего элемента духовной жизни общества. Философские проблемы анализируются в тесной связи с религией, правовым сознанием, идеологией, другими формами духовно-ценностного освоения действительности.
Для студентов, аспирантов и преподавателей высших учебных заведений.

ФИЛОСОФИЯ
Учебник для вузов
Под общей редакцией доктора философских наук, профессора В. В. Миронова
Рекомендовано Учебно-методическим советом по философии, политологии и религиоведению Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию в качестве учебника для студентов высших учебных заведений

УДК 1(075.8)
ББК 87я73
Ф56

Редакционно-издательский совет
В. В. Миронов (председатель), Э. И. Мачульский, П. П. Апрышко, П. П. Гайденко, Ю. Н. Солодухин

Научные редакторы П. П. Апрышко, Ю. Н. Солодухин
Рецензенты В. Н. Жуков, Н. С. Кирабаев

ISBN 5-89123-875-6
© Коллектив авторов, 2005
© ООО «Издательство НОРМА», 2005

Номер страницы предшествует странице – (прим. сканировщика).

Посвящается
250-летию основания Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Коллектив авторов
В. В. Миронов — введение; раздел IV, главы 1, 2;
В. В. Васильев — раздел I, главы 4, 5;
П. П. Гайденко — раздел I, главы 1—3; раздел II, глава 2;
А. Ф. Зотов — раздел II, главы 3—5;
В. И. Кураев — введение; раздел VIII, глава 3; вместо заключения;
В. А. Лекторский — раздел V, глава 1;
М. А. Маслин — раздел III, главы 1—4;
К. Х. Момджян — раздел VII, глава 1;
А. Г. Мысливченко — раздел III, глава 5; раздел VI;
В. С. Нерсесянц — раздел VIII, глава 2;
Е. Л. Петренко — раздел I, глава 6;
А. А. Попов — раздел III, глава 3;
Д. А. Силичев — раздел II, главы 1, 6, 7; раздел VII, главы 3, 4;
Ю. Н. Солодухин — раздел VIII, глава 1;
В. С. Стёпин — раздел V, глава 2;
В. С. Швырев — раздел IV, глава 3;
В. Н. Шевченко — раздел VII, глава 2.

От издателя

Дорогие читатели!
Нашему издательству скоро исполняется десять лет. Все эти годы мы считаем одной из главных своих задач, имеющих большое общественное значение, выпуск учебников и учебных пособий для высших учебных заведений по различным отраслям гуманитарного знания: праву, политологии, экономике, социологии, истории. В общей сложности вышло в свет около 200 учебников и учебных пособий. И тем не менее, данная книга для нас особенная: это первый учебник по философии, выпущенный нашим издательством.

Предлагаемая книга отличается по ряду моментов от других аналогичных изданий. Авторы учебника исходят из того, что в отличие от большинства других гуманитарных наук философия возникла, живет, развивается как совокупность взглядов, концепций, систем, учений, подчас существенно отличающихся друг от друга. Философии как жесткой системы идей и принципов, единственно верной на все времена, не было и никогда не будет. Единство философии как науки и как учебной дисциплины — в единстве вопросов, проблем, которыми она занимается, которые решает на протяжении более чем двух тысячелетий. Но сама трактовка этих вопросов многообразна, меняется с каждой исторической эпохой, с появлением выдающихся мыслителей. В этом смысле философия по самой своей сути имеет плюралистический характер. Вот почему большое внимание в учебнике уделено подробному изложению истории философской мысли, в том числе истории философии в России, включая советский период.

Главный упор сделан на показ современных интерпретаций фундаментальных вопросов философии: сущностных свойств бытия и сознания, человека и его места в мире, форм жизнедеятельности людей, знания и познания и т. д. Важно, что авторы, с одной стороны, стремятся опереться на новейшие достижения естественных и общественных наук, а с другой — показать роль философии как мировоззренческого и методологического ориентира. Это выражается, в частности, в том, что учебник содержит специальный раздел, посвященный генезису и структуре научного познания.

Несомненное достоинство учебника — анализ философских проблем, выдвигаемых современным этапом технологического, экономического, социального, духовного прогресса. Эти проблемы отражены в разделах, посвященных вопросам культуры, цивилизации, постиндустриальному обществу, взаимодействию философии с идеологией, религией, правом.

Приятно отметить, что на приглашение принять участие в написании учебника откликнулись ведущие российские ученые, преподаватели крупнейших российских вузов. Кратко представим их.

Васильев Вадим Валерьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета МГУ.

Гайденко Пиама Павловна — доктор философских наук, профессор, заведующая сектором Института философии РАН; член-корреспондент РАН.

Зотов Анатолий Федорович — доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ.

Кураев Вячеслав Иванович — кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Лекторский Владислав Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий отделом Института философии РАН; главный редактор журнала «Вопросы философии»; член-корреспондент РАН.

Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ.

Миронов Владимир Васильевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и гносеологии философского факультета МГУ, декан философского факультета МГУ; проректор МГУ.

Момджян Карен Хачикович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета МГУ.

Мысливченко Александр Григорьевич — доктор философских наук, профессор, консультант Института философии РАН.

Нерсесянц Владик Сумбатович — доктор юридических наук, профессор, руководитель Центра теории и истории права и государства Института государства и права РАН; академик РАН.

Петренко Елена Леонидовна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте РФ.

Попов Андрей Алексеевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории русской философии философского факультета МГУ.

Силичев Дмитрий Александрович — доктор философских наук, профессор кафедры социально-политических наук Финансовой академии при Правительстве РФ.

Солодухин Юрий Николаевич — кандидат философских наук, действительный государственный советник Российской Федерации I класса.

Стёпин Вячеслав Семенович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета МГУ; директор Института философии РАН; академик РАН.

Швырев Владимир Сергеевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Шевченко Владимир Николаевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте РФ; заведующий сектором Института философии РАН.

Уверен, что этот учебник поможет читателю составить достаточно целостное представление о предмете науки, возникновение которой ознаменовало возникновение самой цивилизации, и о том, что философия дает современному человеку и обществу.

Генеральный директор издательства «Норма» Э. И. Мачульский

СОДЕРЖАНИЕ

От издателя VII

Введение: что такое философия? 1
1. Эволюция представлений о предмете философии 1
2. Основное содержание и функции философии 10
3. Структура философии 15

Часть первая
История философии

Раздел I. История западной философии 23
Глава 1. Античная философия.....23
1. Генезис философии в Древней Греции 23
2. Космологизм и онтологизм ранней греческой философии.....27
3. Своеобразие античной диалектики. Апории Зенона 30
4. Материалистическая и идеалистическая трактовка бытия 32
5. Софисты 39
6. Сократ: поиски достоверного знания 41
7. Человек, общество и государство у Платона 44
8. Аристотель: развитие учения о человеке, душе и разуме 46
9. Этические учения стоиков и Эпикура 49
10. Неоплатонизм 51

Глава 2. Средневековая философия.....53
1. Средневековая философия как синтез христианского учения и античной философии.....54
2. Фома Аквинский — систематизатор средневековой схоластики. Номиналистическая критика томизма 58
3. Специфика средневековой схоластики.....62
4. Философия в Византии (IV—XV века) 71

Глава 3. Развитие западноевропейской философии в XV-XVIII веках 74
1. Философия Возрождения..... 74
2. Научная революция и философия XVII века..... 86
3. Философия Просвещения.....105

Глава 4. Немецкая классическая философия 111
1. Истоки и предпосылки.....111
2. Философия Канта 113
3. Наукоучение Фихте и натурфилософия Шеллинга ...123
4. Абсолютный идеализм Гегеля.....130
5. Антропология Фейербаха 136

Глава 5. Становление иррационалистической философии 138
1. Метафизика Шопенгауэра 140
2. Иррационалистическое учение Ницше 157

Глава 6. Марксистская философия: основные идеи и эволюция 164
1. Классический философский марксизм.....164
2. Западный марксизм 177

Раздел II. Западная философия в XX столетии 184
Глава 1. Общие черты и особенности.....184
Глава 2. Философия жизни и экзистенциализм 191
1. Общая характеристика и основные представители философии жизни 191
2. Экзистенциализм 199

Глава 3. Прагматизм 206
1.4. Пирс как основоположник прагматизма 206
2. Радикальный эмпиризм У. Джеймса.....211
3. Инструментализм Дж. Дьюи 215

Глава 4. Неопозитивизм 217
1. Общая характеристика.....217
2. Становление логического позитивизма 221
3. «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна ...229
4. Венский кружок 235
5. Логическая семантика 245

Глава 5. Феноменология 249
1. «Философия арифметики» и «Логические исследования» Э. Гуссерля 250

2. Феноменология как фундаментальная онтология 260
3. Проблема «других я». Интерсубъективность 265
4. Проблема судьбы европейской культуры 269

Глава 6. Структурализм 275
1. Становление структурной лингвистики.....275
2. Основные черты и особенности структурализма 277
3. Проблемы культуры и языка в философии К. Леви-Строса.....283
4. Концепция общества и культуры Р. Барта.....294
5. Структурный психоанализ Ж. Лакана 296

Глава 7. Философия постмодернизма.....298
1. Эволюция постмодернизма.....298
2. Постмодернизм как духовное состояние, образ жизни и философия.....304
3. Концепция деконструктивизма Ж. Дерриды 309
4. Ж. Лиотар: постмодерн как неуправляемое возрастание сложности 314
5. Теория «знания-власти» М. Фуко 321
6. «Общество всеобщей коммуникации» Дж. Ваттимо 326
7. Неопрагматистская версия постмодернизма Р. Рорти.....332

Раздел III. История русской философии.....342
Глава 1. Начало русской философской мысли 342
Глава 2. Философия в России XVIII века 349
1. Учение Г. С. Сковороды 351
2. Философские идеи М. В. Ломоносова.....353
3. Философские взгляды А. Н. Радищева.....356

Глава 3. Русская философия XIX века.....358
1. Особенности развития философских идей в России в первой половине XIX века.....358
2. Философия истории П. Я. Чаадаева 362
3. Философия славянофилов 367
4. Идеи материализма и социализма.....380
5. Философские идеи Ф. М. Достоевского.....387
6. Философия В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого 390
7. Консервативные теории Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева.....396

Глава 4. Русская религиозная философия XX века 400
1. Экзистенциальный персонализм Н. А. Бердяева.....402
2. Философия всеединства С. Л. Франка 404
3. И. А. Ильин: философия политики 406
4. Философия культуры Г. П. Федотова 410

Глава 5. Философия в советской и постсоветской России ...412
1. Становление советской философии.....412
2. Догматизация философии 416
3. Новые тенденции в философских исследованиях (1960-1980 гг.) 418
4. Философские исследования в современной России 427

Часть вторая
Теоретические основания философии

Раздел IV. Бытие и сознание 435
Глава 1. Бытие как центральная категория онтологии 435
1. Эволюция представлений о бытии.....435
2. Понятие субстанции и основные варианты субстанциального понимания бытия.....447
3. Определение оснований бытия 451
4. Вещь, свойство, отношение 457

Глава 2. Фундаментальные свойства бытия 460
1. Структурная организация бытия 460
2. Движение как атрибут бытия.....471
3. Диалектика бытия: принцип развития.....481
4. Пространство и время 505
5. Многообразие пространственно-временных уровней бытия 513

Глава 3. Сознание 521
1. Постановка проблемы сознания в философии 521
2. Информационное взаимодействие как генетическая предпосылка сознания 523
3. Сознание как необходимое условие развития культуры 535
4. Самосознание 546

Раздел V. Знание и познание.....555
Глава 1. Познание как предмет философского анализа ...555
1. Структура знания. Чувственное и рациональное познание.....556
2. Понятие как основная форма рационального познания 568

3. Творчество и интуиция. Объяснение и понимание ...576
4. Теория истины 584

Глава 2. Особенности научного познания.....589
1. Специфические черты научного познания 592
2. Строение и динамика научного знания.....599
3. Философия и развитие науки 613
4. Логика, методология и методы научного познания ...618

Раздел VI. Человек как особая форма бытия 632
Глава 1. Природа человека.....634
1. Происхождение человека и уникальность его бытия 634
2. Соотношение биологического и социального 637
3. Природа, сущность и существование человека.....640

Глава 2. Человек в своей жизнедеятельности 643
1. Индивид, индивидуальность, личность 643
2. Человек как деятельное и творческое существо 650
3. Феномен внутренней свободы 658
4. Смысл жизни и назначение человека 668

Раздел VII. Общество, история и культура.....678
Глава 1. Ключевые понятия и методологические подходы 678
1. Социум.....678
2. Общество 682
3. История и философия истории 694

Глава 2. Основные сферы жизнедеятельности общества ...708
1. Сферы функционирования общества как системы ...708
2. Материальное производство 711
3. Наука как теоретическая сфера жизнедеятельности людей 714
4. Ценности и их особая роль в жизни общества 717
5. Социальная сфера.....721
6. Сфера управления общественными процессами 725

Глава 3. Постиндустриальное общество 730
1. Теории постиндустриализма и информационизма ...730
2. Социальные последствия перехода к постиндустриализму 743

Глава 4. Культура и цивилизация.....760
1. Понятие культуры, ее сущность и основные функции 760
2. Проблема соотношения культуры и цивилизации ...765
3. Культура и природа 768
4. Культура, этнос, язык.....772
5. Взаимосвязь культуры и экономики 779
6. Мультикультурализм.....781
7. Культура в условиях глобализации 784

Раздел VIII. Формы ценностного освоения бытия 788
Глава 1. Идеологическое освоение действительности.....788
1. Идеология как форма мысленного отражения мира 790
2. Взаимоотношения идеологии с философией и наукой 792
3. Функции идеологии.....797
4. Виды современной идеологии 809
5. Перспективы идеологии 820

Глава 2. Правовое сознание и философия права.....825
1. Либертарно-юридический тип правопонимания и философии права 826
2. Легизм и юснатурализм.....835
3. Предмет философии права 837
4. Метод философии права 842

Глава 3. Философия и религия.....845
1. Религия, философия религии, религиоведение 846
2. Почему человек верит в Бога? 851
3. Религиозная вера и рациональность 860
4. Точки соприкосновения и расхождения.....880

Философия в современном мире (вместо заключения) 889
Указатель имен.....894

1

Введение: что такое философия?

1. Эволюция представлений о предмете философии

Философия — форма духовной деятельности, направленной на постановку, анализ и решение коренных мировоззренческих вопросов, связанных с выработкой целостного взгляда на мир и человека в нем. В буквальном смысле слово «философия» означает любовь к мудрости (от греческих слов филео — любовь и софия — мудрость).

Зарождение философии как специфической формы духовной деятельности относится примерно к началу 1-го тысячелетия до нашей эры, т. е. произошло примерно три тысячи лет назад. Сам термин «философия» ввел в оборот древнегреческий математик и мыслитель Пифагор (середина VI в. до н. э.). Первое же достаточно развернутое разъяснение содержания и смысла этого понятия, в отличие от близких ему понятий «знание» и «мудрость», принадлежит Платону. Существенную роль в осмыслении содержания понятия «философия» сыграл Аристотель.

До Платона и Аристотеля философское знание в основном совпадало с систематизацией так называемой житейской мудрости, т. е. повседневного жизненного опыта людей, выраженного в символической, художественно-образной форме. Начиная с Платона и Аристотеля философия уже не удовлетворяется простой любовью к мудрости, а стремится стать развернутым, последовательным учением, опирающимся на надежный фундамент представлений не только о человеке, но и о мире, в котором осуществляется его жизнедеятельность. Причем эта целостная картина бытия, на фоне которой только и можно понять своеобразие человека, все в большей степени начинает создаваться не в символической, художественно-образной манере, а прежде всего в понятийных формах, логическими средствами. Но художественно-образные, символические способы выражения содержания человеческого опыта никогда полностью не исключались из философии. Причем в философской традиции Востока эта последняя манера философствования до сих пор остается господствующей.

2

Что же касается понимания самого предмета философии, то оно сформировалось, во-первых, в процессе преодоления ограниченности предшествовавших философии типов мировоззренческого сознания, а именно мифологии и религии в ее первоначальных формах (анимизм, тотемизм, политеизм и т. д.), отличных от возникших позднее мировых религий; во-вторых, в результате длительных усилий, направленных на выделение философского знания из всего массива знания, имевшегося у человека в ту историческую эпоху. В отличие от мифологии и первоначальных форм религиозности, философия избрала своим ориентиром не традицию и авторитет, не стихийно сформировавшиеся архетипы и стереотипы сознания, а свободное, критическое осмысление мира и человеческой жизни. Антропоморфизму (наделению человеческими качествами природных вещей и процессов) мифологии и ранним формам религиозности философия противопоставила представление о мире как о поле действия безличных объективных сил.

Обсуждая проблему строения целостного бытия, древнегреческая философия предложила определенный перечень разных ответов на эту проблему: представления о наличии последних пределов, или последних самых малых частичек вещества, из которых строится все мироздание (античный атомизм); о беспредельной, безграничной делимости природы, следовательно, об отсутствии каких-либо пределов этой делимости; наконец, представление о всеохватывающем единстве, всепроникающей целостности всего сущего. Каждый мыслящий человек мог участвовать в сознательном поиске и свободном выборе подобных представлений. И поиск, и выбор осуществлялись посредством критики и принятия какого-либо из вариантов на основе методов логической аргументации, теоретического анализа и обоснования.

Более четкому осознанию предмета философии способствовало стремление вычленить из всего массива наличного знания то своеобразное знание, которое и составляет основное содержание именно философии. С момента своего возникновения философия стала претендовать на то, что именно философское знание является наиболее зрелым и совершенным. Для возникновения и последующего закрепления этого мнения об особом статусе философии имелись достаточно серьезные основания, порожденные прежде всего тем, что преобладающая часть наличного знания той эпохи (за исключением собственно чисто

3

дедуктивных наук типа математики и логики) носила описательно-регистрирующий характер и не претендовала на выявление и объяснение движущих сил, причин наблюдаемых явлений и процессов. В силу неразвитости, недостаточной зрелости эмпирического, опытного естествознания той эпохи эту роль взяла на себя философия. Она выступала в качестве своеобразной «науки наук», или «царицы наук», единственно способной дать теоретическое объяснение всего происходящего в окружающем мире и в самом человеке.

С целью прояснения своеобразия философского знания и соответственно предмета философии Аристотель ввел специальное понятие «метафизика», которое и по сей день часто употребляется почти как синонимичное понятию философии. В его понимании метафизика являла собой особый тип знания, надстраивающегося над физическим знанием, которое в то время отождествлялось с естественнонаучным знанием. И если в понятие «знание» вкладывать более глубокий смысл, не исчерпываемый только фиксацией непосредственно данного или непосредственно наблюдаемого, но и предполагающий способность дать теоретическое объяснение, выявить глубинную сущность наблюдаемого, то можно сказать, что на первоначальных фазах своего развития философия включала в себя все наличное знание. И в этом прямом смысле слова представляла собою знание о мире в целом и о человеческом мире в частности. Такое понимание предмета философии сохранялось на протяжении многих веков.

Значительно позже, уже в эпоху Нового времени, начало которого датируется XVII в., из философии стали выделяться отдельные конкретные науки. С развитием экспериментального естествознания они достигли более высоких рубежей теоретической зрелости, обретя способность своими собственными средствами объяснять суть изучаемых ими физических, химических, биологических и иных естественных процессов. В итоге естественные науки перестали нуждаться в покровительстве, опеке, надзоре и контроле со стороны философии как некоего высшего типа знания. Философия уже не могла претендовать на роль «науки наук». Соответственно появилась потребность в изменении и уточнении представления о ее предмете.

Другое существенное обстоятельство, весьма активно стимулировавшее поиск новых представлений о предмете философии, заключалось в необходимости пересмотра характера взаимоотношений философии с религией — этой другой важнейшей формой мировоззренческой регуляции поведения людей. С момента своего возникновения философия находилась в самых тесных, но одновременно и весьма сложных и внутренне противоречивых взаимоотношениях с религией. Для западноевропейской философской традиции, которую мы здесь прежде всего имеем в виду, данная проблема выступает как проблема взаимоотношений философии с христианской религией.

На первых порах своего существования (I—V вв.) христианство в ходе своего утверждения для прояснения и углубления собственного содержания активно обращалось к античным философским учениям, признавало за античной мыслью достаточно важную и самостоятельную роль в духовной и социальной жизни человека. В эпоху Средневековья ситуация существенно изменилась: религия стала не просто преобладающей, но и практически монопольно господствующей сферой духовной жизни человека. Философии отводится роль хотя и важного, но все-таки достаточно технического, вспомогательного орудия духовного освоения мира человека и мира окружающей природы. Эти взаимоотношения между философией и религией предельно четко выражены широко известной формулой: «философия — служанка богословия». Хотя, следует подчеркнуть, эта формула не выражала всей многоплановости взаимоотношений между философией и теоретическим ядром христианства — его богословием (теологией).

Эта трактовка стала все более явственно обнаруживать свою несостоятельность на фоне роста общественной значимости и авторитета специально-научного, а затем и философского познания и знания, четко обозначившегося в эпоху Нового времени и Просвещения. Соответственно начинает утверждаться мысль о необходимости восстановления самостоятельного статуса философии, обретения ею достаточной независимости от религии и богословия.

На протяжении XVII и XVIII столетий эту задачу удалось полностью реализовать. Более того, в утверждении своего самостоятельного статуса философия и наука продвинулись очень далеко, во многом изменив соотношение сил в свою пользу. В этих новых условиях религия и богословие оказались постепенно отодвинутыми на периферию социальной и духовной жизни человека и человечества, а в качестве доминирующей силы выдвинулась философия, а примерно с середины XIX

столетия — наука. Стремительный рост престижа науки привел к существенному изменению понимания предмета и предназначения философии. Многие выдающиеся мыслители стали рассматривать философию как научное знание особого типа. Именно в этом русле развилось и прочно закрепилось, особенно в нашей стране, представление о философии как науке о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Наиболее полно и отчетливо оно было сформулировано и выражено К. Марксом и Ф. Энгельсом. В отличие от всех философских учений прошлого, свою философию они называли научной философией. Более радикальных взглядов придерживались основоположники позитивизма, которые считали, что так называемые позитивные, т. е. конкретные, науки делают совершенно излишней, ненужной философию как таковую.

Ориентация на науку, на научное знание как на высший или вообще единственный доступный для человека тип знания привела к существенному изменению представлений о характере философского мышления, философского сознания. Широкое распространение получило убеждение в том, что философия, в отличие от всех других форм духовно-практического освоения мира человеком — таких, например, как религия, нравственное сознание, эстетическое восприятие, повседневный жизненно-практический опыт, идеология и т. д., — должна ориентироваться в своих усилиях по построению целостной картины природного и человеческого бытия на средства рационального постижения. Другими словами, философия должна опираться только и исключительно на способности и силы, таящиеся в человеческом интеллекте. Человеческий разум, мышление стали рассматриваться не только как вполне автономные, но и как самодостаточные основания для осмысления мира вообще и человеческого мира в частности. Поэтому философия с этой точки зрения есть не что иное, как познание последних оснований бытия, осуществленное в последовательно рациональной форме. Философия есть рационализированная форма мировоззрения. На предшествующих этапах многовековой истории западноевропейской философии такого понимания предмета философии не было.

Еще одна характерная особенность того понимания предмета философии, которое сложилось в XVII—XVIII вв. и в первую половину XIX столетия, заключалась в том, что философия строилась и развивалась исходя из предпосылки о том, что рано или поздно будет создана такая философская система, которая сможет раз и навсегда справиться со своей главной задачей — создать предельно обобщенную универсальную картину мира и места человека в нем. Основоположения такой философии приобретут характер совершенно бесспорных на все времена. Человечество должно будет всегда придерживаться их.

Подобные претензии на создание некоторой «последней», завершенной и законченной системы философского знания достаточно отчетливо выражены в наиболее характерных образцах философии этого периода, к числу которых относятся философия Гегеля и философия марксизма. Гегель полагал, что в его философской системе абсолютный дух (мировой разум) приобрел адекватную форму познания и выражения собственной сокровенной глубины, а потому ее основные положения являются абсолютными и неизменными истинами. По существу, такого же взгляда придерживается и марксизм, который считал, что он совершил подлинную революцию в философии. Ее суть заключается в том, что впервые на смену многообразию различных философских учений и построений приходит единственно верная, подлинная философия, а именно научная философия в лице марксистской философии. Вся предшествующая историко-философская мысль — это только предыстория, подводящая к возникновению и осознанию подлинного содержания философии.

Как отмечалось выше, на протяжении почти трехтысячелетней истории философии понимание предмета философии постоянно изменялось и уточнялось. Но наиболее существенные изменения в этой сфере произошли, пожалуй, в середине XIX в. Эти изменения были настолько глубоки и радикальны, что можно говорить даже о том, что сама философская мысль в целом вступила в качественно новый этап своего развития. То есть это означает, что в почти трехтысячелетней истории развития западноевропейской философской мысли можно выделить два основных исторических этапа: этап становления и развития традиционной, классической философии и этап нетрадиционной, неклассической философии, который начался со второй половины XIX в. и продолжается и в наше время. В чем суть этих коренных изменений, если обратиться к интересующей нас проблеме предмета философии и средств достижения выдвигаемых философией задач?

Прежде всего отметим, что неклассическая философия решительно отбрасывает претензии на то, что рано или поздно она создаст такое философское учение, которое раз и навсегда решит коренные проблемы философии или хотя бы обозначит основное содержание коренных, фундаментальных проблем философского познания. Современная философия даже не выдвигает и не ставит перед собою подобной задачи, так как считает ее в принципе неразрешимой и даже бессмысленной саму постановку. Основания для такого вывода достаточно очевидны. Ведь человеческое познание по самой своей природе всегда конечно и ограниченно. Оно не может претендовать на познание так называемой абсолютной, последней и окончательной истины. Но к этой в общем-то достаточно банальной, уже давно установленной в философии истине за последние полтора столетия добавились многие другие новые доводы, связанные прежде всего с осознанием социально-исторической и культурно-исторической обусловленности любого познавательного акта. Человеческое познание и мышление всегда обусловлено и ограничено конкретными социально-историческими и культурными обстоятельствами. И пока человечество не прекратит своего движения, развития, будут постоянно изменяться исторически данный тип общества, наличная система знаний, совокупная человеческая культура, в том числе и представления о глубинных основаниях мирового бытия в целом и человеческой жизни в частности.

Социально-историческая и культурная обусловленность познания и мышления приводит к существенному изменению представлений о том, какими средствами и методами должна пользоваться философия, чтобы решать свои задачи. И прежде всего меняется взгляд на место и роль человеческого разума, интеллекта в достижении этих целей. На неклассической стадии своего развития философия уже не рассматривает человеческий разум как самодостаточное основание, опираясь на которое она развертывает свое собственное содержание, ставит и пытается решить коренные проблемы бытия. Разум тоже начинает рассматриваться как социально-исторически и культурно-исторически обусловленный, исторически изменчивый и ограниченный в своих познавательных возможностях. Не в том смысле, что он рано или поздно натолкнется на глухую стену, непреодолимые пределы своей познавательной силы, а в том смысле, что в своем историческом движении он преодолевает,

раздвигает установленные ранее, казавшиеся совсем недавно незыблемыми пределы и границы. На каждом историческом этапе возможности разума ограничены в том отношении, что они являются зависимыми от сложившихся социально-культурных условий. И вместе с тем эти границы, пределы разума расширяются по мере развития общества, человека.

Одновременно все более четко осознается, что набор, совокупность познавательных ресурсов, которыми пользуется философия для достижения своих целей, не может ограничиваться только теми ресурсами, которые таятся в человеческом разуме. Философское познание и духовно-культурная деятельность в целом должны опираться не только на мышление, но и на всю совокупность духовных сил и способностей человека: на его волю, на веру, на эмоциональную сторону человеческого существования, на подсознательные, интуитивные влечения и т. д. В более общей форме можно констатировать, что неклассическая философия лишает человеческий разум того привилегированного статуса, каким он наделялся в господствующих философских построениях, прежде всего рационалистического толка, предшествующего этапа ее развития. Неклассическая философия пытается найти какие-то другие основоположения человеческого бытия, которые являются как бы посредником между бытием как таковым во всей его всеобщности и человеческим сознанием.

Таким посредником в современной философии выступает, во-первых, язык, понимаемый в некотором расширительном и обобщенном смысле. Он включает в себя не только обычный разговорный язык, но и все имеющиеся ныне у человека средства коммуникации и общения: математический и логический языки во всем их многообразии, языковые средства фиксации и систематизации экспериментальных данных, показаний научных приборов, многообразные средства фиксации и передачи все нарастающего потока информации, языки компьютерных технологий, художественно-символические средства и т. д. Особый акцент на этой стороне познания и мышления делается в таких течениях философии, как лингвистическая философия, постпозитивизм, герменевтика, разнообразные аналитические и структуралистские школы и направления.

Другим важнейшим опосредствующим звеном между универсальным природным бытием и человеческим сознанием в современных интерпретациях предмета философии является культура, тоже взятая в

предельно широком и обобщенном смысле. Под культурой понимается вся совокупная творчески созидательная деятельность человека и продукты этой деятельности, т. е. все то, что не является чисто природным предметом и явлением, а так или иначе преобразовано, видоизменено человеком. В состав культуры входят не только произведения искусства во всех его видах, не только продукты ремесленного художественного творчества, памятники архитектуры, как это делается в обыденном понимании культуры, но и вся практически-преобразующая деятельность человека и продукты этой практически-преобразующей деятельности. Иными словами, весь мир преобразованных либо заново созданных самим человеком предметов, орудий и средств, в окружении и с помощью которых протекает человеческая жизнь, в отличие от образа жизни и среды обитания всего остального живого мира. Культура — это вся совокупность преобразованных или заново созданных человеком природных вещей и явлений, начиная от ножа, топора, пилы, жилища, одежды и кончая всем многообразием промышленного технологического оборудования, транспортных и информационных средств, научных измерительных приборов и т. д. Культура — это все то, что отличается от естественного, природного мира, что несет на себе больший или меньший отпечаток следов и продуктов человеческого воздействия на естественный, природный мир, в котором разворачивается жизнедеятельность человека, в том числе его разумно-волевой активности.

С этой точки зрения предметом философии является анализ так называемых универсалий культуры, т. е. ее всеобщих характеристик, свойств, выражаемых в предельно общих понятиях — категориях или универсалиях. Этот подход весьма продуктивен, так как открывает новые горизонты развития философской мысли. Он только начал формироваться и потому еще не приобрел систематически продуманного и развернутого обоснования. Здесь прежде всего необходимо пояснить, что мир человеческой культуры при всем его несомненном своеобразии — это все-таки, грубо говоря, некоторая надстройка над природным миром, вырастающая из его глубинных оснований и питающаяся ими. Поэтому философия и при новом подходе в конечном счете как была, так и остается учением о предельных основаниях бытия вообще и человеческого бытия в первую очередь. Нецелесообразно ограничивать ее только рамками сферы человеческой культуры. Природа всегда была и остается предпосыл-

кой и фундаментом всей человеческой активно-преобразовательной деятельности. С учетом этого сохраняет всю свою значимость традиционное понимание философии как особой формы духовной деятельности человека, претендующей на выработку целостной универсальной картины бытия, теоретического ядра мировоззрения, взгляда на мир в целом. Орудием, средством и мостиком, ведущим к достижению этой цели, является культурно-творческая деятельность человека во всем ее богатстве и многообразии.

2. Основное содержание и функции философии

Предварительное представление о проблемах, вынесенных в заголовок, может дать образная и лаконичная формулировка одного из основоположников немецкой классической философии — И. Канта. По его мнению, философия должна дать человеку ответ на следующие вопросы: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек, в чем смысл и назначение его бытия? Этот перечень достаточно четко обрисовывает основную проблематику философии. Вместе с тем он нуждается в существенном дополнении и уточнении. Дело в том, что Кант начисто исключил из этого перечня одну из наиболее важных и фундаментальных проблем философии, постоянно находившихся в ее центре. Речь идет о предельных основаниях универсального бытия, о фундаменте, в рамках которого осуществляются и познание, и жизнедеятельность человека в целом.

То, что Кант обошел эту проблему, — прямое следствие исходной, фундаментальной установки его учения. Великий мыслитель полагал, что человек в принципе не может выйти за рамки своего познания и мышления, поскольку все, что так или иначе предстоит человеку, фиксируется с помощью и посредством человеческого сознания и мышления, так или иначе пропускается, грубо говоря, через сито его интеллекта, всегда несет на себе определенный отпечаток деятельности сознания и мышления. Поэтому мы знаем мир не таким, каков он сам по себе, а таким, каким он нам представляется в наших образах. У человека нет никаких способов избегнуть этого опосредствующего воздействия человеческого сознания, нет путей и средств, позволяющих вступить в прямой и непосредственный контакт с миром вещей, существующих независимо от сознания, самих по себе в том виде, каковы они есть на самом деле. Эта предпосылка и конечный вывод спорны. Они отвергаются практически всеми философами —

предшественниками Канта, всем последующим развитием философской мысли.

11

В действительности у человека есть возможность преодолеть рамки своего сознания и мышления. Эта возможность коренится в той преобразующей деятельности и продуктах этой деятельности, которую осуществляет человек. Опираясь на свои представления о мире, он создает реальные материальные предметы, которые существуют не только в его сознании и воображении, но и включаются в существующий вне сознания человека мир объективных предметов и процессов. Так, создавая телевизор, человек опирается на определенные представления, знания о свойствах электричества, различного рода электромагнитных волн и излучений, на особенности зрительного и слухового восприятия человека, на свойства материалов, из которых будут изготовлены все узлы этого сложного устройства, и т. д. Эта конструкция выполняет свою функцию, т. е. дает изображение и несет звук, только благодаря тому, что человек постиг саму суть перечисленных физических, химических, биологических и иных естественных предметов и процессов. Это уже не просто продукт воображения, фантазии или чисто мыслительная конструкция, а некоторое проникновение человека в саму суть бытия в том виде, как оно существует само по себе.

Таким образом, к перечисленным Кантом четырем основным проблемам философии следует добавить еще вопрос о фундаментальных, универсальных свойствах самого бытия. В какой последовательности, очередности они должны ставиться, теоретически осмысливаться и решаться, чтобы получить достаточно целостное и систематическое изложение философского учения?

Не только сам Кант, но и многие последующие поколения философов считали, что наиболее разумным и естественным является именно та последовательность, в которой они были перечислены Кантом. Однако на предшествующем Канту этапе развития философии проблемы теории познания отнюдь не выдвигались как исходный пункт философствования, не рассматривались в качестве наиболее важных его проблем. Отправной точкой философии считалось учение о всеобщих универсальных свойствах бытия вообще, включая в его состав все своеобразие человеческого бытия. Предлагались и такие исход-

ные философские построения, которые на первый план выдвигали учение о человеке, о его своеобразии и месте в универсальном бытии. Такие подходы получили наибольшее распространение в XX столетии, хотя их развернутое обоснование содержится уже в трудах многих мыслителей XIX в., таких, как С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше.

Творческие поиски философской мысли действительно связаны прежде всего со стремлением теоретически осмыслить проблему отношения человека и мира, вписанности человека в мир, и на этой основе, с одной стороны, выработать такое целостное понимание мира, которое давало бы возможность включить в него человека, а, с другой стороны, самого человека рассмотреть с точки зрения универсума в целом, понять его место и предназначение в природном, социальном и духовном мире. Основная проблема заключается здесь в том, что человек выступает не просто как часть мира в ряду других вещей, а как бытие особого рода, выходящее за рамки мира объектов, обладающее душевной и духовной жизнью, способное в познании, в практике проявлять активное отношение к миру. По сравнению с другими формами мировоззрения эта проблема в философии теоретически заострена, составляет основу всех философских размышлений об отношениях между субъектом и объектом, о духовном и материальном, сознании и бытии, свободе и необходимости и т. д. Акцентирование той или другой стороны проблемы, ориентация на тот или иной ее полюс и явились предпосылкой противопоставления материализма и идеализма, религиозной и светской философии, философских концепций, стоящих на позиции детерминизма или, напротив, подчеркивающих значимость свободы воли, антропологистских или космологистских тенденций и т. д.

Ориентация на создание универсальной целостной системы бытия и места человека в нем реализуется в философии посредством теоретического осмысления содержания, заложенного во всех других формах жизненно-практической и духовной деятельности человека: в науке, религии, искусстве, нравственном сознании, идеологии и т. д. Содержание, черпаемое философией из перечисленных выше форм и отраслей духовной и жизненно-практической деятельности человека, задает ее, если можно так сказать, эмпирию, ее опытную основу и обусловливает многообразие путей и средств движения философии к своим целям.

Соответственно этому складываются и структуры философского знания. На протяжении длительного исторического развития философии в ней сформировались относительно самостоятельные и взаимодействующие друг с другом области знания: учение о бытии (онтология), учение о познании (гносеология), учение о человеке (философская антропология), учение об обществе (социальная философия), этика, эстетика, философия религии, философия науки, философия истории и др. Особую и важную роль в философском постижении мира играют историко-философские исследования.

Выдвигая определенное понимание включенности человека в мир, его места и предназначения в мире, философия так или иначе намечала некоторые предельные основания сознательного отношения к миру, систему духовных ценностей, определяющих социальную и личностную программу человеческой жизнедеятельности, задавала ее смысловое содержание и направленность. Поэтому философия выступала не просто как констатация сущего мира в том его виде, как он непосредственно предстоит человеку, а раскрывая глубинные слои бытия, открывая мир в его наиболее сущностных и фундаментальных свойствах и характеристиках, она стремилась выявить полноту возможностей и тем самым обязанностей человека в этом мире. Таким образом, она формулировала теоретическое обоснование программы действий человека в мире, реализации должного или желательного, идеального миропорядка и общего склада человеческой жизни.

Эта социальная установка философского знания и ее вклад в будущее прогнозируемое направление развития общества и человека не всегда лежат на поверхности жизненных процессов и явлений. Чаще всего они достаточно закамуфлированы, упрятаны в глубине других духовных, культурных целей, задач, ожидаемых перспектив. Но если бросить взгляд на магистральную линию развития человеческого общества за достаточно продолжительный период времени, то эти прогностически-мировоззренческие социальные функции философии выступают весьма наглядно. Сегодня в нашей стране, в мире в целом активно обсуждаются такие актуальные проблемы, как сущность и пути становления гражданского общества, правового государства, свободы личности и т. д. Чтобы понять вклад философии в решение этих проблем, достаточно вспомнить, что они впервые были поставлены во весь рост именно в философии почти триста лет назад в трудах таких крупных философов XVIII в., как Ж. Ж. Руссо, Т. Гоббс, Дж. Локк.

Теоретическое обоснование программы действий человека, провозглашение новых мировоззренческих идеалов и ценностей, выдвигаемых философией, всегда органически связано с нравственностью и другими формами ценностного сознания. Однако в отличие от нравственного сознания, в котором ценности выступают как некие безусловные основания деятельности, философия подвергает их критическому анализу, рассматривает их в качестве исходных принципов человеческого отношения к миру, реализации должного в контексте бытия универсума в целом, обосновывает в этом контексте их смысл и значение.

Претензии философии на обоснование деятельных установок сознания в свете миропонимания, опирающегося на универсальную модель бытия, отличают философию и от идеологии, в которой всегда явным образом просматривается частный интерес какой-либо группы людей — социальной, этнической, конфессиональной и т. д. Конечно, всякое мировоззренческое сознание, в том числе философское, тесно переплетено с идеологией, с интересами реальных общностей людей. Однако социальная и культурная значимость философии как теоретического ядра мировоззрения заключается в том, чтобы способствовать преодолению такого рода замкнутости. Вместе с тем это стремление к истине как общечеловеческой ценности реализуется философией в ходе выполнения ею не только своей непосредственной мировоззренческой функции, но и той методологической роли, той методологической функции, которую она выполняет во всей системе наличного знания, в сложившейся совокупной культуре человечества. Философия берет на себя функцию интеграции, синтеза всего наличного знания и совокупной человеческой культуры, помогает всем отраслям специально-научного знания и отдельным отраслям культуры более четко осознать и наметить как смысл и содержание выдвигаемых ими задач, так и пути и способы их достижения. Реализуя эту методологическую функцию, философия способствует обогащению, приросту как системы имеющегося наличного научного знания, так и достижению новых культурно-творческих результатов.

Опираясь на опыт различных форм жизненно-практического, познавательного и ценностного освоения мира, осмысливая и перерабатывая в своих понятиях (которые называются философскими категориями) мировоззренческие идеи, порождаемые нравственным, религиозным, художественным, политическим, научно-техническим сознанием,

осуществляя синтез многообразных систем практических знаний, а с развитием науки — и нарастающих массивов научного знания, философия призвана осуществлять интеграцию всех форм деятельности человека в данный исторический период, выступая в качестве самосознания эпохи. По меткому определению Гегеля, философия — это «эпоха, схваченная в мысли».

В современных условиях задачи философии как самосознания эпохи связаны прежде всего с выработкой сознания, предполагающего ответственность людей перед лицом глобальных проблем, порождаемых современной стадией постиндустриальной, техногенной цивилизации, от которых зависит выживание человечества, - таких, как экологический кризис, расширяющаяся пропасть между небольшой группой наиболее развитых в промышленном и научно-техническом отношении стран и остальной частью человечества, потеря устойчивости и надежности собственно человеческого существования и его духовных оснований и т. д. В этих условиях философия призвана внести свой существенный вклад в выработку консенсуса, согласия в процессе конструктивного взаимодействия различных духовно-культурных позиций и творческого общения их носителей. Весьма важную роль в этом сложном и внутренне противоречивом процессе может сыграть и более систематическое обращение к освоению опыта в рамках философской традиции, развивавшейся в странах Востока, с ее акцентом на внутреннее духовно-нравственное совершенствование человека, поиск гармонии во взаимоотношениях человека с окружающей природой. Весьма позитивный вклад в это может внести и постоянный пристальный интерес к опыту развития отечественной философской мысли.

3. Структура философии

О структуре философии до сих пор ведутся споры. Наиболее распространенной точкой зрения является ее трактовка как состоящей из трех тесно друг с другом связанных частей (уровней): онтологии (учение о бытии), гносеологии (учение о познании) и аксиологии (всеобщая теория ценностей).

На онтологическом уровне решаются проблемы наиболее общих взаимоотношений между миром и человеком. Человек как особая мыслящая структурная единица бытия и реального мира необходимо вступает с ним во взаимодействие. Это приводит человека к постановке вопросов о сущности мира и его происхождении, о том, что лежит в основе мира (например, материальная или духовная субстанция). Человек пытается выявить основные формы проявления мира, ставит вопросы о том, един или множественен мир, в каком направлении он развивается и развивается ли вообще.

В чем специфика постановки такого рода вопросов, например в отличие от частных наук?

Философия ставит эти вопросы в их предельной форме, говоря о наиболее общих предпосылках бытия, о наиболее общих взаимоотношениях между миром и человеком, о всеобщих закономерностях бытия как такового. Это порождает разнообразие философских систем по их решению онтологических проблем. Например, философы, по-разному отвечающие на вопрос о том, что лежит в основе мира: дух или материя, дают нам идеалистическое или материалистическое решение данного вопроса. Мыслители, которые кладут в основу мира одну или несколько субстанций (духовных или материальных), подразделяются на монистов и дуалистов и т. д. Философов объединяет их общее проблемное поле, и разнообразие взглядов осуществляется в единых предметных рамках.

Являясь частью бытия, человек в то же время определенным образом противостоит ему и осознает это свое противостояние. Одна из реализаций такой ситуации позволяет рассматривать весь окружающий мир как объект познания. Причем в качестве объекта может выступать не только внешний мир, но и сам человек как часть мира, общество как организованная совокупность людей. На этом уровне философия в предельной форме ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших знаний о нем. Это гносеологический уровень, в рамках которого строится теория познания как философское учение о знании и закономерностях познавательной деятельности человека. Здесь на первый план выходит проблема взаимодействия между познающим субъектом и познаваемым объектом. Предельность гносеологической позиции философии связана с тем, что, в отличие от конкретных наук, она затрагивает проблемы обоснования знания и познания как таковых. Представитель частных наук в рамках своего предмета никогда не ставит вопроса о познаваемости мира, ибо сам предмет науки строится на таком ограничении бытия, которое позволяет его принципиально познавать, пусть и в предметно ограниченном смысле.

Человек является существом одухотворенным. Он не только познает мир, но и живет в нем как его часть, эмоционально воспринимает и осознает свое существование, взаимоотношения с другими людьми, свои права и обязанности. Эти проблемы решаются на аксиологическом уровне. Здесь происходит выявление всеобщих ценностных оснований бытия человека (субъекта), его практической деятельности и поведения. Аксиологию интересует не бытие как таковое и не законы его познания, а прежде всего человеческое отношение к бытию.

Праксиологический уровень связан с анализом практической деятельности человека по освоению реального бытия, предметного мира. В этом смысле практика является как бы активным связующим моментом между миром и человеком, между бытием и мышлением. Человек познает закономерности бытия, оценивает их значимость для своего развития и развития человечества в целом, имея возможность творчески применять полученные знания. Он способен активно воздействовать на окружающую его действительность, используя познанные им закономерности, может направить течение каких-то событий в желаемое русло, практически реализуя, например, свои собственные представления о желаемом устройстве мира и общества. Однако человек может производить и такие преобразования, которые становятся угрозой существованию самого человечества. В этой связи философия исследует мировоззренческие принципы практической деятельности человека, вырабатывая на основании познания истины и ее сочетания с общечеловеческими ценностями и интересами некую общую систему норм данной деятельности, ее параметры и ограничения.

Для каждого уровня философии характерной является определенная философская дисциплина. Однако, поскольку философия представляет собой целостное знание, не все ее дисциплины однозначно можно отнести к какому-то одному уровню, а кроме того, имеются как бы «вспомогательные», но необходимые для философии дисциплины. Кроме онтологии, гносеологии, аксиологии и праксиологии как предметных уровней, формирующих соответствующие основные дисциплины, существуют и другие дисциплины философии, сформировавшиеся в результате дифференциации философского знания. Назовем их.

Логика — учение о последовательном и упорядоченном мышлении. Она изучает формы выражения мыслей и формы развития знаний, приемы и методы познания, а также особые законы мышления.

В каком-то смысле это дисциплина вспомогательная, и ее предмет на современном этапе значительно отходит от собственно философских проблем. Однако одновременно это дисциплина философская. Как мы помним, у Аристотеля она даже предшествует решению метафизических проблем, формируя аналитическую культуру мышления, если не сводить ее только к формальной логике. Несмотря на то что логика изучает формы мышления, она не свободна от онтологических предпосылок.

Классическая формальная логика подразделяется на элементарные учения о понятии, суждении и умозаключении, а также учение о методах логического исследования, доказательства и опровержения. Кроме того, в ней выделяются логико-методологические и логико-семиотические проблемы. Современная логистика стремится к предельной формализации и математизации. Она работает с логическими исчислениями, понимаемыми как система знаков (символов) с соответствующими правилами оперирования над ними. Современная логика изучает также многозначные системы, при которых высказывания могут принимать большее количество значений, чем истина или ложь. Важным разделом современного логического знания являются неклассические логики, изучающие своеобразные способы рассуждений, связанные с использованием модальностей, времени, нормативных и оценочных понятий, вопросно-ответных методик, нестандартных условий истинности (например, без использования некоторых основных законов логики или с ограничением области их применения) и пр.

Философская антропология исследует проблемы природы, сущности и существования человека как особой формы бытия. Данная дисциплина приобретает особое значение в наше время, когда развитие человечества в целом становится все более осмысленным и человек ощущает острую потребность в саморазвитии, сочетаемую с развитием общества, которое должно обеспечить каждому человеку достойное существование.

В центре внимания этики находится проблема добра. Цель этики — выявить фундаментальные, предельные основания справедливых, разумных и осмысленных действий в совместной жизни людей. При этом выдвигаемые

этические принципы должны быть общезначимыми и понятными, их обоснование должно проводиться без опоры на какие-то внешние авторитеты или соглашения.

Эстетика исследует сущность прекрасного, формы его проявления в искусстве и природе, а также его воздействие на воспринимающего. Эстетика строится либо чисто функционально-описательно, когда эстетические объекты просто подвергаются теоретическому осмыслению, либо нормативно-дискурсивно, когда выдвигаются некоторые критерии прекрасного. Эстетика включает в себя теорию искусств, анализ эстетического суждения, а также форм эстетического восприятия и переживания. В современной эстетике активно используются информационно-коммуникативные и логические подходы к анализу эстетического языка.

Социальная философия — дисциплина, связанная с выяснением вопросов о том, что такое общество, что можно отнести к общественным явлениям, как реализуют себя в общем бытии социальные закономерности. Разделом социальной философии является философия истории, которая исследует сущность, смысл и ход истории общества и человека как субъекта исторического процесса.

По своему формальному статусу данная дисциплина должна быть отнесена к разряду вспомогательных, о которых речь пойдет ниже. Однако, поскольку человек реализует себя как личность прежде всего в обществе, вопросы общественного развития, путей его изменения чрезвычайно важны для человека, что и позволяет говорить о социальной философии как одной из основных философских дисциплин.

Философия языка рассматривает возникновение, развитие и функции языка, а также его значение в жизни человека и общества. Традиционно анализ языка подразделяется на два направления. Первое — языковой анализ. Он осуществляется посредством критики языка и использования науки логики, а его цель — создание языка высокой логической точности, соответствующего требованиям точной науки. И второе направление — «философия естественного языка», в которой анализируются обыденные языки с целью выявления их глубинных, метафизических оснований, структур, смыслов.

Философия религии ставит вопрос о сущности феномена религиозной веры и религиозного сознания, о специфике их функционирования в обществе, о значении религии для человека. Здесь выясняются фундаментальные предпосылки такого феномена, как вера, анализируются религиозные представления, тексты, установления.

Философия права решает проблему обоснования права. Из чего исходит право? Существует ли некая вышестоящая правовая норма, из которой можно вывести все конкретные правовые нормы? Другое направление исследований — выявление соотношений права с моралью, религией, политикой, государством, властью, экономикой.

Политическая философия конкретизирует положения социальной философии, рассматривает структуру, функции и смысл государства, закономерности его развития и особенности управления, анализирует основные движущие силы (социальные группы, партии), которые влияют на его существование.

Вышесказанным во многом определяются структура и последовательность изложения материала в настоящем издании, состоящем из двух частей. В первой части дается систематическое изложение истории западной и отечественной философии от ее зарождения до наших дней. Во второй части представлено теоретическое содержание ядра философии, кое составляют онтология, гносеология, философская антропология, социальная философия, а также дополняющих собственно философию относительно самостоятельных отраслей философского знания — философии религии, философии права, философии науки, некоторых других отраслей.

Часть первая
История философии

Раздел I
История западной философии

Глава 1. Античная философия

1. Генезис философии в Древней Греции

У философии 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 развертывать положительное решение других вопросов, философ — в той или иной форме, в той или иной мере — опирается опять-таки на те представления, которые он сам впитал с молоком матери, с обычаями и нравами своего народа. Какие-то из традиционных жизненных ориентиров он поддерживает, углубляет и обосновывает, другие изменяет, корректирует, третьи отбрасывает, как вредные заблуждения и предрассудки. Но все это тем не менее разные формы зависимости мышления философа от родной ему культуры.

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

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

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

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

гарантами всех принятых в обществе установлений. Так, богини мщения Эринии карают за клятвопреступления, за преступления против семьи, за обиду, нанесенную нищим, и т. д.

Кризис мифологического сознания был вызван целым рядом причин. Важную роль сыграло экономическое развитие Греции, экономический подъем в IX—VII вв. до н. э.: расширение торговли и судоходства, возникновение 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.

26

К VI в. 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 в. 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 выступают как нечто частное: это — государство, все граждане которого составляют правовое и политическое целое.

27

Такое столкновение мы видим в трагедиях Еврипида «Ифигения в Авлиде», Эсхила «Агамемнон» и «Эвмениды» (V в. 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.

2. Космологизм и онтологизм 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 в. 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 него 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.

28

Уже у первых «физиков» философия мыслится как наука о причинах и началах всего сущего. В этом подходе сказался объективизм и онтологизм античной философии (термин «онтология» в переводе с греческого языка означает «учение о бытии»). Ее центральный мотив — выяснить, что действительно есть, иными словами, пребывает неизменным во всех своих изменчивых формах, а что только кажется существующим. Уже раннее философское мышление по возможности ищет рациональные (или представляющиеся таковыми) объяснения происхождения и сущности мира, отказываясь (хотя вначале и не полностью) от присущих мифологии персонификаций, а тем самым от образа «порождения». На место мифологического порождения у философов становится причина.

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

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 в. до н. э.), которые считали началом всего сущего число, а также учение элеатов — Ксенофана, Парменида, Зенона (конец VI — начало V в. до н. э.), у которых в центре внимания оказывается понятие бытия как такового.

29

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, т. е. 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. 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, т. е. 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.

32

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. 7—10. С. 9.

4. Материалистическая и идеалистическая трактовка бытия

Демокрит

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 неделимую 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, непознаваема: 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.

33

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 «бытии»-атомов, мысля их как материальные, телесные частицы.

Идеалистическая трактовка бытия у Платона

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 (таковыми являются тело и пространство, в котором находятся все тела). Существует же только то, что не имеет частей и,

значит, не принадлежит к чувственно-пространственному миру (существование у Платона — характеристика очень важная и подразумевает вечность, неизменность, бессмертие). Миру сверхчувственных, неизменных и вечных идей, который Платон называет просто «бытие», противостоит изменчивая и преходящая сфера чувственных вещей (мир «становления»): здесь все только становится, непрерывно возникает и уничтожается, но никогда не «есть». «...Нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия...» [1]. Критикуя тех, кто «признает тела и бытие за одно и то же», Платон утверждает, что истинное бытие — «это некие умопостигаемые и бестелесные идеи». Идеи Платон называет сущностями; греческое слово «сущность» (ousia) образовано от глагола «быть» (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, т. е. чувственный мир:

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

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

Чтобы решить этот вопрос, Платон опять-таки обращается к понятию единого, которое он толкует иначе, чем его предшественники — элеаты. Единое, говорит Платон в диалоге «Парменид», само не есть бытие, оно — выше бытия и составляет условие возможности бытия, т. е. 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.

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.

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.

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 именует здесь материю «восприемницей 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, гак 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.

5. Софисты

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. 483 — ок. 375 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, т. е. обосновано, доказано им. Тем самым индивид становился судьей над всем, что раньше индивидуального суда не допускало.

40

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 в. 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.

41

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.

6. Сократ: поиски достоверного знания

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 вопросах 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 судь-

ей 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.

Этический рационализм Сократа

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 в. 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 деятельносгью приезжих и своих собственных софистов, Сократ мало отличался от остальных «мудрецов», подвергавших критике и обсуждению

традиционные представления и религиозные культы- В 399 г. 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 «возродителя устоев», а защитники традиций — «нигилиста» и разрушителя авторитетов.

7. Человек, общество и государство у Платона

Проблема души и тела

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, т. е. 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, т. е. 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.

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 чтили 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.

8. Аристотель: развитие учения о человеке, душе и разуме

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 соот-

ветственно жизни счастливой. Не случайно греческий философ определял человека как общественное животное, наделенное разумом. Человек самой своей природой предназначен к жизни сообща; только в общежитии 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: тот, 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.

Учение 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 — ведает 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, т. е. стремление достичь приятно-

го 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 в. до н. э.— V в. 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.

9. Этические учения стоиков и Эпикура

Этика стоиков

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 др. 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: примирись с роком, не сопротивляйся ему — вот одна из заповедей Сенеки.

Этика Эпикура

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 ставящих 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 нег, 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.

10. Неоплатонизм

Школы эпикуреизма и стоицизма, получившие широкое распространение в республиканском, а затем и в императорском Риме к III в., 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 лег 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 шесть разделов, в каждый из которых входило девять трактатов; Порфирий назвал их «Эннеады» («девятки»). Структура «Эннеад» соответствует той структуре универсума, которая была обнаружена Плотином 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 лучшие свойства — разумность, гармонию — от ума, так и тело получает благодаря душе форму; прочие же его качества — безжизненность, косность, инертность — сродни материи. Материя, или подлежащее, — субстрат чувственных вещей — это сама инертность, косность, бескачественность как таковая. Материя не существует; она ни в какой степени не причастна уму, т. е. 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 (т. е. все сколько-нибудь определенные их характеристики: качество, количество, положение и др.), 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 2. Средневековая философия

Если греческая философия выросла на почве античного рабовладельческого общества, то философская мысль Средних веков принадлежит к эпохе феодализма (V—XV вв.). 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 вв. 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. Средневековая философия как синтез христианского учения и античной философии

Природа и человек как творение Бога
Согласно христианскому догмату, Бог со- творил мир из ничего, сотворил актом своей воли, благодаря своему всемогуществу. Божественное всемогущество продолжает каждый миг сохранять, поддерживать бытие мира. Такое мировоззрение носит название креационизма — от латинского слова «creatio», что значит «творение», «созидание».

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

Другим важным следствием креационизма является преодоление характерного для античной философии дуализма противоположных начал — активного и пассивного: идей или форм, с одной стороны, материи — с другой. На место дуализма приходит монистический принцип: есть только одно абсолютное начало — Бог; все остальное — его творение. Водораздел между Богом и творением — непереходимый; это две реальности различного онтологического (бытийного) ранга. Строго говоря, подлинным бытием обладает только Бог, ему приписываются те атрибуты, которыми античные философы наделяли бытие. Он вечен, неизменен, самотождествен, ни от чего не зависит и является источником всего сущего. Христианский философ 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 умонастроении поздней эллинистической философии, в частности от стоицизма и эпикуреизма.

Синтез 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 античную философию — 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), т. е. 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.

Сущность и существование

В средневековой философии проводится различение 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. Ка-

кова 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 «schole» — «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, т. е. 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.

Полемика реализма и номинализма

Многие характерные особенности средне вековой 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 сущест-

вуют 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.

2. Фома Аквинский — систематизатор средневековой схоластики. Номиналистическая критика томизма

Учение Фомы Аквинского

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 разумеет 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 различение 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, т. е. 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. По-

этому 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 б воле практический разум, т. е. 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, т. е. 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 в. под названием неотомизма — одного из наиболее значительных течений католической философии на Западе.

Критика томизма

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 в.; его главные представители — Уильям Оккам (ок. 1285—1349), Жан Буридан (ок. 1300 — ок. 1358), Николай из Отрекура (ок. 1300 — после 1350) и др.

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 различение субстанциальных и акцидентальных форм теряет свое значение, и главное понятие томизма — понятие субстанциальной формы — не считается необходимым. В результате умопостигаемое бытие вещи (сущность) и ее простое эмпирически данное бытие (явление) оказываются тождественными. Номинализм не признает различных бытийных

уровней вещей, их онтологической иерархии. Отсюда равный интерес ко всем деталям и подробностям эмпирического мира. Ориентация на опыт — характерная черта номинализма, которую впоследствии перенимают наследники средневекового номинализма — английские философы эмпирического направления — Ф. Бэкон, Дж. Локк, Д. Юм.

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

В целом номинализм в значительной мере определил направление и характер развития как философии, так и экспериментально-математического естествознания XVI—XVII вв.

3. Специфика средневековой схоластики

«Служанка теологии»

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 в. 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 вв. оказали логические сочинения Боэция, комментировавшего «Категории» Аристотеля и создавшего систему тонких различений и определений понятий, с помощью которых теологи пытались осмыслить

«истины веры». Стремление к рационалистическому обоснованию христианской догматики привело к тому, что диалектика превратилась в одну из главных философских дисциплин, а расчленение и тончайшее различение понятий, установление определений и дефиниций, занимавшее многие умы, подчас вырождалось в тяжеловесные многотомные построения. Увлечение таким образом понятой диалектикой нашло свое выражение в характерных для средневековых университетов диспутах, которые иной раз длились по 10—12 часов с небольшим перерывом на обед. Эти словопрения и хитросплетения схоластической учености порождали к себе оппозицию. Схоластической диалектике противостояли различные мистические течения, а в XV—XVI вв. эта оппозиция получает оформление в виде гуманистической светской культуры, с одной стороны, и неоплатонической натурфилософии — с другой.

Отношение к природе в Средние века

В Средние века формируется новое воз- зрение 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, т. е. 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 др.); основное внимание теперь сосредоточивается на познании Бога и человеческой души. Эта ситуация несколько меняется только в период позднего Средневековья — в XIV в. 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.
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, запределен 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, т. е. 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, т. е. 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 расколотость человека, заложенная в самой его природе. Как ее преодолеть, как достичь спасения человека?

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 ставится выше знания: парадоксы, для ума непостижимые, требуется принять на веру.

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

Первым из философов, попытавшихся привести в систему христианские догматы и на их основе создать учение о человеке, был Ориген (ок. 185 — ок. 255). Ориген считал, что человек состоит из духа, души и тела. Дух не принадлежит самому человеку, он как бы даруется ему Богом (вспомним

учение Аристотеля об активном разуме) и всегда устремлен к добру и истине. Душа же составляет как бы наше собственное Я, она является в нас началом индивидуальности, а поскольку, как мы уже знаем, свобода воли составляет важнейшее определение человеческой сущности, то именно душа, по Оригену, и выбирает между добром и злом. По природе душа должна повиноваться духу, а тело — душе. Но в силу двойственности души низшая ее часть нередко берет верх над высшей, побуждая человека следовать влечениям и страстям. По мере того как это входит в привычку, человек оказывается греховным существом, переворачивающим природный порядок, созданный Творцом: он подчиняет высшее низшему, и таким путем в мир приходит зло. Следовательно, зло исходит не от Бога и не от самой природы, не от тела, оно исходит от человека, а точнее, от злоупотребления свободой, этим божественным даром.

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

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

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...»

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...» [1] Это раздвоение человека Августин называет болезнью души, неподчинением ее самой себе, т. е. высшему началу в себе. Именно поэтому, согласно средневековым учениям, человек не может преодолеть своих греховных влечений без божественной помощи, т. е. без благодати.

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

Как видим, в Средние века человек больше не чувствует себя органической частью космоса — он как бы вырван из космической, природной жизни и поставлен над нею. По замыслу он выше космоса и должен быть господином природы, но в силу своего грехопадения он не властен даже над собой и полностью зависит от божественного милосердия. У него нет даже того твердого статуса — быть выше всех животных, какой ему давала языческая античность. Двойственность положения человека — важнейшая черта средневековой антропологии. И отношение человека к высшей реальности совсем иное, чем у античных философов: личный Бог предполагает и личное к себе отношение. А отсюда — изменившееся значение внутренней жизни человека; она становится теперь предметом внимания даже более пристального, чем то, которое мы находим у стоиков. Для античного грека, даже прошедшего школу Сократа («познай самого себя»), душа человека соотнесена либо с космической жизнью, и тогда она есть «микрокосм», либо же с жизнью общественного целого, и тогда человек предстает как общественное животное, наделенное разумом. Отсюда античные аналогии между космически-природной и душевной жизнью или между душой человека и социумом. Августин же вслед за апостолом Павлом открывает «внутреннего человека», целиком обращенного к надкосмическому Творцу. Глубины души такого человека скрыты даже от него самого, они, согласно средневековой философии, доступны только Богу.

Но в то же время постижение этих глубин необходимо для человеческого спасения, потому что таким путем открываются тайные греховные помыслы,

от которых необходимо очиститься. По этой причине приобретает важное значение правдивая исповедь. Новоевропейская культура обязана исповедальным жанром именно Средневековью с его интересом к человеческой психологии, к внутреннему миру души. «Исповедь» Ж. Ж. Руссо, так же как и Л. Н. Толстого, хоть они и различаются между собой, восходит 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, т. е. 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.

Память и история. Сакральность исторического бытия

В период раннего Средневековья можно заметить острый интерес к проблеме истории, нехарактерный в такой мере для античного сознания. Хотя в Древней Греции были такие выдающиеся историки, как Геродот и Фукидид, хотя для Древнего Рима историческое повествование о временах давнопрошедших, 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 с историей. В Средние века на место «священного космоса» древних встает «свя-

щенная 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, т. е. эсхатологическая установка средневекового мышления (эсхатология, от греч. «eschatos» — последний, конечный), приковывало 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, т. е. 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 вв., 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 — нехарактерное 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, надысторических 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.

4. Философия в Византии (IV—XV века)

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

Византийская культура представляла собой неповторимый сплав античных, в том числе и философских, традиций с древней культурой народов, населявших восточные области империи, — египтян, сирийцев, армян, других народов Малой Азии и Закавказья, племен Крыма и поселившихся в империи славян, а позднее отчасти арабов. Однако это не было хаотическое

нагромождение разнородных культурных элементов; напротив, единство — языковое, конфессиональное и государственное — отличало Византию от других государств средневековой Европы, в особенности в ранний период. В стране господствовала христианская религия в ее православной форме.

К образованию и науке византийцы относились с большим уважением. Известная всем поговорка «Ученье — свет, а неученье — тьма» помещается знаменитым византийским богословом и философом Иоанном Дамаскиным (ок. 675 — до 753) в самом начале его труда «Источник знания» и сопровождается пространным доказательством. Византийские философы сохранили античное понимание науки как чисто умозрительного знания в противоположность 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, т. е. 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, и 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 в.), который изложил христианское вероучение в терминах и понятиях неоплатониз-

ма. 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 большей 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 вв.) в иконоборческих спорах разрабатывалось учение об образе и символе. Построение догматической системы требовало знания логики; неудивительно, что с VI и до XII в. логика переживает необычайный расцвет.

Начиная с X—XI вв. в развитии богословско-философской мысли Византии можно проследить две тенденции: рационалистически-догматическую и мистически-этическую. Для первой характерен интерес к внешнему миру и его устройству («физика»), а вследствие этого и к астрономии, которая в средневековом сознании связывалась с астрологией и пробуждала, в свою очередь, интерес к оккультным наукам и демонологии, интерес и доверие к человеческому разуму («логика»), а потому преклонение перед античной, языческой классикой. Для этой — рационалистической — тенденции характерен и интерес к истории и политике, где устанавливаются рационалистические и утилитаристские принципы. Именно таков круг интересов одного из самых блестящих деятелей византийской культуры XI в. 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 перио-

да — 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 вв., 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 3. Развитие западноевропейской философии в XV-XVIII веках

1. Философия Возрождения

Начиная с XIV—XV вв. в странах Западной Европы происходит 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. Самостоя-

тельность по отношению к церкви приобретает 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, т. е. Возрождение. В действительности, однако, ренессансный человек и ренессансная культура и философия существенно отличаются от античной. Хотя Возрождение и противопоставляет себя средневековому христианству, оно возникло как итог развития средневековой культуры, а потому несет на себе такие черты, которые не были свойственны античности.

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

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

Гуманизм и проблема индивидуальности
В средневековом обществе были очень сильн
ы 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 вырастают 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 в 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, ткет 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.

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 испор-

ченности 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.

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, т. е. 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 «ис-

кусник», «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, т. е. 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, т. е. 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 столько 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.

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. Изощренный 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 различением. 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 вв. нередко сопровождалось крайностями индивидуализма; самоценность индивидуальности означает абсолютизацию эстетического подхода к человеку.

Пантеизм как специфическая черта натурфилософии Возрождения

В эпоху Возрождения философия вновь обращается к изучению природы. Интерес к натурфилософии усиливается к концу XV — началу XVI в. 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». Хри-

81

стианский 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 магико-алхимическое понимание природы характерно именно для XV—XVI вв. 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 вв. 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.

82

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 многому, предел — беспредельному. Николай Кузанский, разделяющий принципы христианского монизма, отвергает античный дуализм и заявляет, что «единому ничто не противоположно». А отсюда он делает характерный вывод: «Единое есть все» — формула, звучащая пантеистически и прямо предваряющая пантеизм Джордано Бруно.

Эта формула неприемлема для христианского теизма, принципиально отличающего творение (все) от Творца (единого); но, что не менее важно, она отличается и от концепции неоплатоников, которые никогда не отождествляли единое со «всем». 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. I. 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, т. е. запрета совмещать противоположности. Николай Кузанский возвращает нас к Зенону с его парадоксами бесконечности, с тем, однако, различием, что Зенон видел в парадоксах орудие разрушения ложного знания, а Николай Кузанский — средство созидания истинного. Правда, само это знание имеет особый характер — оно есть «умудренное неведение».

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

Бесконечная Вселенная Н. Коперника и Док. 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 подготовляет 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.

85

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.

86

Новое понимание соотношения между материей и формой свидетельствует о том, что в XVI в. 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 в., как Г. Галилей и Б. Кавальери.

2. Научная революция и философия 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 в.

В последней трети XVI — начале XVII в. происходит буржуазная революция в Нидерландах, сыгравшая важную роль в развитии капиталистических отношений в протестантских странах. С середины XVII в. (1642—1688) буржуазная революция развертывается 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 в. переживает период своего становления: не случайно XVII век обычно называют эпохой научной революции.

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

87

Развитие науки Нового времени, как и социальные преобразования, связанные с разложением феодальных общественных порядков и ослаблением влияния церкви, вызвало 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 в., 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 в. 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 в. предстают как эмпиризм и рационализм.

Номинализм и эмпиризм Ф. Бэкона

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, сказались 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 к крестьянскому, так и к 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.

89

Разработка индуктивного метода

Но для того чтобы овладеть природой и поста- вить 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, т. е. 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.

90

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 в., 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 др.

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 в. пошло не совсем по тому пути, который ему предначертал Бэкон. Индуктивный метод, как бы тщательно он ни был отработан, все же в конечном счете не может дать всеобщего и необходимого знания, к какому стремится наука. И хотя призыв Бэкона обратиться к опыту был услышан и поддержан — прежде всего его соотечественниками, однако экспериментально-математическое естествознание нуждалось в разработке особого типа эксперимента, который мог бы служить основой для применения математики к познанию природы.

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

Античная и средневековая физика, основы которой заложил Аристотель, не была математической наукой: она опиралась, с одной стороны, на метафизику, а с другой — на логику. Одной из причин того, почему при изучении природных явлений ученые не опирались на математику, было

убеждение, что математика не может изучать движение, составляющее главную характеристику природных процессов. В XVII в. 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 (т. е. 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 в. 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 в. — 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, раскрывают действительное строение мира, закономерности природы.

Правда, достигнуть такого истинного, объективного знания человеку, по мнению философов XVII в., 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 являются идолы рода, поскольку они коренятся в самой человеческой природе, в чувствах и особенно в разуме человека и освободиться от них всего труднее. Бэкон уподобляет человеческий ум неровному зеркалу,

93

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 в. 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 в. происходит процесс, в известном смысле аналогичный тому, какой мы наблюдали в период становления античной философии. Как в VI и V вв. 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

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 в., то не надо забывать о том, что именно Декарт являет собой тип тех революционеров, усилиями которых и была создана наука Нового времени, и не только она: речь идет 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:

94

«...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. Избр. произв. 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 незыблемого основания. Такое основание

должно быть найдено в самом разуме, точнее, в его внутреннем первоисточнике — в самосознании. «Мыслю, следовательно, существую» («Cogito ergo sum») — вот самое достоверное из всех суждений. Но, выдвигая это суждение как самое очевидное, Декарт, в сущности, идет за Августином, в полемике с античным скептицизмом указавшим на невозможность усомниться по крайней мере в существовании самого сомневающегося. И это не просто случайное совпадение: тут сказывается общность в понимании онтологической значимости «внутреннего человека», которое получает

свое выражение в самосознании. Не случайно категория самосознания, играющая центральную роль в новой философии, в сущности, была незнакома античности: значимость сознания — продукт христианской цивилизации. И действительно, чтобы суждение «мыслю, следовательно, существую» приобрело значение исходного положения философии, необходимы по крайней мере два допущения: во-первых, восходящее к античности (прежде всего к платонизму) убеждение в онтологическом (в плане бытия) превосходстве умопостигаемого мира над чувственным, ибо сомнению у Декарта подвергается прежде всего мир чувственный, включая небо, землю и даже наше собственное тело; во-вторых, чуждое в такой мере античности и рожденное христианством сознание высокой ценности «внутреннего человека», человеческой личности, отлившееся позднее в категорию «Я». В основу философии Нового времени, таким образом, Декарт положил не просто принцип мышления как объективного процесса, каким был античный Логос, а именно субъективно переживаемый и сознаваемый процесс мышления, такой, от которого невозможно отделить мыслящего. «...Нелепо, — пишет Декарт, — полагать несуществующим то, что мыслит, в то время пока оно мыслит...» [1]

1 Декарт Р. Избр. произв. С. 428.

Однако есть и серьезное различие между картезианской и августинианской трактовкой самосознания. Декарт исходит из самосознания как некоторой чисто субъективной достоверности, рассматривая при этом субъект гносеологически, т. е. как то, что противостоит объекту. Расщепление всей действительности на субъект и объект — вот то принципиально 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 в. Благодаря этому противопоставлению гносеология, т. е. учение о знании, выдвигается на первый план в XVII в., 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 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 в., 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, т. е. 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.

97

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. Избр. произв. 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 в. 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 всесовершен-

98

ного, 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 в. 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, т. е. 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 в. формируется та механистическая картина мира, которая составляла основу естествознания и философии вплоть до начала XIX в.

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, т. е. 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, т. е. 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]

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 в.

1 Гоббс Т. Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 498.

Учение о субстанции Спинозы

Слабым пунктом учения Декарта был неопределенный статус субстанций: с одной стороны, подлинным бытием обладала только бесконечная субстанция — Бог, а конечные, т. е. 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 об 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), т. е. 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 Спи-

нозе, «воля и разум — одно и то же» [1]. Человек может только постигнуть ход мирового процесса, чтобы сообразовать с ним свою жизнь и свои желания, полагает Спиноза. В этом сказалась известная близость его миросозерцания учению стоиков. «Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать» — вот максима спинозовской этики.

1 Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 447.

Учение о множественности субстанций Г. Лейбница

Учению Спинозы об 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 в. 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, т. е. не состоит из частей, а потому неделима. Но это значит, что монада не может быть чем-то материально-вещественным, не может быть протяженным, ибо все материальное, будучи протяженным, делимо до бесконечности. Не протяжение, а деятельность составляет сущность каждой монады. Но в чем же состоит эта деятельность? Как поясняет Лейбниц, она представляет собой именно то, что невозможно объяснить с помощью механических причин: во-первых, представление, или восприятие, и, во-вторых, стремление. Представление идеально, а потому его нельзя вывести ни из анализа протяжения, ни путем комбинации физических атомов, ибо оно не есть продукт взаимодействия механических элементов. Остается допустить его как исходную, первичную, простую реальность, как главное свойство простых субстанций.

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

Учение о бессознательных представлениях

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

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

большое их число, будучи суммированным, дает доступную сознанию «величину», подобно тому как слышимый нами шум морского прибоя складывается из бесчисленного множества «шумов», производимых каждой отдельной каплей, звук движения которой недоступен нашему слуху.

Монады по своему рангу различаются, согласно Лейбницу, в зависимости от того, в какой мере их деятельность становится ясной и отчетливой, т. е. 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 с 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 в.

Связь гносеологии с онтологией в философии XVII в.

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 констатации 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».

105

Хотя, как мы видели, в центре внимания философов XVII в. 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 в. 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 в. 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.

3. Философия Просвещения

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 в.: Ф. Бэкон, Р. Декарт, Т. Гоббс были предтечами Просвещения. Критика средневековой схоластики, апелляция к разуму вместо авторитета и традиции, начатые ими, были продолжены и углублены в XVIII столетии, которое осознавало себя как эпоху разума и света, возрождения свободы, расцвета наук и искусств, наступившую после более чем тысячелетней «ночи Средневековья».

106

Однако есть здесь и новые акценты. Во-первых, в XVIII в. значительно сильнее подчеркивается связь науки с практикой, ее общественная полезность. Во-вторых, критика, которую в эпоху Возрождения и в XVII в. философы и ученые направляли главным образом против схоластики, теперь обращена против метафизики. Согласно убеждению просветителей, нужно уничтожить метафизику, пришедшую в XVI—XVII вв. на смену средневековой схоластике. Вслед за Ньютоном в науке, а за Локком — в философии началась резкая критика картезианства как метафизической системы, которую просветители обвиняли в приверженности умозрительным конструкциям, в недостаточном внимании к опыту и эксперименту.

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

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.

107

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 в. 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 в. 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.

108

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 в., состоит в несовместимости «частного человека», т. е. 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 в. Как правило, основу сюжета просветительского романа — вспомним, например, роман Г. Филдинга «История Тома Джонса, найденыша» — составляют материальные обстоятельства жизни героев, историческая среда и ее жестокие, почти животные законы.

Здесь миром правят власть, богатство, общественное положение людей. На этом уровне все в жизни человека решает случай. Но через хаос случайностей постепенно начинает проступать разумное начало. Это внутреннее достоинство человека, его естественное право, которое в конце концов и определяет развязку романной коллизии. В столкновении случая и разума побеждает разум. Но разум и случай при этом всегда оказываются как бы на разных плоскостях. И это 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 в.; 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 своеволии 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 в. 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 робин-зоны отличаются кротким нравом, доброжелательностью и справедливостью.

В XVIII в., таким образом, вновь возрождается та тенденция в решении проблемы индивидуального и всеобщего, природного и социального, которая была характерна еще для античных софистов. Последние различали то, что существует «по природе», от того, что обязано своим бытием человеческим «установлениям». Не случайно софистов называют античными просветителями: так же как и французские материалисты, они исходили из того, что человек есть существо природное, а потому именно чувственные склонности рассматриваются как основное определение человеческого существа. Отсюда сенсуализм в теории познания и гедонизм в этике материалистов-просвети-

телей XVIII в. Особенностью французского материализма была ориентация на естествознание, 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 дейсгвительности — 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 в. 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.

Глава 4. Немецкая классическая философия

1. Истоки и предпосылки

Немецкой классической философией в отечественной литературе принято называть совокупность философских учений И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха. Их объединяет пристальное внимание к природе духа, трактующегося через понятия деятельности и свободы, которые рассматриваются в том числе и в историческом плане. Немецкую классическую философию иногда пытаются истолковать в качестве интеллектуального эквивалента Великой французской революции 1789 г. Однако ничуть не в меньшей степени ее можно рассматривать как завершение или развитие философии немецкого Просвещения XVIII столетия.

XVIII в. в философском отношении оказался очень благоприятным для Германии, хотя еще в начале этого столетия она заметно отставала от Англии и Франции. Философской литературы на немецком языке практически не издавалось, не было и устоявшейся терминологии. Кардинальное изменение ситуации связано с именем Христиана Вольфа (1679—1754). Вольф почувствовал большие спекулятивные возможности немецкого языка и провел глобальную терминологическую реформу. Обладая к тому же незаурядным систематическим даром, он адаптировал идеи великих мыслителей XVII в., Декарта и Лейбница для нужд университетского образования. Ученики Вольфа — А. Г. Баумгартен, Ф. Х. Баумейстер и др. создали ряд классических учебников, по которым многие поколения студентов усваивали азы новоевропейской метафизики.

В 20—40-е гг. XVIII в. вольфианство стало самым влиятельным философским движением в Германии. Однако у Вольфа было и немало противников, среди которых выделялись так называемые эклектики. В столкновении вольфианцев и эклектиков и развивалась немецкая философия эпохи Просвещения. Эклектики — И. Ф. Будде, И. Г. Вальх, Х. А. Крузий, И. Г. Г. Федер, К. Мейнерс и др. сочетали теологическую ангажированность (в основном идеями пиетизма — радикального движения в лютеранстве) с приверженностью «здравому смыслу», с позиций которого они атаковали экстравагантную вольфовскую теорию «предустановленной гармонии» между душой и телом, унаследованную от Лейбница. Поначалу вольфианцы отбивали эти нападки, но постепенно более «здравые» теории эклектиков стали брать верх. С 50-х гг. влияние Вольфа резко сокращается. Наступает период неопределенности и относительного равновесия различных школ.

В это же время в Германии начинается бум переводческой деятельности. С подачи прусского короля Фридриха II, увлеченного идеями парижских просветителей — Вольтера, Руссо, Ламетри и др., возникает мода на материализм и свободомыслие. Французские же мыслители, многие из которых переехали в Берлин и получили посты в Королевской академии наук, пропагандировали в Германии теории британских философов — Локка, Хатчесона, Юма и др. В результате в 50—60-е тт. в Германии сформировалась исключительно насыщенная философскими идеями среда, которая не могла не стать основой для масштабных системных построений самого разного толка. В сфере методологических изысканий особых успехов достиг И. Г. Ламберт, автор «Нового органона» (1764), а Иоганн Ни-

колас Тетенс (1738—1807) создал один из самых утонченных в истории новоевропейской метафизики трактат по философии сознания и антропологии — «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (1777). В аналитическом ключе пытаясь решить загадку сознания, Тетенс пришел к выводу, что оно возникает из самопроизвольной активности души при смене психических состояний. Эта творческая активность является исключительной особенностью человека. Ее наличие объясняет возникновение высших душевных способностей, таких, как разум и свободная воля, из чувства, в котором она тоже скрыто присутствует. Эта активность проявляется не только в сознании, но и в постоянном стремлении к развитию. Поэтому человека, по Тетенсу, можно определить как существо, которое способно совершенствоваться. Воздействие идей Тетенса на последующую мысль было, однако, не очень большим. Иначе обстояло дело с И. Кантом, испытавшим влияние Баумгартена, Крузия, Юма, Руссо и других авторов, но создавшим оригинальное учение, в котором он сумел преодолеть крайности рационалистической и эмпиристской методологии и найти средний путь между догматизмом и скептицизмом. Итогом этих конструктивных усилий стала величественная философская система, которая оказала революционное воздействие на всю европейскую философию.

2. Философия Канта

Иммануил Кант родился в 1724 г. в Кенигсберге, где и прожил всю жизнь. Он воспитывался в небогатой семье ремесленника и получил начальное образование в пиетистской школе со строгими порядками. В 1740 г. Кант поступил в университет «Альбертина». Здесь он познакомился с идеями М. Кнутцена, прививщего ему любовь к науке и неприятие догматической метафизики. После завершения учебы в университете и нескольких лет учительства Кант вернулся на академический путь. Защитив несколько диссертаций, он стал сначала приват-доцентом, а с 1770 г. — профессором метафизики. Хотя Кант не чурался светской жизни и слыл галантным человеком, со временем он все больше сосредоточивался на чисто философских проблемах. Немало сил у него отнимала и преподавательская деятельность в университете. Кант читал множество лекционных курсов, от метафизики до физической географии.

В 1796 г. он прекратил лекции, но продолжал научную деятельность почти до самой смерти в 1804 г.
В творчестве Канта выделяют два периода: докритический (примерно до 1770 г.) и критический.
Для докритического периода характерен интерес Канта к естественно-научным и натурфилософским темам. Он писал работы по истории Земли, рассуждал о причинах землетрясений и т. п. Важнейшим трактатом этого цикла стала «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Здесь Кант рисует картину развивающейся Вселенной, естественным путем формирующейся из хаоса материи под воздействием сил притяжения и отталкивания.

В «Истории неба» Кант подчеркивает, что, хотя мир упорядочивается одними лишь естественными законами, это не означает, что ученый может обойтись без понятия Бога. Ведь сами естественные законы, порождающие космическую гармонию, не могут быть результатом простого случая и должны мыслиться как творение Высшего разума. Кроме того, даже самые изощренные естественно-научные методы не могут объяснить феномен целесообразности вообще и жизни в частности. Это убеждение Кант сохранил и в критический период своего творчества. Кант не считал, что целесообразность живых организмов может быть объяснена и без привлечения понятия разумной причины природы — он был, как сейчас принято говорить, мыслителем «додарвиновской эпохи». И хотя нельзя утверждать, что теория эволюции решает все проблемы, неучет Кантом реальной возможности эволюционных объяснений нельзя не признать самым архаичным моментом его философских учений. Неудивительно, что в докритический период Кант много занимается теологическими вопросами,

разрабатывая, в частности, «единственно возможное основание для доказательства бытия Бога».

Догматические работы раннего периода соседствовали у Канта с трактатами совершенно другой направленности, а именно с трезвыми методологическими изысканиями аналитического толка. Кант хотел отыскать способ превращения метафизики в точную науку. Но он не разделял популярного в то время мнения, что для достижения этой цели метафизика должна уподобиться математике. Кант доказывал, что методы этих наук разнятся. Математика конструктивна, метафизика — аналитична. Задача метафизики состоит в том, чтобы выявить

элементарные понятия человеческого мышления. И уже в докритический период Кант не раз высказывал мысль, что философ должен всячески сторониться произвольных внеопытных измышлений. Иными словами, одной из главных проблем философии является вопрос о границах человеческого познания. Об этом Кант заявляет в одной из наиболее заметных работ докритического периода — «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). Эта тема выходит на первый план в сочинениях критического периода, прежде всего в его главной работе «Критика чистого разума» (1781).

Впрочем, «Критика чистого разума» заключает в себе не только проект ограничения человеческих познаний, а именно ограничения их сферой «возможного опыта», т. е. предметов наших чувств. Эта негативная задача совмещается Кантом с позитивной программой обоснования возможности достоверного познания, получающего выражение в математике и естествознании. Кант был уверен, что негативная и позитивная части его философии связаны между собой.

Фокусом двух этих программ оказывается главный вопрос «Критики»: «Как возможны априорные синтетические суждения?» [1] За этой «школьной» формулировкой (синтетическими суждениями Кант называет такие, в которых предикат извне присоединяется к субъекту; им противоположны аналитические суждения, эксплицирующие содержание субъекта) скрывается следующая проблема: каким образом можно достоверно (с надлежащей всеобщностью и необходимостью — критериями априорного) узнать что-то о вещах, которые не даны или пока еще не даны нам в чувственном опыте?

Философ был уверен, что подобные знания существуют. В качестве примера он приводил положения чистой математики, которым заведомо соответствуют все предметы и которые можно встретить в чувствах, а также принципы «общего естествознания», вроде тезиса «все изменения имеют причину». Но как же человек может предвосхищать то, что еще не дано ему? Кант доказывал, что подобная ситуация возможна лишь в том случае, если познавательные способности человека каким-то образом определяют вещи. Такой взгляд на проблему, противоречащий «видимости», состоящей в том, что наши понятия о мире, наоборот, формируются вещами, сам Кант называл коперниканским переворотом в философии. Понятно, однако, что человек не является творцом вещей. Поэтому если он и может определять их, то только с формальной стороны, и может определять лишь те вещи, которые могут быть даны ему в опыте, имеют к нему отношение.

1 Кант И. Соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 52.

Вещи, поскольку они имеют отношение к человеческому опыту, Кант называет явлениями или феноменами. Им противостоят «вещи сами по себе». Поскольку человек, по определению, не может формировать вещи сами по себе, их априорное познание невозможно. Не даны они и в опыте. Поэтому Кант заключает, что такие вещи непознаваемы. Тем не менее он допускает их существование, так как в явлениях должно что-то являться. Вещи сами по себе «аффицируют» нашу чувственность (т. е. воздействуют на нее). Они являются источником «материальной» стороны явлений. Формы же явлений привносятся нами самими. Они априорны. Кант выделяет две такие формы — пространство и время. Пространство есть форма «внешнего чувства», время — «внутреннего». Внутреннее чувство связано с внешним, считал Кант, и невозможно без него. Воспринимать последовательность наших внутренних состояний, будь то мысли, ощущения или желания, можно, лишь соотнося их с неким неизменным фоном, а именно с предметами в пространстве, материей. Но и внешнее чувство не может функционировать без внутреннего, так как постоянство пространственных объектов, сосуществование их частей и последовательность их изменений непостижимы без временных характеристик.

Мысль о том, что время и тем более пространство не существуют независимо от человеческого субъекта, может показаться странной. Кант, однако, настаивает, что если бы время и пространство не были априорными формами

чувственности, аподиктическая экспликация их структуры в геометрии и арифметике была бы невозможна. Они должны были бы оказаться эмпирическими науками, но дисциплины такого рода не могут быть полностью достоверными.

В любом случае, однако, науки о формах и законах чувственного созерцания не исчерпывают всего объема человеческого познания. Уже всякое реальное восприятие предполагает: 1) данность предмета в чувственном опыте, 2) осознание этого предмета. Сознание не имеет отношения к чувственности. Чувства пассивны, а сознание — это спонтанное действие. Кант показывал, что всякий акт сознания, который может быть выражен формулой «Я мыслю нечто», предполагает рефлексию, самосознание, открывающее нам единое и тождественное Я, единственно неизменное в потоке представлений.

117

Кант, однако, отказывается называть это Я субстанцией. Такое Я было бы вещью самой по себе, а вещи сами по себе непознаваемы. Я есть лишь форма мышления, единство самосознания, или апперцепции. Тем не менее Я оказывается для Канта глубинным источником самопроизвольной деятельности, основой «высших познавательных способностей». Главной из этих способностей является рассудок. Основная функция рассудка — суждение. Суждение невозможно без общих понятий. Но любое общее понятие, к примеру «человек», содержит в себе правила, по которым можно определить, подходит ли тот или иной предмет под данное понятие или нет. Поэтому Кант определяет рассудок как способность создания правил. Человеческий рассудок заключает в себе априорные правила, так называемые «основоположения». Основоположения вытекают из элементарных понятий рассудка — категорий, которые, в свою очередь, возникают из логических функций суждений, таких, как связка «если — то», «или — или» и т. п.

Кант систематизирует категории в специальной таблице. Он выделяет четыре группы категорий — количества, качества, отношения и модальности, в каждой из которых оказывается по три категории:

1) единство, множество, целокупность;
2) реальность, отрицание, ограничение;
3) субстанция—акциденция, причина—действие, взаимодействие;
4) возможность—невозможность, существование—несуществование, необходимость—случайность.

Третья категория в каждой из групп может быть истолкована как синтез (но не простая сумма) первых двух.

Кант, однако, настаивал, что и другие категории (прежде всего категории отношения) связаны с синтетической деятельностью. Именно категории подводят многообразие чувственности под единство апперцепции. Если бы явления не подчинялись основоположениям, возникающим из категорий, они, считает Кант, вообще не могли бы осознаваться нами. Таким образом, если пространство и время составляют условия возможности явлений, как таковых, то категории заключают в себе условия возможности воспринимаемых явлений; иные же явления, писал Кант, суть ничто для нас, а так как сами по себе они не имеют реальности, то невоспринимаемые явления оказываются лишенной содержания абстракцией.

118

Основоположения чистого рассудка («все созерцания суть экстенсивные величины», «во всех явлениях реальное... имеет интенсивную величину», «при всякой смене явлений... количество субстанции в природе не увеличивается и не уменьшается», «все изменения совершаются согласно закону связи причины и действия» [1] и т. д.) могут поэтому рассматриваться как априорные законы природы, которые человеческий рассудок (посредством бессознательной деятельности трансцендентального воображения) привносит в мир явлений, чтобы затем вновь, уже сознательно, вычитать их из природы. Познавая природу, человек всегда заранее предполагает в ней эти законы. Поэтому познание невозможно без взаимодействия рассудка и чувств. Без рассудка чувственные созерцания слепы, а рассудочные понятия, лишенные чувственного наполнения, пусты. И тем не менее человек не удовлетворяется миром чувственного опыта и хочет проникнуть к сверхчувственным основам мироздания, ответить на вопросы о свободе воли, бессмертии души и бытии Бога.

1 Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 3. С. 173, 176, 188, 193.

В этом направлении его влечет разум. Разум вырастает из рассудка и трактуется Кантом как «способность принципов», способность мыслить безусловное и предельное. В известном смысле это философская способность, ведь именно философия всегда понималась как наука о первоначалах. И Кант не случайно говорит, что все люди как разумные

существа естественным образом имеют склонность к философии. Другое дело, что эти устремления разума к первоначалам тщетны. Кант затратил немало сил, чтобы доказать это.

В «диалектическом» разделе «Критики чистого разума» (который следует за «трансцендентальной эстетикой», где изложено учение о чувственности, и «трансцендентальной аналитикой» — о рассудке) он последовательно критикует три традиционные философские науки о сверхчувственном — «рациональную психологию», «рациональную космологию» (учение о мире в целом) и «естественную теологию». Кант не отрицает, что понятия души, мира и Бога являются естественным порождением разума, «трансцендентальными идеями». Но он не считает, что эти идеи могут быть принципами познания. Они могут играть лишь регулятивную роль, подталкивая рассудок ко все более глубокому проникновению в природу. Попытка же поставить им в соответствие реальные объекты проваливается.

119

В частности, Кант считает, что лишены перспектив усилия продемонстрировать существование Бога. Существование Бога можно доказывать a priori или a posteriori. Апостериорные доказательства, отталкивающиеся от опыта, заведомо неприемлемы, так как на основании свойств конечных вещей обнаруживающихся в мире, нельзя достоверно судить о бесконечных атрибутах Бога. Но и априорное доказательство, так называемый онтологический аргумент, не может принести успеха. Оно базируется на анализе понятия Бога как всесовершенного существа, которое, как утверждается, должно содержать предикат внешнего существования: в противном случае ему будет недоставать одного из совершенств. Кант, однако, заявляет, что «существование не есть реальный предикат». Говоря, что вещь существует, мы не добавляем нового содержания к ее понятию, а лишь утверждаем, что этому понятию соответствует реальный предмет. Поэтому отсутствие предиката существования в понятии Бога не было бы свидетельством неполноты представления о божественной сущности, на предположении чего, однако, основывался весь онтологический аргумент.

Не меньшие проблемы подстерегают человеческий разум при попытке постичь первоосновы природного мира, выяснить, имеет ли он начало во времени и границы в пространстве, состоит ли материя из подлинных атомов или делима до бесконечности, допускает ли ход природы беспричинные события и есть ли в мире необходимые вещи. При рассмотрении всех этих вопросов разум запутывается в противоречиях. Он видит равные основания для противоположных выводов, для заключений о том, что мир ограничен и что он бесконечен, что материя делима до бесконечности и что есть предел деления и т. п. Подобное состояние внутренней раздвоенности разума Кант называет антиномией. Антиномия угрожает разрушить разум, и она вполне может пробудить философа от «догматического сна».

Кант решает антиномию чистого разума, отсылая к выводам трансцендентальной эстетики: поскольку природный мир всего лишь явление, а не вещь сама по себе, то он не имеет самостоятельной реальности. Поэтому бессмысленно говорить, к примеру, о том, что он бесконечен, равно как и искать его

120

жестко определенные границы. Та же ситуация и с делимостью материи. Понимание раздвоенности сущего на вещи сами по себе и явления в двух других случаях позволяет разнести тезисы и антитезисы антиномии по разным сферам бытия. К примеру, из того, что мир явлений подчинен закону естественной причинности, не следует невозможность беспричинных, т. е. самопроизвольных, или свободных, событий. Свобода может существовать в ноуменальном мире, мире вещей самих по себе.

Реальность свободы, однако, не может быть продемонстрирована теоретическими средствами. Впрочем, Кант показывает, что она неизбежна в качестве практического допущения. Свобода является необходимым условием «морального закона», в существовании которого нельзя сомневаться. Кант подробно рассматривает эти вопросы в своей практической философии, изложенной в «Критике практического разума» (1788) и в других работах этического цикла.

Понятие морали Кант связывает с безусловным долженствованием, т. е. с ситуациями, когда мы сознаем, что должны поступать так-то и так-то, просто потому, что так надо, а не по каким-то другим причинам. В качестве безусловных моральные требования возникают из разума, только не теоретического, а «практического», определяющего волю. Безусловность «категорического императива», выражающего моральный закон, означает бескорыстность нравственных мотивов и их независимость от эгоистичных устремлений. Автономность доброй воли означает также, что человек всегда может поступать сообразно долгу. Именно поэтому Кант связывает

моральный закон и свободу. Человеческая воля не подчинена механизму чувственной мотивации и может действовать наперекор ему. Человек свободен всегда, но моральным он становится лишь в том случае, если следует категорическому императиву: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [1]. Абстрактность этой знаменитой формулировки обусловлена утверждением, что к моральному закону не должны примешиваться никакие содержательные, чувственные моменты. Впрочем, нетрудно приложить ее к конкретным случаям. Для этого достаточно допустить, что поступок, который мы собираемся совершить, будут совершать все.

1 Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 4. С. 409.

Если это не приведет к самоотрицанию последнего, он может трактоваться как нравственный, хотя в ряде случаев здесь могут потребоваться дополнительные уточнения.

Таким образом, кантовская этика далека от формализма, в котором ее иногда упрекали. Не является Кант и сторонником аскетической морали. Напротив, он подтверждает право человека на удовлетворение своих чувственных склонностей, т. е. на счастье. Но человек должен быть достоин счастья, а достоинство состоит лишь в моральном поведении. Оно имеет приоритет над стремлением к счастью, которое должно было бы выступать наградой за добродетель. Однако в нашем мире непосредственная связь между добродетелью и счастьем отсутствует. Поэтому мы должны допускать существование Бога, который в нашей посмертной жизни согласует одно с другим.

Допущение бытия Бога и бессмертия души не равносильно для Канта их теоретическому доказательству. И Кант утверждает, что отсутствие знания об этом, взамен которого у человека есть только вера или надежда, позволяет спасти бескорыстность долга и свободу личности. Знание принуждало бы человека вести себя определенным образом, его поступки были бы «легальными», но не моральными. Исчезла бы свобода, возможная лишь в ситуации фундаментальной неопределенности. Но нравственность и свобода являются самой основой человеческой личности, составляющей, по Канту, высшую ценность бытия. Именно поэтому человек как цель сама по себе является главным предметом философии, раскрывающей различные виды его самопроизвольной деятельности. Кроме спонтанности чистого рассудка как основы познавательной активности и свободы как базиса морали Кант анализирует также творчество в узком смысле слова.

В «Критике способности суждения» (1790) Кант рассматривает особенности художественного творчества. Он исследует здесь феномен эстетического удовольствия и приходит к выводу, что его источником является гармоническое взаимодействие рассудка и воображения, продуцируемое так называемыми эстетическими идеями. Эстетическая идея — чувственный образ, который не может быть исчерпан никаким понятием. Создание таких образов под силу лишь гениям, которые в своих творениях перерастают свои собственные рациональные замыслы, вкладывая бесконечность в конечное.

Творческое начало человека раскрывается не только на индивидуальном, но и на социальном уровне. В поздних сочинениях Кант часто обращался к теме общественного прогресса. Он считал, что общество в целом, как и индивиды, нацелено на совершенствование. Впрочем, если в совершенствовании личностей решающую роль играют моральные мотивы, го общество развивается естественным путем, при определяющем влиянии конкуренции между людьми. Тем не менее ход общественного прогресса приводит ко все более полному признанию суверенных прав личности. Серьезным препятствием на этом пути оказываются, правда, войны. Кант, однако, предвосхищает установление «вечного мира», надежным залогом которого может стать создание всемирного федеративного государства.

Философия Канта сразу вызвала много откликов. Поначалу многие жаловались на темноту кантовского языка и схоластичность его терминологии. Затем пришло время более содержательных возражений. Крупнейший вольфианец И. А. Эберхард настаивал на том, что Кант по большому счету не говорит ничего нового по сравнению с Лейбницем и Вольфом, Федер усматривал близость Канта и Беркли, а А. Вайсхаупт вообще упрекал Канта в крайнем субъективизме. Но самые опасные выпады против Канта были сделаны Ф. Г. Якоби. Он обратил внимание на двусмысленность в его трактовке понятия вещи самой по себе. С одной стороны, Кант утверждал, что вещи сами по себе непознаваемы, с другой — выражался так, будто хотел сказать, что эти вещи аффицируют чувства, т. е. все же высказывал какие-то содержательные суждения о непознаваемом.

Замечания Якоби, сделанные им в 1787 г., оказали большое влияние на дальнейшее развитие немецкой философии. Многим показалось, что Якоби продемонстрировал философам неизбежность простоя альтернативы: либо надо признавать способность человеческого разума проникать в сверхчувственный мир путем особого откровения, либо отвергать понятие вещи самой по себе и дедуцировать все сущее из понятия субъекта. Первый путь означает решительный отказ от систематичности и строгости мышления, второй неизбежно приводит к гиперболизированию возможностей систематической мысли и постепенной замене человеческого субъекта божественным Я.

123

Оба этих пути были опробованы немецкими философами, хотя историческая значимость второго оказалась более существенной. Впрочем, одним влиянием Якоби дело здесь не ограничилось. История немецкой спекулятивной философии после Канта немыслима без упоминания еще одного автора — К. Л. Рейнгольда. Его час пробил в конце 80-х гг. За несколько лет, прошедших с выхода «Критики чистого разума», идеи Канта получили широкое распространение. Особую роль в популяризации критической философии сыграли И. Шульц, Л. Г. Якоб и К. Х. Э. Шмид, уже в 1786 г. издавший словарь кантовских терминов. Все эти процессы и получили новый импульс от Рейнгольда. В 1786—1787 гг. он опубликовал «Письма о кантовской философии», где акцентировал нравственную ценность идей Канта. Рейнгольд, однако, не остановился на разъяснении заслуг Канта и вскоре начал «интерпретационную» стадию в развитии кантианства. Он захотел сделать теории Канта более понятными и с этой целью предпринял попытку систематизировать его воззрения на природу человека, отталкиваясь от самоочевидных предпосылок. Главной из них Рейнгольд счел «факт сознания». Его выражением является так называемый закон сознания: «представление в сознании отличается субъектом от субъекта и объекта и соотносится с обоими». Из способности представления Рейнгольд хотел вывести все теоретические и практические способности души, которые, как он считал, были не систематично рассмотрены Кантом.

Рейнгольд, однако, не учел критику Канта Якоби и, как и Кант, считал правомерным понятие вещи в себе. За это он был раскритикован Г. Э. Шульце. Помимо нападок на теорию вещи в себе, в 1792 г. Шульце показал, что «закон сознания» Рейнгольда не может быть первоначальным основоположением, как тот хотел. Ведь этот закон предполагает более фундаментальный логический закон тождества. Сам Рейнгольд не смог удовлетворительно ответить Шульце. Более продуктивные решения предложил И. Г. Фихте.

3. Наукоучение Фихте и натурфилософия Шеллинга

Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) стал одним из самых известных последователей Канта, хотя сам Кант, поначалу одобрявший энергичного юношу, затем решительно отмежевался от его идей.

124

Фихте родился в Рамменау, учился в университетах Йены и Лейпцига. Так и не получив степени, он некоторое время работал домашним учителем в Цюрихе. Поворотным пунктом в судьбе Фихте оказалось его знакомство в 1790 г. с сочинениями Канта. Он сразу почувствовал себя кантианцем и стал искать встречи с автором полюбившейся философской системы. Встреча состоялась в июле 1791 г., но Кант не выказал при этом никакого энтузиазма, и Фихте был разочарован. Тем не менее ему все же удалось получить одобрение знаменитого философа.

В 1792 г. он анонимно (правда, не намеренно) опубликовал работу «Опыт критики всякого откровения», выдержанную в духе критицизма и принятую многими за произведение самого Канта. После того, как Кант публично поддержал «Опыт», назвав при этом имя настоящего автора, Фихте сразу стал знаменит. Вскоре он, несмотря на радикальные политические взгляды и восхищение Французской революцией 1789 г., получил приглашение занять кафедру философии в Йенском университете (во многом благодаря рекомендации Гёте), на которой он проработал с 1794 по 1799 г. В качестве пособия для студентов он опубликовал в 1794 г. эссе «О понятии наукоучения или так называемой философии», а также «Основу общего наукоучения» — трактат, ставший одним из центральных произведений всего цикла работ о «наукоучении». В 1795 г. выходит «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности», дополняющий теоретическую часть «Основы общего наукоучения», в 1796-м — «Основы естественного права», продолжающие практическую часть упомянутой работы. В дальнейшем Фихте прилагал большие усилия для разъяснения и популяризации основных положений своей системы. Эмоциональные лекции Фихте пользовались большим успехом у студентов.

Впрочем, его административная деятельность не вызывала столь же единодушного одобрения. Со временем Фихте стал неудобен для университета, и первый же подвернувшийся повод (публикация статьи атеистического содержания в редактировавшемся Фихте журнале) был использован властями для устранения его из Йены. В 1800 г. он переезжает в Берлин, где читает частные курсы по философии и публикует работы «Назначение человека» и «Замкнутое торговое государство». Во время оккупации Пруссии наполеоновскими войсками в 1808 г. он обращается с «Речами к немецкой нации», призывая соотечественников к освободительному движению. В 1810 г. Фихте публикует одну из важнейших работ позднего периода своей философии — «Факты сознания» и становится профессором нового Берлинского университета, где преподает вплоть до самой смерти от тифа в 1814 г.

125

Учтя критику Шульце Рейнгольда, Фихте предложил считать первым основоположением философии тезис «Я есть Я». Отождествление Я с самим собой осуществляется в спонтанном акте самосознания, самополагания Я, соединяющего в себе теоретическое и практическое начало. Но Фихте не ограничивается одним основоположением. Рефлексия Я на самого себя предполагает отражение Я от не-Я, которое тоже должно полагаться Я. Второе основоположение философии, или «наукоучения», как Фихте называл свою систему, звучит так: «Я безусловно противополагается не-Я». Противоречие, возникающее при полагании Я самого себя и своей противоположности, отчасти разрешается в третьем основоположении «Я противополагает в Я делимому Я делимое не-Я». Делимость, т. е. конечность, Я и не-Я объясняет возможность их сосуществования в любом акте сознания. Однако противоречие снимается не полностью, так как остается неясным, что удерживает Я и не-Я от соприкосновения и взаимоуничтожения, т. е. коллапса сознания. Решая этот вопрос, Фихте приходит к выводу, что Я и не-Я удерживаются в состоянии подвижного равновесия бессознательной деятельностью воображения.

Допустив подобную деятельность, Фихте вынужден различить несколько видов Я. В обыденном языке этим словом именуется «эмпирическое» Я, не знающее о том, что Я полагает не-Я, т. е. мир явлений. Более глубокий уровень Фихте именует «интеллигентным Я». Оно расколото на сознательную и бессознательную деятельности, и именно оно полагает эмпирическое Я и эмпирическое не-Я. Поскольку в идеале полагания не-Я вообще не должно происходить, Фихте говорит и об «абсолютном Я», которое выступает целью всех практических устремлений эмпирического Я. Эти устремления выражаются в желании человека подчинить себе не-Я, т. е. мир явлений, или природу, и создать собственный моральный миропорядок. Однако эта цель недостижима. Абсолютное Я остается идеалом, в целом эквивалентным понятию Бога. Рефлективность человеческого Я означает, что его деятельность наталкивается на некое трансцендентное препятствие, «вещь саму по себе» как «перводвигатель» Я. Заявив об этом в «Основе общего наукоучения», в более поздних работах Фихте попытался элиминировать это понятие из своей системы. Вначале он говорил о случайности рефлексии Я на самого себя, позже совмещал «вещь саму по себе» из «Основы» и понятие Бога и трактовал интеллигентное Я как несовершенный образ Абсолюта.

126

Фихте уделял много внимания вопросам о назначении человека (каждый, считал он, должен внести уникальный вклад в дело нравственного преображения мира), а также о нравственном и общественном прогрессе. Он выделял пять этапов человеческой истории: 1) «невинность», когда разум выступает в виде инстинкта; 2) «начинающаяся греховность»; 3) «завершенная греховность», когда люди отказываются от разума вообще; 4) «начинающееся оправдание» и 5) «завершенное оправдание и освящение», «когда человечество уверенной и твердой рукой создает из себя точный отпечаток разума».

Оставаясь в целом в рамках кантовской схематики, Фихте вместе с тем был автором ряда важных новаций. Он обозначил принципиальное для немецкой классической философии отождествление субъективности с деятельным началом и впервые продемонстрировал широкие спекулятивные возможности диалектического метода, движения к новому знанию через противоречие: тезис — антитезис — синтез. Большой интерес вызвала его идея о том, что законченная философская система должна замыкаться в круг. Размышляя о грядущем царстве разума, Фихте создал социалистическую утопию «замкнутого торгового государства». Государство, по Фихте, должно иметь большие контрольные функции, планировать производство и распределение. Помешать плановой экономике может только международная торговля, развивающаяся по своим законам. Поэтому Фихте и предлагает создать замкнутое торговое государство, которому будет принадлежать монопольное

право на коммерческие отношения с другими странами. В поздний период Фихте все больше стал говорить о религиозной функции государства.

При всем разнообразии философских интересов Фихте практически полностью игнорировал натурфилософские темы. И именно в этом усмотрел главный недостаток «наукоучения» Фихте его талантливый последователь Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг.

В отличие от Канта и Фихте, Шеллинг был сыном обеспеченных родителей. Он родился в Леонберге в 1775 г., получил образование в Тюбингене, где завязал дружеские отношения с Гегелем и Гёльдерлином. В 1793 г. он встретился с Фихте, по-

пал под влияние его идей и опубликовал несколько работ, выдержанных в фихтеанском духе. Правда, уже в них заметен ряд тенденций, из которых впоследствии выросла оригинальная философия Шеллинга. Он обнаружил интерес к Спинозе, и позже Шеллинг говорил, что видит свою заслугу в соединении «реалистического» учения о природе Спинозы с динамичным идеализмом Фихте. Процесс создания Шеллингом собственной системы продолжился в 1797 г., когда вышли в свет «Идеи к философии природы», а затем и другие натурфилософские работы. Одновременно Шеллинг работал над уточненным вариантом фихтевского наукоучения — «трансцендентальной философией».

Став в 1798 г. по рекомендации Фихте, Шиллера и Гёте профессором Иенского университета, Шеллинг читает курсы по трансцендентальной философии, а в 1800 г. публикует знаменитую «Систему трансцендентального идеализма». В этот период он входит в кружок йенских романтиков. Позже философ перебирается в Мюнхен, где получает место в Баварской академии наук, а в 1808 г. становится генеральным секретарем Академии художеств, занимая эту должность до 1823 г. В последние годы пребывания в Йене Шеллинг вместе с Гегелем издавал «Критический философский журнал», пришедший на смену шеллинговскому «Журналу умозрительной физики».

В 1801 г. в этом «Журнале» появилась работа Шеллинга «Изложение моей философской системы», обозначившая поворот в его философском творчестве. Здесь Шеллинг представил свою систему абсолютного тождества (подвергнутую в 1807 г. резкой критике Гегелем) и учение об Абсолюте, очищенное от лишних элементов, мешавших его полному развертыванию в прежних работах. Он доказывает, что различие субъекта и объекта, идеального и реального существует только «в явлении», в единичном, тогда как «в себе» они тождественны. Шеллинг говорил, что «Изложение» открывает ряд публикаций по «идеальной философии». Но он пытался переработать в свете новой концепции и свои натурфилософские идеи, и философию искусства. Учение об Абсолюте получает развитие в диалоге «Бруно» (1802), двух частях «Дальнейшего изложения моей философской системы» (1802), «Философии и религии» (1804) и «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы». Этот трактат, вышедший в 1809 г. в качестве первого тома его «Философских сочинений», стал последней значительной

работой, опубликованной самим Шеллингом, хотя вплоть до самой смерти в 1854 г. философ продолжал писательскую и лекционную деятельность. Особый резонанс имели его берлинские лекции 40-х тт. На этих лекциях присутствовало немало людей, которым суждено было оказать большое влияние на последующую мысль, — Ф. Энгельс, С. Кьеркегор, М. А. Бакунин и др. После смерти Шеллинга сын философа опубликовал Собрание сочинений своего отца в 14 т.

Студенческие работы Шеллинга посвящены толкованию мифов, прежде всего библейских. В конце жизни он заявил, что в этом и состоит подлинная «позитивная философия». Но большую часть своей философской деятельности он посвятил попыткам рациональной реконструкции сущего. Воодушевившись поначалу идеями Фихте, вскоре он осознал необходимость их радикальной трансформации. Фихте говорил о том, что человеческое Я (в его сверхиндивидуальном аспекте) полагает не-Я, или природу, но не уточнял механизмы этого полага-ния. Судя по фихтевским иллюстрациям, создавалось впечатление, что природа для него — большой кусок железа или лавы и что ее значение ограничивается поставкой материала для деятельности субъекта. Шеллинг не мог примириться с такой трактовкой и решил дополнить наукоучение, или, как он стал называть его, «трансцендентальную философию», натурфилософской частью. Позже он выделил «натурфилософию» в особую дисциплину, с которой он предлагал начинать построение научной метафизики.

Идея Шеллинга состояла в том, что если идти от Я, как это делал Фихте, то, рассуждая о природе, придется словно пятиться назад. Более логично начать с природы, дедуцировать ее свойства и лишь затем перейти к анализу человеческого сознания. Но чтобы эффективно реконструировать природные механизмы, надо положить в основание правильное понятие природы. Ее нельзя трактовать как простую сумму материальных объектов. Природа есть «тождество продукта и продуктивности» [1], объекта и субъекта. Важно только помнить, подчеркивал Шеллинг, что речь идет об абсолютном субъекте. Этот субъект стремится к тому, чтобы стать объектом для самого себя, увидеть себя в своей абсолютности. Но сразу это невозможно. Чтобы осознать себя, он должен обратить свою деятельность, допус-

1 Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. М., 1987—1989. Т. 1. С. 193.

тить самоограничение. Результатом оказывается то, что он постигает себя не в качестве бесконечного субъекта, а как нечто конечное, как объект, первоматерию. Иными словами, подвергая себя самоограничению, абсолютный субъект превращается в нечто иное. Но он не может остановиться на этом и противопоставляет себя материи уже в качестве субъекта. Однако первый образ субъекта как такового — свет оказывается неадекватным и отбрасывается, перемещаясь в мир объективности. Так происходит дедукция природных сил. Соединение материи и света порождает динамический процесс, моментами которого оказывается магнетизм, электричество и химизм. Первоматерия становится веществом. Субъект же обнаруживает себя как жизнь. Но и этот образ впоследствии объективируется.

Исчерпав природные формы, абсолютный субъект постигает себя в квазипсихологических категориях как познание и свободную волю. Свобода оказывается самым адекватным рефлективным образом Абсолюта. Однако, пока ей противостоит мир необходимости, подлинной абсолютности не достигается. Абсолют как таковой должен быть понят как тождество свободы и необходимости, сознательного и бессознательного. Но такое самопостижение Абсолюта возможно лишь как итог нерефлективного интеллектуального созерцания.

Отказавшись от Я как исходного пункта философии, Шеллинг утратил возможность апеллировать к самодостоверности исходных посылок. Его рассуждения приобрели квазигипотетический характер и потребовали от него поисков внешних подтверждений. Таким подтверждением является, по мнению Шеллинга, искусство. Художественное творчество гениев воплощает в себе единство сознательного и бессознательного, и созданные ими шедевры представляют собой объективное подкрепление тезиса о возможности интеллектуального созерцания тождества сознательного и бессознательного в Абсолюте.

Тема Абсолюта со временем все больше занимала Шеллинга. В ее трактовке он ориентировался скорее на мистическую традицию, чем на стереотипы школьной философии. Говоря об Абсолюте, или Боге, как тождестве, он в то же время показывал его внутреннюю дифференцированность. В Боге, доказывал Шеллинг, надо различать основу его существования и самого существующего Бога. Темная основа Бога находится в нем самом, но не совпадает с самим Богом. Эта раздвоенность проходит через все бытие. Сам мир и человек возникают как побочный продукт божественного самосозидания, словно искра, проскакивающая между двумя полюсами Абсолюта.

Это обстоятельство объясняет уникальное место человека в мире. Человек является образом Бога, но, в отличие от Бога, лишен гармонии светлого и темного начала и обречен на то, чтобы постоянно выбирать между добром и злом. Правильный выбор, с точки зрения Шеллинга, состоит в том, чтобы человек не мнил себя самостоятельной единицей сущего. Претензии на самодостаточность смещают человека на периферию бытия, тогда как на деле он должен стремиться к слиянию с подлинным центром мироздания — Богом.

В ранних натурфилософских и теологических теориях Шеллинга заметен некий эволюционистский момент. Учение о стремящемся к адекватному самопостижению абсолютном субъекте можно истолковать как теорию саморазвивающегося Бога. Сам Шеллинг счел ее крайне экстравагантной и позже отказался от нее. Он стал говорить, что все эти рассуждения есть не более чем логическая реконструкция, не имеющая отношения к реальному бытию. Последнее должно постигаться не в отрицательной, а в положительной, «позитивной» философии. Она имеет эмпирический характер, но нацелена не на объекты обыденного опыта, а опять-таки на божественное Бытие, познаваемое при посредстве мифов и Откровения.

Теологические устремления Шеллинга были подхвачены его знаменитым последователем — Гегелем. Но если Шеллинг тяготел к теософии (хотя на словах отмежевывался от нее), то Гегель хотел ухватить природу Абсолюта чистым мышлением, дисциплинированным так называемым спекулятивным методом. Отличие гегелевской позиции от установок Шеллинга сводится к тому, что последний в той или иной степени сохранял верность критической философии Канта, запрещавшей говорить о безграничных возможностях человеческого разума в познании, тем более в познании Абсолюта. Гегель же сделал Абсолют прозрачным для разума.

4. Абсолютный идеализм Гегеля

Георг Вильгельм Фридрих Гегель был сыном финансового чиновника. Он родился в 1770 г., получил образование в штутгартской гимназии и Тюбингенском теологическом институте, где учился вместе с Шеллингом, который оказал на него большое влияние, хоть и был младше на пять лет. В студенчестве Гегель восхищался Великой французской революцией 1789 г. (впоследствии он изменил свое мнение о ней).

В 1793 г. Гегель завершил образование в институте, после чего работал домашним учителем в Берне и Франкфурте. В этот период он создал так называемые теологические работы, опубликованные лишь в XX в., — «Народную религию и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии». С 1801 г. преподавал в Йенском университете; сотрудничал с Шеллингом в издании «Критического философского журнала» и написал работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». После захвата Йены наполеоновскими войсками философ, чудом спасший рукопись своей «Феноменологии духа» (1807), работал редактором «Бамбергской газеты», а затем директором гимназии в Нюрнберге. В этот период Гегель публикует «Науку логики» (1812—1816). В 1816 г. возвращается к университетской деятельности. В 1817 г. он издает учебник «Очерк энциклопедии философских наук», а затем обосновывается в Берлине.

В Берлине Гегель становится «официальным философом», хотя и не во всем разделяет политику прусских властей, публикует «Философию права» (1820), ведет активную лекционную деятельность, пишет рецензии, готовит новые издания своих работ. У него появляется множество учеников. После смерти Гегеля от холеры в 1831 г. они издают его лекции по истории философии, философии истории, философии религии и философии искусства.

Созданная еще в Йене «Феноменология духа» обращает на себя внимание не только завершением фазы шеллинговского влияния на Гегеля, но и мощной разработкой темы историчности человеческого духа, идущего к свободе и абсолютному знанию через противоречия и самопреодоление. Продолжением этой работы стала «Наука логики» («большая Логика»), Позже Гегель отказался от субъективистского феноменологического введения в свою систему, посредством которого, постепенно снимая различия субъекта и объекта в сознании, он доказывал тождество бытия и мышления (предполагающееся в «Науке логики»). В трех частях «Очерка энциклопедии философских наук» он подробно излагает свою систему: начиная с науки логики (соответствующий трактат называют «Малой логикой»), он продолжает философией природы и завершает систему философией духа.

«Логика» Гегеля имеет мало общего с традиционной логикой. Ее предметом являются формы абсолютного мышления, или сам Абсолют, рассматриваемый как таковой, до творения мира и конечных духов, т. е. как «абсолютная идея». Как и Шеллинг, Гегель начинает с самых абстрактных образов Абсолюта и постепенно продвигается к конкретному понятию о нем. Продвижение от одних определений мысли к другим происходит путем самоотрицания и снятия противоположностей в синтезе, всегда более содержательном, чем простая сумма тезиса и антитезиса. Гегель говорит, что этот метод не навязан извне, а диктуется самой природой мышления. Впрочем, он не отрицает, что мышление часто понимают неправильно, как «рассудок». На деле рассудок, не признающий противоречий и раскалывающий мир на изолированные конечные части, есть лишь один из моментов подлинного, т. е. «спекулятивного», мышления. Он должен быть дополнен «диалектическим», или «отрицательно-разумным», и «спекулятивным», или «положительно-разумным», моментами [1]. Диалектическое искусство — это умение найти противоречие в любом конечном определении мысли, а спекулятивное, по Гегелю, заключается в способности синтеза противоположностей.

1 См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974-1977. Т. 1. С. 201.

Первые же шаги Гегеля в «Науке логики» наглядно демонстрируют суть его спекулятивного метода. Он начинает с понятия «чистого бытия», пустой мысли. Эта бессодержательная мысль приравнивается к «ничто». Бытие переходит в ничто. Подвижное единство бытия и ничто Гегель называет «становлением». Итогом становления оказывается «наличное бытие», которое, в отличие от чистого бытия, уже имеет некую качественную определенность. Определенность, т. е. конечность наличного бытия, мыслима только при мыслимости того, что находится за его границами. Происходит снятие границ при сохранении тождества сущего: качество переходит в количество, а затем объединяется с ним в категории меры, позволяющей Гегелю сформулировать закон перехода количества в качество.

133

Сходные приемы используются Гегелем и в других разделах «Науки логики»: учении о сущности и учении о понятии. Учение о сущности как сфере «рефлективных определений» Гегель называет самым сложным разделом логики. Он начинается «видимостью», т. е. «мерой», отрефлексированной как несущественное или безосновное бытие. Рефлексия бытия в себя дает «тождество», в котором, однако, заложено начало «различия». Углубление различия дает «противоречие», разрешающееся в «основание», обосновывающее «существование», которое развертывается в «явление», позже сливающееся с «сущностью» в тотальности «действительности».

В движении от одних определений мысли к другим Гегель часто руководствуется этимологическими интуициями, будучи уверен, что немецкий язык наделен истинным спекулятивным духом. Особенно много таких моментов в учении о сущности. К примеру, переход от понятия противоречия к понятию основания Гегель доказывает ссылкой на то, что противоположности «уничтожаются» (gehen zu Grunde), а Grund и есть основание. Этимология слова «существование» (Existenz) указывает, по Гегелю, на «происхождение из чего-то, и существование есть бытие, происшедшее из основания». Если поэзия есть чувство языка, то эти и подобные примеры позволяют говорить о философии Гегеля как о своеобразной поэзии понятий.

Учение о «понятии» как свободно развивающейся «действительности» открывается учением о субъективных понятиях, суждениях и умозаключениях (лишь эта часть «Науки логики» напоминает о традиционном предмете этой науки). Гегель считает, что всякое истинное понятие содержит три основных момента: единичность, особенность и всеобщность. Он отвергает отождествление понятия с общим представлением. Понятие есть такое общее представление, которое вбирает в себя особенность и единичность. Триединая природа понятия раскрывается в суждениях (к примеру, суждение «это роза» выражает тождество единичности и всеобщности) и, полнее всего, в умозаключениях. Следующей ступенью на пути к абсолютной идее Гегель называет «объект» как понятие, «определенное к непосредственности». Объект раскрывается через «механизм», «химизм» и «телеологию». Синтез «понятия и объективности» дает идею, а единство моментов идеи, «жизни» и «познания» — «абсолютную идею», дедуцирование которой завершает логику.

Все эти категории «Логики» не имеют прямого отношения к каким-либо природным или духовным феноменам. Они эксплицируют структурные моменты абсолютной идеи. И в природе все эти феномены встречаются лишь потому, что она является «инобытием» идеи.

134

Основные формы собственно природного существования обсуждаются Гегелем во второй части системы. Таковыми он считал пространство, время, механические и химические взаимодействия стихий, а также жизнь. В жизни природа переходит «в свою истину, в субъективность понятия» [1], т. е. в дух. Гегель отрицал развитие в природе. Зато сфера духа буквально пронизана историзмом.

1 Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 576.

Философия духа Гегеля состоит из трех частей: философии субъективного, объективного и абсолютного духа. Философия субъективного духа распадается на антропологию, предметом анализа которой является человеческая душа в ее «природном», еще неокрепшем существовании, феноменологию, анализирующую историю сознания в его продвижении через самосознание к разуму (в широком смысле), а также психологию, рассматривающую иерархию душевных способностей от чувственности до практического разума. Философия объективного духа изучает формы социального бытия человека. Исходное понятие этой части философии духа — тождественная с практическим разумом свобода, объективирующаяся в собственности. Собственность предполагает систему права. Субъективное осознание права, рассматривающееся в противопоставлении ему, Гегель

называет моралью. Синтез морали и права — нравственность. Элементарной ячейкой нравственности оказывается семья. Целью существования семьи является рождение ребенка, который со временем создает собственную семью. Множественность семей образует «гражданское общество» как сферу «частных интересов». Для их упорядочения возникают различные корпорации и полиция.

Гражданское общество не является для Гегеля высшей формой социальной жизни. Таковой он считает государство. Государство выражает единство устремлений народа. Его устройство должно отражать эту особенность. Наилучший вариант — монархия. Гегель считал прусскую монархию близким к идеалу государством. Он полагал, что всякое государство имеет собственные интересы, которые выше интересов отдельных граждан. В случае внутренней необходимости оно может вступать в войну с другими государствами, которую Гегель считал естественным явлением в истории.

Историю он понимал как самораскрытие «мирового духа», как прогрессивное движение человечества к осознанию и реализации свободы. На этом пути человечество прошло несколько важных стадий. В восточных деспотиях был свободен только один (монарх), в греко-римском мире — некоторые (граждане), в германском же мире, приходящем с воцарением христианства, свободны все.

История развивается помимо воли людей. Они могут преследовать собственные интересы, но «хитрость мирового разума» направляет вектор движения в нужную сторону. В каждый период истории мировой дух выбирает для реализации своих целей какой-то определенный народ, а в этом народе — выдающихся людей, как бы воплощающих смысл эпохи. Среди таких людей Гегель упоминал Александра Македонского и Наполеона,

Мировой дух как предмет субъективной рефлексии, т. е. единство субъективного и объективного духа, становится абсолютным духом. Существуют три формы постижения абсолютного духа: искусство, религия и философия. Искусство выражает Абсолют в чувственных образах, религия — в «представлениях», философия — в спекулятивных понятиях.

Искусство, согласно Гегелю, бывает «символическим», когда образ и предмет лишь внешне относятся друг к другу, «классическим», когда они гармонично сочетаются, и «романтическим», когда у художника возникает понимание невыразимости идеи в образах. Высшей формой искусства, по мнению Гегеля, является классическое искусство, нашедшее совершенное выражение в античной культуре (кстати, Гегель очень ценил и античную философию, особенно греческую).

Самой адекватной формой религии Гегель считал христианство, «абсолютную религию». Гегель внес значительный вклад в христианскую теологию, пытаясь дать новое обоснование важнейших догматов христианства и оспаривая кантовскую критику доказательств бытия Бога.

Что же касается философии, то итоговой системой философии он называет собственный абсолютный идеализм. Гегель уверен, что вся история философии представляет собой последовательное раскрытие содержания Абсолюта. Смена философских систем в идеале соответствует «последовательности выве-

дения логических определений идеи». По его мнению, нет ложных философских систем, есть лишь более или менее адекватные теории Абсолюта. Философия имеет также важное социальное значение. Гегель говорит, что она «есть ее эпоха, схваченная в мысли». Впрочем, философия никогда не успевает за историей, «сова Минервы вылетает в сумерках».

В любом случае, однако, философия является высшей формой знания об Абсолюте. Более того, в известном смысле она оказывается органом самосознания Абсолюта, и лишь в этом самосознании Абсолют становится абсолютным духом, Богом. Бог нуждается в мыслящем человеке не меньше, чем человек нуждается в Боге. Заключая свою систему философией, Гегель замыкает ее в круг. Он начал ее с чистого бытия, абстрагируясь от себя как философа, а закончил выведением философа, мыслящего чистое бытие, а затем и Бога.

Именно на проблемах богопознания сосредоточили основное внимание так называемые ортодоксальные гегельянцы. Но среди последователей Гегеля были и мыслители (младогегельянцы), считавшие возможным придать его идеям иное, атеистическое звучание.

5. Антропология Фейербаха

Одной из самых заметных попыток перевернуть Гегеля «с головы на ноги» стала философия Людвига Фейербаха (1804— 1872). После обучения в Гейдельбергском и Берлинском университетах, с 1828 по 1830 г., Фейербах преподавал в Эрлангене, откуда был уволен после публикации вольнодумных «Мыслей о смерти и бессмертии». Оставив университет, Фейербах вел уединенную жизнь «свободного философа». Именно в этот период он создает свои главные труды: «Сущность христианства» (1841), «Основные положения философии будущего» (1843), «Лекции о сущности религии» (1851).

Подобно Гегелю, Фейербах уделял много внимания теологическим вопросам. Однако он не считал, что Бог обладает реальным существованием. Дух вообще вторичен, первична же Природа. Божественный дух есть лишь проекция родовой человеческой сущности, образуемой разумом, волей и «сердцем», т. е. эмоциями. Отчуждение человеком своей собственной сущности происходит в несколько этапов. Осознав зависимость своей жизни от неизвестных природных сил, древние люди чувство-

вали необходимость как-то совладать с ними. Антропоморфизировав их, они пытались наладить диалог с природой. Поначалу божественные сущности, стоящие за природными явлениями, мыслились людьми в грубой телесной форме. Постепенно, однако, они очищали представления о богах от случайных элементов, и в божественном все больше проступала бесконечная единая родовая сущность человека. Этот процесс достиг апогея в христианстве и обслуживающей его философии Гегеля.

Совершенствование представления о Боге, считал Фейербах, не проходит бесследно для человека. Чем более совершенным мыслится Бог, тем менее совершенным кажется себе человек. Религия в своем развитии словно вычерпывает человеческую природу из человека, превращая его почти в ничто, сосуд греха и тления. Однако этот процесс не может длится вечно. Наступает время, когда люди начинают понимать, что Бог есть их собственная сущность, исторгнутая из них и помещенная ими же на небеса. И осознание этого обстоятельства создает предпосылки для преодоления отчуждения человека от самого себя. Отчужденная человеческая сущность должна быть совлечена с небес и возвращена самому человеку. Это не означает отказа от религии. Она остается, но становится религией человека. Человек должен стать Богом другому человеку. Божественность человека может проявиться лишь в «диалектике Я и Ты», выявляющей его родовую природу. Главным «родовым» отношением между людьми Фейербах считал любовь между мужчиной и женщиной. Он придавал любви фундаментальное значение. Именно любовь, по мнению Фейербаха, лучше всего опровергает солипсизм, т. е. может свидетельствовать о существовании бытия за пределами Я. Любовь как главное чувство должна стать смыслом жизни. Мышление вторично и должно учиться у чувств. Спекулятивное же мышление, по Фейербаху, вообще бесполезно. «Моя философия, — говорил он, — в том, чтобы не иметь никакой философии». Иными словами, «истинная философия заключается не в том, чтобы создавать книги, а в том, чтобы создавать людей» [1]. Антропология Фейербаха стала переходным пунктом от спекулятивной метафизики первой трети XIX в. к марксизму и философии жизни, доминировавшей наряду с позитивизмом в культурном пространстве Европы второй половины XIX столетия.

1 Фейербах Л. Соч.: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 190.

История философии не может быть истолкована как линейный процесс. Скорее, она имеет циклический характер. Исчерпание внутренних возможностей той или иной традиции приводит к тому, что новые поколения мыслителей считают своим долгом разбить старые скрижали и отыскать альтернативные пути философского творчества. Эти пути тоже рано или поздно заведут в тупик, но поначалу новые идейные направления привлекают жизненностью своих установок.

Подобный слом философских парадигм и зарождение новых традиций произошли в немецкой философии середины XIX в. Главным объектом критики оказалась гегелевская система. Сама природа гегелевской философии, казалось, исключала возможность ее постепенного реформирования. Ведь одной из особенностей системы, созданной Гегелем, является ее всеохватный характер. Он не оставил без внимания ни одной важной философской проблемы и доказывал, что все части его учения необходимо связаны друг с другом.

Такую систему проще было не реформировать, а ниспровергать. Но для того, чтобы критиковать Гегеля, надо было найти в его теориях какие-то спорные положения или слабые звенья. В предыдущей главе мы видели, что одним из таких звеньев могло показаться учение о соотношении человеческого и божественного духа. Гегель считал, что ядром бытия является божественная идея, а роль человека сводится к опосредствованию ее самосознания, абсолютного духа. Но можно предположить, что на деле именно человек обладает подлинной реальностью, а абсолютный дух и вообще идея божественного есть не более чем продукт его мышления. Так и поступил Фейербах. Но это была не единственная возможная реакция на гегелевский идеализм. Ведь, перевернув Гегеля «с головы на ноги», Фейербах сохранил универсализм его установок. Человек, о котором говорил Фейербах, это скорее не индивид, а всеобщий или «абсолютный» человек, человечество или по меньшей мере единство Я и Ты. Маркс позже еще более усилил этот аспект, рассуждая о том, что сущность человека есть совокупность общественных отношений.

Между тем, тезис об онтологическом доминировании всеобщего над единичным, который просматривается в системе Гегеля и его младогегельянских критиков (несмотря на все их заверения, что всеобщее не уничтожает единичное), не является очевидно истинным. Неудивительно, что среди оппонентов гегелевской философии оказались мыслители, подчеркивавшие именно это обстоятельство. В этой связи можно вспомнить, к примеру, сына И. Г, Фихте, Иммануила Германа Фихте (1796— 1879), или Макса Штирнера (1806—1856), автора работы «Единственный и его собственность», в которой провозглашается принцип «для Меня нет ничего выше Меня». Но самым известным представителем антигегельянской метафизики индивидуального стал датчанин Сёрен Кьеркегор (1813—1855).

Кьеркегор — автор множества объемистых сочинений, большая часть которых была опубликована под псевдонимами. Балансируя на грани научной и художественной прозы, он хотел найти реальную альтернативу гегелевскому учению о человеке. Растворение во всеобщем, считал Кьеркегор, смертельно для личности. В таком случае ее даже нельзя назвать существующей. Подлинное существование обретается в поступках индивида, в акте его свободного выбора. Свобода страшит, но этот страх необходим для самой ее реализации: он есть «возможность свободы» [1].

1 Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 242.

Человек, считал Кьеркегор, может проявить свою свободу по-разному, и основные возможности ее осуществления соответствуют стадиям жизненного пути: эстетической, этической и религиозной. «Эстетический» человек разбрасывается на чувственные удовольствия, доходит до отчаяния и преодолевает его решением жить по закону долга. Но если он честен перед собой, то рано или поздно должен осознать, что долг неисполним без божественного содействия, не укладывающегося в какую-либо рациональную схему. Понимание этого обстоятельства способствует переходу к религиозной стадии. Только на этом этапе, объединяя жизненность эстетической и идейность моральной стадии, человек достигает подлинной индивидуальности духа. Но это объединение происходит не в мысли, как было бы у Гегеля, а в вере. Уникальность Я нельзя сформировать разумом, она возникает только в ситуации объективной недостоверности. Истинная экзистенция — это всегда риск, авантюра,

которая со стороны может выглядеть как абсурд, как это было с Авраамом, чуть не убившим своего сына по приказу Бога. Авраам — «рыцарь веры», но Кьеркегор совсем не хочет сказать, что все должны подражать ему и, к примеру, слушать какие-то голоса с небес. Он просто пытается передать состояние, которое возникает у человека в моменты его подлинного существования.

В XX в. в рассуждениях Кьеркегора многие усмотрели предвосхищение идей экзистенциальной философии. Однако, в отличие от центральных фигур экзистенциального движения, Хайдеггера, Сартра и Камю, Кьеркегор не считал возможным актуализацию сущности человека вне отношения последнего к Богу.

В этом можно усмотреть влияние гегелевских идей, так до конца и не преодоленных Кьеркегором. Вообще многие противники Гегеля через черный ход протаскивали в свою философию его идеи. Отчасти это справедливо даже по отношению к самому грозному оппоненту этого мыслителя — А. Шопенгауэру. Но, в отличие от беспорядочных выпадов против Гегеля со стороны вышеназванных философов, Шопенгауэр противопоставил его системе другую систему, не уступающую ей по стройности и превосходящую ее по ясности принципов. При этом по духу философия Шопенгауэра была

полностью противоположна гегелевской. Гегель был большим оптимистом в вопросах познания, бытия и истории, а Шопенгауэр считал себя пессимистом и не верил в прогресс человечества. Кроме того, именно у Шопенгауэра находит свое наиболее полное выражение иррационалистическая тенденция, в той или иной степени проявлявшаяся у всех противников Гегеля: критикуя сверхрационалиста, или панлогиста, нельзя не тяготеть к стану иррационализма.

1. Метафизика Шопенгауэра

Артур Шопенгауэр родился в Данциге (ныне Гданьск) в 1788 г. Уже на 17-м году жизни, вспоминал он, «безо всякой школьной учености я был так же охвачен чувством мировой скорби, как Будда в своей юности, когда он узрел недуги, старость, страдание, смерть». Размышляя о бедствиях мира, Шопенгауэр пришел к выводу, что «этот мир не мог быть делом некоего всеблагого существа, а несомненно — дело какого-то

дьявола, который воззвал к бытию твари для того, чтобы насладиться созерцанием муки» [1]. Этот крайне пессимистичный взгляд вскоре был модифицирован Шопенгауэром в том плане, что он стал утверждать: хотя разнообразные бедствия неразрывно связаны с самим существованием мира, сам этот мир есть лишь необходимое средство для достижения «высшего блага». Перестановка акцентов изменила и трактовку Шопенгауэром глубинной сущности мира. Из дьявольского начала она превратилась скорее в начало неразумное, но бессознательно ищущее самопознания. Чувственный же мир утратил самостоятельную реальность, представая кошмарным сном, раскрывающим неразумие мировой сущности и подталкивающим к «лучшему сознанию».

1 Шопенгауэр А. Соч.: В 6 т. М., 1999-2001. Т. 6. С. 222.

Со временем эти мысли обретали у Шопенгауэра все более четкие терминологические очертания. Но это не значит, что от своих юношеских озарений Шопенгауэр прямиком зашагал к созданию философской системы. Его путь в философию был непростым, и он далеко не сразу понял, в чем состоит его истинное призвание.

Несмотря на интерес к наукам, под влиянием отца будущий философ решил заняться бизнесом. Но вскоре, после смерти отца в 1805 г., он оставил этот путь и продолжил обучение в Гёттингенском и Берлинском университетах. После защиты докторской диссертации и публикации ее текста под названием «О четверояком корне закона достаточного основания» в 1813 г. он взялся за написание трактата «Мир как воля и представление». Завершив работу в 1818 г. и отдав рукопись издателю, он отправился в путешествие по Европе, а затем в 1820 г. причислился в качестве приват-доцента к Берлинскому университету.

Шопенгауэр настоял, чтобы его лекционный курс был назначен на те же часы, что и занятия Гегеля. Гегель вызывал полное неприятие Шопенгауэра, так же как и Фихте с Шеллингом. Он считал их «софистами», извратившими великие идеи Канта и дурачившими публику. Но конкурировать с Гегелем было очень трудно. Студенты не заинтересовались учением Шопенгауэра, и в последующие годы он отменял курсы из-за малого числа потенциальных слушателей.

После 1831 г. Шопенгауэр окончательно порвал с университетом и через некоторое время обосновался во Франкфурте-на-Майне, где и провел последние десятилетия своей жизни. Он отгородил себя от посторонних занятий, сосредоточившись на разъяснении основных положений своего главного труда «Мир как воля и представление». Поначалу это удавалось не очень хорошо, но после выхода в 1851 г. сборника статей на разные темы «Парерга и Паралипомена» ситуация стала меняться [1]. У Шопенгауэра появились ученики и последователи, и он обрел славу первого мыслителя Германии, «нового кайзера немецкой философии». Шопенгауэр умер в 1860 г. от паралича легких. В своем последнем тексте — письме, созданном им за три недели до смерти, он призвал к изучению «Критики чистого разума» Канта и подчеркнул неразрешимость предельных метафизических вопросов.

1 В предшествующие годы Шопенгауэр опубликовал две работы «О воле в природе» (1836) и «Две основные проблемы этики» (1840) и переиздал в 1844 г. свое главное произведение «Мир как воля и представление», дополнив его вторым томом с комментариями к первому.

Шопенгауэр гордился стройностью своего философского учения, изложенного в «Мире как воле и представлении». Но он подчеркивал, что

никогда специально не стремился к системосозиданию; излагал свои философские взгляды в жанре афоризмов «житейской мудрости». Вслушиваясь в мир, он улавливал его истины и «охлаждал» их в понятийной форме. Связность этих истин обнаруживалась, по словам Шопенгауэра, сама собой. Вместе с тем он не был визионером и прочно усвоил критические уроки кантовской философии. Помимо Канта, Шопенгауэр испытал влияние Платона и древнеиндийской мысли.

Философия, говорил Шопенгауэр, начинается с осознания загадочности бытия, и она нацелена на решение мировой загадки, пытаясь ответить на вопрос о сущности мира. Мыслитель считал, что еще никому не удавалось так близко подойти к его решению, как сделал это он.

Мир, по Шопенгауэру, существует двояко: в качестве представления и в качестве вещи в себе. Мир как представление — это мир, как он является человеческому субъекту, накладывающему на сущность мира как вещи в себе априорные формы чувственности и рассудка, а именно пространство, время и рас-

судочный закон причинности. В трактовке мира как представления Шопенгауэр в целом следует Канту, принимая основные выводы его учения о чувственности и рассудке, хотя и значительно сокращая кантовскую таблицу категорий. Лишь одна из двенадцати кантовских категорий, категория причины, реально востребована для восприятия явлений. Благодаря действию соответствующего закона человек соотносит субъективные ощущения с порождающими их предметами в пространстве и времени [1]. Априорность пространства и времени доказывается совершенной невозможностью устранить их «из мысли», хотя «очень легко устранить из нее все, что в них представляется» [2].

1 Участие рассудка в восприятии позволяет Шопенгауэру говорить об «интеллектуальности» чувственного созерцания.
2 Шопенгауэр А. Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 28.

Пространство и время иллюстрируют одну из разновидностей принципа достаточного основания, а именно закон основания существования, т. е. существования их частей относительно друг друга (например, основанием существования настоящего момента времени является окончание существования предшествующего момента). Изменения в пространстве и времени происходят по закону основания становления, т. е. причинности, а если это внутренние изменения, то по закону мотивации, или основания действия. Познание соотношения различных представлений происходит по закону основания познания, причем предельным основанием истинности абстрактных представлений оказывается их укорененность в созерцаниях.

Но хотя созерцания, являются, таким образом, «первым источником всякой очевидности» и даже «абсолютной истины», мир, данный в этих созерцаниях, далек от абсолютности. Господствующий в нем закон основания, отмечает Шопенгауэр, как раз и подчеркивает его несамодостаточность. Ведь этот закон демонстрирует обусловленность любой части мира, нуждающейся для своего существования в чем-то другом, а значит, не имеющей собственного бытия. И это касается не только частей мира. Мир явлений в целом тоже несамостоятелен: он существует только в представлении субъекта.

Но мир есть не только представление, он есть что-то и сам по себе. Выход к вещи в себе находится в самом человеке. Ведь человек известен себе не только извне, но и изнутри. Извне он предстает как тело, сложно устроенный биологический механизм с множеством органов и функций. В других людях мы видим только эту внешнюю оболочку. Но в самих себе мы замечаем нечто большее. Каждый из нас замечает, к примеру, что движение его рук и других частей тела обычно сопровождается неким внутренним усилием. Подобные состояния именуются волевыми актами. Их нельзя созерцать с помощью внешних чувств, они не находятся в пространстве.

Шопенгауэр был уверен, что осознание всех этих обстоятельств позволяет понять, что телесные движения — это так называемые объективации актов воли. Последние вовсе не являются причинами этих движений, как иногда ошибочно утверждается. Они — те же самые движения, только рассмотренные изнутри, сами по себе.

Впрочем, Шопенгауэр все же не утверждал, что акты воли в точности соответствуют уровню человека как вещи в себе. Ведь эти акты происходят во времени, а время — это форма внутреннего чувства, открывающего нам опять же явления, а не вещи сами по себе. И тем не менее именно внутреннее чувство позволяет нам предположить, считает Шопенгауэр, как устроены вещи сами по себе. Ведь его предметы ближе к ним, чем материальные

объекты, отделенные от вещей самих по себе не только завесой времени, но и пространства.

Одним словом, вещи в себе, если о них вообще можно говорить, должны быть описаны в терминах воли. Непосредственный выход к вещи в себе каждый из нас находит лишь в самом себе. Но вполне оправданно предположение, что и другие вещи, а не только наше тело, имеют свое сущностное бытие, волевую природу. Более того, гармоничное устройство мира позволяет говорить об его единой сущности, которую можно охарактеризовать как мировую волю.

Что же такое мировая воля? Воля вообще есть некое стремление, В человеческой жизни обычно это стремление к какой-то цели. Цель эта актуально не существует, а лишь представляется. Представление — дело интеллекта. Но интеллект, уверен Шопенгауэр, совсем не обязательно сопровождает волю. Он связан с особой телесной организацией, а именно с наличием развитой нервной системы. По сути же интеллект (включающий у человека способность наглядных представлений, т. е. чувственность и рассудок, и способность абстрактных представлений — разум) является одной из разновидностей воли, а именно так называемой волей к познанию.

Иными словами, воля вообще не нуждается в интеллекте. В целом она обходится без него, будучи слепым бесконечным стремлением. Сущность мира, таким образом, лишена рационального начала. Она темна и иррациональна. Неудивительно, что мир, порождаемый ею, являет собой арену бесконечных ужасов и страданий. Можно лишь удивляться наивности некоторых философов, считавших его наилучшим из возможных миров. В действительности он наихудший.

Характеристики, подобные той, что приведена выше, в изобилии встречаются на страницах работ Шопенгауэра. И все же при ближайшем рассмотрении оказывается, что его позиция не столь однозначна. Во-первых, мировая воля в любом случае не есть нечто совершенно неразумное. Ведь разум — одно из ее порождений. Во-вторых, надо отличать мир явлений, в котором идет отчаянная борьба за существование, от прекрасного мира «платоновских идей», являющихся непосредственными объективациями единой воли.

Учение об идеях — один из важнейших блоков метафизики Шопенгауэра. Оно используется им в эстетике, а также в философии природы. Природа есть законосообразное существование пространственно-временных объектов. Но эти объекты далеко не однородны. Напротив, они поражают нас своим многообразием. Размышляя об его истоках, Шопенгауэр пришел к выводу, что главными «умножающими» принципами оказываются пространство и время. В самом деле, одна и та же по качеству вещь может неограниченное число раз воспроизводиться в других частях пространства и времени.

В природе есть, однако, и качественное разнообразие, существенными компонентами которого оказываются различные виды живых организмов, а также разновидности неорганических веществ. Последние, правда, лишены индивидуализирующих характеристик, будучи проявлениями фундаментальных природных сил. Таким образом, многообразие природного существования может быть, по Шопенгауэру, истолковано как результат наложения пространства и времени как априорных форм чувственности конечных субъектов на совокупность изначальных сил природы, образующих своего рода иерархическую структуру; в основе ее оказываются силы притяжения и отталкивания, на которых базируются химические потенции, в

свою очередь служащие фундаментом «жизненной силы». Жизненная сила как таковая — абстракция. Реальностью обладают ее конкретные спецификации, составляющие основу биологических видов, как в животном мире, или даже индивидов, как у людей.

Для обоснования данной схемы Шопенгауэр должен был уточнить онтологический статус вышеупомянутых природных сил. Для этого ему и потребовалось учение об идеях. Каждой фундаментальной силе природы соответствует некий образец, «платоновская идея», существующая вне пространства и времени в представлении некоего субъекта, называемого Шопенгауэром «вечным оком мира».

Очевидно, что «вечное око мира» нетождественно конечным субъектам, представляющим мир в пространстве и времени, хотя эти субъекты, как мы увидим, в каком-то смысле могут вставать на его точку зрения. Но у них есть и нечто общее: созерцаемые ими предметы, будь то идеи или пространственно-временные феномены, не существуют сами по себе, а зависят от субъектов, которые, в свою очередь, не могут рассматриваться как

подлинные субстанции, т. е. как самостоятельные сущности, и за ними может быть признано лишь коррелятивное объектам существование. Все это, по Шопенгауэру, означает, что весь наличный мир есть не более чем иллюзия, Майя, длинное сновидение. Вечное око мира, писал Шопенгауэр, это «единое существо», видит «великий сон», который снится ему так, что «вместе с ним его видят и все участники сновидения».

Но если сон «мирового духа» являет ему умиротворяющую картину мира идей как непосредственных объективаций воли, где царит гармония и порядок, то долгие сновидения конечных субъектов, называемые ими реальной жизнью, воистину кошмарны. Жизнь, считает Шопенгауэр, есть череда страданий, сменяющих друг друга. Страдают, правда, только существа, наделенные интеллектом. Но онтологические причины страданий пронизывают все сущее и коренятся в «принципах индивидуации» — пространстве и времени. Пространство создает условия для неограниченного умножения индивидов, соответствующих той или иной вечной идее. Но идей много, и в такой ситуации неизбежно возникает проблема нехватки материи, решающаяся в сражении всех против всех. Борьба за существование порождает вытеснение примитивных форм более высокими, целую серию природных революций, приводящих сначала к появлению жизни, а потом и высшей объективации мировой воли (которую в силу ее направленности можно называть волей к жизни) — человека.

Сила человека — в его мощном интеллекте. Интеллект вообще находится на службе волевых устремлений, и чем он сильнее, тем успешнее обладающее им существо может бороться за выживание. С другой стороны, уровень развития интеллекта прямо пропорционален степени чувствительности субъекта к бедствиям и страданиям. Получается, что самое жизнеспособное из всех существ — человек в наибольшей степени осознает тягостность своего существования.

Шопенгауэр считает это не парадоксом, а закономерным следствием укорененности мира в иррациональной воле. Такая воля не может не порождать страдание, и ее сущность должна ярче всего проявляться в ее высшем творении — человеке. Конечно, Шопенгауэр понимает, что, будучи разумным существом, способным предвидеть будущее, человек может попытаться облегчить свою жизнь и минимизировать страдания. Одним из средств достижения этой цели является государство, а также материальная и правовая культура. Шопенгауэр не отрицает, что развитие промышленности и другие культурные факторы приводят к смягчению нравов и уменьшению насилия. Но сама природа человека препятствует его всеобщему счастью. Ведь счастье или удовольствие, по Шопенгауэру, — чисто негативные понятия. Удовольствие всегда связано с прекращением страдания. Иными словами, человек может быть счастлив лишь в момент освобождения от каких-то тягот. А если в его жизни вообще не остается тягот, то на их месте воцаряется омертвляющая скука, сильнейшее из всех мучений. Иными словами, любые усилия сделать людей счастливыми обречены на провал, и они лишь затемняют их истинное призвание.

Но в чем же состоит это истинное призвание? В отрицании воли, считает Шопенгауэр. Человек — единственное существо, которое может пойти наперекор естественному ходу событий, перестать быть игрушкой мировой воли и направить эту волю против нее самой.

Возможность человека взбунтоваться против воли не есть какая-то случайность. Хотя проявления воли законосообразны, сама воля безосновна, а значит, свободна и в принципе может отрицать себя. Но, прежде чем отшатнуться от себя, она должна увидеть свою темную сущность. Человек выступает своего

рода зеркалом мировой воли, и именно через человека происходит самоотрицание последней. Как высшая объективация свободной воли, он оказывается в состоянии нарушать естественный закон причинности и являть свободу в мире, где ее существование кажется почти невозможным.

Отказ от воли может принимать различные формы. Первой и наиболее эфемерной из них оказывается эстетическое созерцание. Человек, находящийся в состоянии подобного созерцания, временно освобождает интеллект от служения интересам своей воли, выходит из пространственно-временной сферы индивидуализированного существования и представляет вещи в их сущностной форме, как идеи.

Переход на эстетическую, незаинтересованную, но сопровождающуюся особыми чистыми удовольствиями позицию может произойти в любой момент, так как все вещи причастны идеям и могут быть предметом эстетической оценки. Но более всего пригодны для этого произведения

искусства, продуцируемые именно для облегчения эстетического созерцания. Они создаются гениями, людьми, обладающими избытком интеллектуальных способностей и поэтому не только легко переходящими от созерцания вещей к созерцанию идей, но и могущими воспроизводить результаты этих созерцаний в форме, облегчающей такие созерцания у других людей.

Поскольку произведения искусства выражают те или иные идеи, а мир идей имеет сложную иерархическую структуру, го Шопенгауэр считает оправданными рассуждения о соотносительной ценности различных искусств. Базовым искусством является архитектура. По большому счету ей присуще «только одно стремление: довести до полной наглядности некоторые из гех идей, которые представляют собой низшие ступени объектности воли, а именно тяжесть, сцепление, инерцию, твердость, эти общие свойства камня, эти... генерал-басы природы, а затем, наряду с ними, свет» [1]. Естественным дополнением архитектуры является искусство гидравлики, обыгрывающее текучесть материи. Более высокой ступени объективации воли — растительной жизни соответствует парковое искусство, а также ландшафтная живопись. Еще более высокую ступень раскрывает живописное и скульптурное изображение животных. Но главный предмет искусства — это человек. В изображении че-

ловека художник должен удерживать баланс в репрезентации свойств его видового и индивидуального характера. Лучше всего природу человека передает поэзия. Поэзия — многообразное искусство, но наиболее динамичную и адекватную картину человеческой природы дает, конечно же, трагедия. Совершеннейшим видом трагедии, по Шопенгауэру, следует признать тот, при котором страдания людей предстают не как результат случая или какой-то исключительной злобы отдельных индивидов, а как следствие неотвратимых законов, когда «ни одна сторона не оказывается исключительно неправой».

1 Шопенгауэр А. Соч.: В 6 т. Т. 1. С. 188.

Особое место в ряду искусств, по Шопенгауэру, занимает музыка. Если другие искусства преимущественно отображают какие-то отдельные идеи, то музыка есть «непосредственная объективация и отпечаток всей воли, подобно самому миру, подобно идеям, множественное явление которых составляет мир отдельных вещей» [1].

1 Шопенгауэр А. Соч.: В 6 т. Т. 1. С 224.

Еще более радикальное, чем в случае эстетического созерцания, преодоление мира индивидуации демонстрирует, по Шопенгауэру, моральное сознание. Главным и по существу единственным источником морали он считает сострадание. Сострадание есть такое состояние, при котором человек принимает страдания другого как свои. Метафизически объяснить сострадание можно лишь при предположении глубинного единства всех людей в мировой воле. В самом деле, принимая страдания другого как свои, я словно предполагаю, что на сущностном уровне не отличаюсь от другого, а совпадаю с ним. Осознание этого обстоятельства разрушает эгоизм, характерный для установки на реальность индивидуальных различий.

Шопенгауэр пытается показать, что сострадание является фундаментом двух основных добродетелей — справедливости и человеколюбия. Человеколюбие подталкивает субъекта к деятельному облегчению страданий других людей, а справедливость оказывается эквивалентной требованию не причинять им страданий, т. е. не наносить им вреда. Все остальные добродетели вытекают из этих двух.

На первый взгляд трактовка Шопенгауэром морального поведения и его высокая оценка добродетельной жизни плохо гармонирует с его рассуждениями о необходимости отрицания воли к жизни. Ведь нравственный человек облегчает страдания

других людей, т. е. стремится к тому, чтобы сделать их счастливыми, тем самым способствуя воле к жизни, а вовсе не пресекая ее устремления. Шопенгауэр, однако, считает, что именно нравственный человек в полной мере может осознать глубину и неизбежность страданий разумных существ. Эгоист может как-то выстроить собственное благополучие и, забыв об ужасах жизни других, твердить об оптимизме. Для нравственного человека эта возможность полностью закрыта. Рано или поздно он должен встать на позицию философского пессимизма и осознать необходимость более решительных действий по освобождению себя и других из круговорота жизненных бедствий.

Суть этого радикального пути выражает аскетическая практика человека, т. е. его борьба с собственной индивидуальной волей через ограничение функционирования ее объективации, а именно тела и его органов. Чистейшим раскрытием воли к жизни Шопенгауэр называет «сладострастие в акте совокупления». Поэтому первым шагом на пути самоотрицания воли является целомудрие. Но хотя воля к жизни фокусируется в гениталиях, ее объективацией является все тело. Поэтому борьба с этой волей должна состоять в систематическом подавлении телесных побуждений. Следующий шаг аскетизма после усмирения полового инстинкта — «добровольная и преднамеренная нищета». В идеале же аскет должен уморить себя голодом. Уморение голодом — единственный вид самоубийства, который готов признать Шопенгауэр. Вопрос о правомерности самоубийства естественно возникает при рассмотрении его учения. На первый взгляд Шопенгауэр должен приветствовать и другие его разновидности. Ведь если тело коррелятивно индивидуальной воле, то простейший способ отрицания воли — немедленное прекращение существования тела. Но Шопенгауэр не разделяет такой позиции. «Классическое» самоубийство он называет «шедевром Майи», хитрым обманом мировой воли. Дело в том, что самоубийца отказывается не от воли к жизни, а только от самой жизни. Он любит жизнь, но что-то в ней не удается, и он решает свести с ней счеты. Подлинный же нигилист ненавидит жизнь и поэтому не спешит с ней расстаться. Это звучит парадоксально, но ситуацию может прояснить учение Шопенгауэра о посмертном существовании.

151

Тема посмертного существования всерьез занимала Шопенгауэра. Он решительно отрицал возможность сохранения после разрушения тела так называемого «тождества личности», т. е. индивидуального Я со всеми его воспоминаниями. Категоричность объяснялась тем, что Шопенгауэр привязывал интеллектуальные качества личности к физиологическим процессам в мозге. Разрушение мозга при таком подходе означает полное уничтожение личности. С другой стороны, «умопостигаемый характер» каждого человека (его уникальная воля как вещь в себе) не подвержен тлению. Значит, он сохраняется после распада тела, и с внешней точки зрения все выглядит так, будто он какое-то время существует без интеллекта: воля к познанию, конечно, остается, но нереализованной. Однако со временем этот характер оказывается в новой интеллектуальной оболочке.

С эмпирической точки зрения новая личность предстает совершенно отличной от старой. Отчасти так оно и есть — это пример того, как время может быть принципом индивидуации. И все же связь этих личностей несомненна. Шопенгауэр, правда, отказывается говорить о метемпсихозе, т. е. «переходе целой так называемой души в другое тело», предпочитая именовать свою теорию «палингенезией», под которой он понимал «разложение и новообразование индивида, причем остается пребывающей лишь его воля, которая, принимая образ нового существа, получает новый интеллект» [1].

Теперь вопрос о самоубийстве действительно проясняется. Обычный самоубийца отрицает жизнь, но не волю к жизни. Поэтому его умопостигаемый характер вскоре вновь проявляет себя. Аскет же методично давит волю к жизни и выпадает из колеса перерождений.

Но что ждет человека после отрицания воли к жизни? Это, конечно, труднейший вопрос. Ясно лишь, что, хотя на первый взгляд аскет ведет жизнь полную страданий и даже сознательно стремится к ним, она не исчерпывается страданиями, ибо «тот, в ком зародилось отрицание воли к жизни... проникнут внутренней радостью и истинно небесным покоем» [2]. Можно поэтому предположить, что полное угасание воли к жизни зажжет новый, непостижимый свет в умопостигаемом характере человека. Состояние, возникающее после отрицания воли к жизни, можно было бы описать как «экстаз, восхищение, озарение, единение с Богом».

1 Шопенгауэр А. Соч.: В 6 т. Т. 5. С. 214.
2 Там же. Т. 1. С. 331.

152

Впрочем, это уже не философские характеристики: «Оставаясь на точке зрения философии, мы должны здесь удовлетвориться отрицательным знанием» [1]. Эта оговорка Шопенгауэра не случайна. «Я хотя и указал в заключение своей философии на область иллюминизма как на существующий факт, — писал он, — но остерегся хотя бы на один шаг приблизиться к ней ... дошел лишь до тех пределов, до которых возможно дойти на объективном, рационалистическом пути» [2].

1 Шопенгауэр Л. Соч.: В 6 т. Т. 1. С. 348.
2 Там же. Т. 5. С. 10.

Собственно же философский ответ на вопрос о состоянии воли после ее угасания состоит в том, что его надо мыслить как Ничто. Тем не менее именно философия показывает возможность трактовки этого Ничто не в абсолютном, а в относительном смысле, равно как и использования иллюминативного опыта для его характеристики. Ведь мир как вещь в себе не целиком тождествен воле к жизни. Если бы это было так, ее отрицание давало бы чистое Ничто. На деле вещь в себе именуется волей лишь по самому непосредственному ее проявлению. Так что у нее могут быть и другие свойства, и угасание воли к жизни может приводить к их обнаружению.

Далее, философия указывает, что обнаружение этих свойств нельзя мыслить в субъект-объектных категориях. Если иллюминативный опыт возможен, то это такой опыт, в котором исчезает различие субъекта и объекта. Наконец, философия разъясняет, что самоотрицание индивидуальной воли как вещи в себе нетождественно угасанию мировой воли в целом. Ведь индивидуальная воля как вещь в себе — лишь один из дифференцированных актов мировой воли. Иными словами, святой приводит в нирвану себя, но не весь мир. Впрочем, в нирвану попадают не только святые. Этой участи Шопенгауэр удостаивает также и героев, т. е. людей, боровшихся за общее благо, но не снискавших людской благодарности.

Эта характеристика героев словно специально подогнана Шопенгауэром под себя — героем в обычном смысле он, похоже, не был, хотя нельзя забывать, что распространенное мнение о его скверном характере содержит в себе значительное искажение истины. Но если он и готов был признать себя героем, святым он себя точно не считал и вообще говорил, что философ не обязан быть святым. Его дело — открывать истину, а на следование ей можег и не остаться сил.

Рассуждения о святости, нирване, единении с Богом заставляют задуматься об отношении Шопенгауэра к религии. В его понимании религия есть «народная метафизика». Подобно Канту, Шопенгауэр считал, что у каждого человека есть потребность в метафизике, т. е. в уяснении глубинной сущности мира, сущности, лежащей за пределами физического существования. Более или менее адекватное удовлетворение этой потребности может дать философия. Но философия — трудная вещь, и она недоступна пониманию большинства. Поэтому ее заменяет некий суррогат. Это и есть религия. Суррогатность религии проявляется в том, что высшие истины подаются в ней в виде аллегорий. С одной стороны, это облегчает их усвоение. С другой — порождает некое внутреннее противоречие. Дело в том, что религии не могут прямо объявлять свои догматы аллегориями, так как это сразу подорвет доверие к ним. Поэтому они вынуждены настаивать на их буквальной истинности. Но это часто приводит к нелепостям. Таким образом, у религии оказывается «два лица: лицо истины и лицо обмана». Соответственно Шопенгауэр предрекает время, когда свет просвещения позволит человечеству полностью отказаться от религий.

Но, заметно уступая философии в эвристическом отношении, религия в любом случае параллельна ей. Однако общепринятой философской системы не существует. Нет единообразия и среди религий. Как и в философии, здесь можно говорить о большей или меньшей степени приближения к истине. Наилучшей религией Шопенгауэр считает буддизм. Вместе с христианством и брахманизмом он относит его к пессимистическим религиям. Пессимистические религии смотрят на мирское существование как на зло и нацелены на отрицание мира. Им противостоят оптимистические религии, такие, как иудаизм и его порождение — ислам. К ним примыкает и пантеистическое мировоззрение. Пантеизм, по Шопенгауэру, вообще абсурден, так как отождествление Бога с миром приводит к противоречию: мир ужасен, а Бог, как предполагается, мудр — как же он мог избрать для себя такую жалкую участь? Теизм, отделяющий мир от Бога, по крайней мере последователен. Происхождение теистических представлений достаточно очевидно. Люди испытывают страх перед явлениями природы и пытаются взять их под контроль. Само это стремление уже подразумевает наличие

у человека разума, к некоторым особенностям функционирования которого сводится и вышеупомянутая метафизическая потребность, присущая всем людям. Люди наделяют эти неведомые силы антропоморфными качествами, чтобы вымаливать у богов или единого Бога различные милости. Для действенности таких представлений они должны быть упорядочены и опираться на какой-либо авторитет. В свою очередь, религиозные учения могут цементировать государство. А вот влияние их на нравственность, считает Шопенгауэр, весьма сомнительно. Другое дело, что они могут приносить субъективное утешение людям.

Впрочем, теистические воззрения все равно неприемлемы. Политеизм вообще не является подлинной религией, не доходя до уразумения единой сущности мира, а монотеизм основан на концепции творения мира, причем творец мыслится по модели человеческого интеллекта, как разумное существо, индивид. Но сущность мира не индивидуализирована и не разумна, это слепая воля. Кроме того, учение о творении выносит ее за пределы мира: «Теизм в собственном смысле вполне походит на утверждение, что при правильной геометрической конструкции центр шара оказывается вне его» [1]. Креационизм теизма плохо согласуется и с учением о вечности умопостигаемых характеров людей — то, что возникло, должно рано или поздно исчезнуть, — а также несовместим с абсолютной свободой человеческого существа, предполагающей его полную автономию.

Воля к жизни как «в себе» мира не может быть названа Богом в теистическом смысле еще и потому, что предполагается, что такой Бог должен быть благ, а она порождает страдания. Нельзя именовать Богом (разве что фигурально) и успокоенную волю, ибо «Бог был бы в данном случае тем, кто не хочет мира, между тем как в понятии «Бог» лежит мысль, что он хочет бытия мира» [2]. Неудивительно, что при таком подходе лучшей религией для Шопенгауэра оказывается буддизм, религия без Бога, но с четким противопоставлением мира страданий — сансары и состояния, свободного от порождающих страдания желаний, — нирваны.

1 Шопенгауэр А. Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 157.
2 Там же. С. 151.

Однако поскольку Шопенгауэру свойствен динамический подход к соотношению активной и успокоенной воли, т. е. поскольку он считал, что самоотрицание воли предполагает ее самоутверждение, что нирвана не изначальна, а должна быть достигнута волей, и условием ее достижения является порождение мира индивидуализации и страдания, то он все-таки мог привлекать квазитеологическую терминологию и, в частности, искать союза с христианством, близкого ему своей идеей искупления. Он даже говорил, что его учение можно было бы назвать настоящей христианской философией, и делал попытки перевести главные тезисы своей доктрины на язык христианской догматики. Согласно его интерпретации, воля к жизни — это Бог Отец, «решительное отрицание воли к жизни» — Святой Дух. Тождество воли к жизни и ее отрицания являет Бог Сын, богочеловек Христос.

Учитывая мнение Шопенгауэра об аллегоричности всех религиозных положений, приведенные формулы можно истолковать как утверждение о включенности человека в процесс возвращения мировой сущности к самой себе, в процесс квазибожественного самопознания. Очевидны аналогии этой философемы Шопенгауэра с глубинными интуициями Шеллинга и Гегеля, у которого абсолютный дух тоже нуждается для самопознания в человеке. Правда, Гегель считал, что это самопознание наиболее адекватным образом реализуется в мысли, Шопенгауэр же отводит эту роль действию. Еще одно отличие: место изначального принципа у Гегеля занимает абсолютная идея, у Шопенгауэра — темная воля. Однако оно, возможно, не столь важно, так как, хотя эта воля и темна, в ее деятельности просматриваются некие сверхразумные интенции, Провидение, ведущее ее к самоосвобождению.

Более существенное различие в подходах Шопенгауэра и Гегеля к религии вообще и христианству в частности состоит в том, что последний гораздо бережнее относился к догматике и пытался оказать философскую поддержку рациональной части христианской теологии, в частности отбить опасные атаки Канта на доказательства бытия Бога. Шопенгауэр действовал совсем иначе. Он полагал, что «нигде нет такой необходимости различать ядро и скорлупу, как в христианстве», добавляя: «Именно потому, что я люблю ядро, я иногда разбиваю скорлупу». «Скорлупа» христианства — это прежде всего элементы иудаизма, оптимистической посюсторонней религии Ветхого Завета. Его объединение с Новым Заветом стало возможным только потому, что в Ветхом Завете все же есть элементы пес-

симизма, выраженные в истории грехопадения. Кроме эклектизма, христианство имеет и другие недостатки. Оно слишком акцентирует конкретные исторические события и игнорирует сущностное единство всех живых существ, поощряя жестокое обращение с животными, — это вызывает особое негодование у Шопенгауэра.

Что же касается рациональной, или «естественной», теологии, то ее, по Шопенгауэру, попросту не существует. Ведь ее фундаментом должны быть доказательства существования Бога, но все они несостоятельны. Онтологический вариант, отождествляющий мысленное с объективно-реальным, это просто софизм; космологическое доказательство, восходящее от мира как действия — к Богу как первопричине, ошибочно, так как закон

причинности действует только внутри мира, а физико-телеологическое доказательство, которое отталкивается от целесообразности мирового устройства и выводит из этого представление о разумном Архитекторе мироздания, недостаточно, ибо целесообразность может быть объяснена и без привлечения понятия разумного существа, — из единства мировой воли. Сопоставив эти рассуждения с другими тезисами Шопенгауэра, можно, впрочем, заметить, что трансформированное физико-телеологическое доказательство все же должно было играть важную роль в его системе. Целесообразность природы, заявляет он, объясняется единством воли к жизни. Но откуда известно об этом единстве? Ведь сам Шопенгауэр говорил, что не знает, как глубоко уходят в вещь в себе «корни индивидуации». И доводом в пользу наличия высшего единства уникальных волевых актов могло бы стать именно указание на целесообразность мира, делающую вероятным предположение о существовании в нем некоего координирующего центра.

В общем отношение Шопенгауэра к религии и теологии нельзя назвать однозначным. Одно несомненно: его философия эмансипирована от религии. Своими предшественниками в этом плане Шопенгауэр считал Бруно и Спинозу. Но лишь у него подобная установка предстала во всей ее чистоте. В его философии нет ни зависимости от религии, ни бунта против нее. И даже если он обращается за поддержкой к религиям, союз с ними всегда оказывается свободным. Шопенгауэр показал, сколь яркой может быть философия, не скованная религиозными догмами. В этом громадное значение его системы, хотя ее влияние, конечно, этим не ограничивалось.

С конца XIX в. и по наши дни Шопенгауэр остается одним из самых читаемых философов. Влияние его выходит далеко за пределы философии и не замыкается на собственно философские концепции. Свое место в истории естествознания заняла его теория физиологических цветов. Логику Шопенгауэр обогатил подробной классификацией диалектических уловок. Он внес также вклад в историю философии, прежде всего в кантоведение, обратив внимание на серьезные различия первого и второго изданий «Критики чистого разума» Канта. Но, разумеется, наибольший резонанс вызвала его метафизика.

Уже при жизни у Шопенгауэра появились верные последователи, которых он в шутку называл «евангелистами» и «апостолами». После смерти философа его ученик Ю. Фрауэнштедт выпустил в свет собрание сочинений и опубликовал фрагменты рукописного наследия Шопенгауэра. И хотя эти издания были весьма несовершенными с научной точки зрения, новые тексты еще больше подогрели интерес к идеям Шопенгауэра, в том числе в России, где им заинтересовались, к примеру, А. Фет, который перевел на русский язык его главный труд, и Л. Н. Толстой, одно время считавший Шопенгауэра «гениальнейшим из людей». Среди широкой публики успехом пользовались (и пользуются поныне) «Афоризмы житейской мудрости» и «Метафизика половой любви» (глава второго тома «Мира как воли и представления»). Профессиональных же философов привлекали базовые принципы учения Шопенгауэра. Многие, правда, считали, что они нуждаются в модификации. К примеру Э. Гартман, автор «Философии бессознательного» (1869), полагал, что первоначало сущего должно быть и волей, и идеей вместе. Коррекции подверглась у него и концепция отрицания воли — оно может быть действенным лишь при коллективном самоубийстве прозревшего человечества.

2. Иррационалистическое учение Ницше

Совершенно другие выводы из теорий Шопенгауэра сделал Ф. Ницше. Подобно тому как Фейербах перевернул философию Гегеля, Ницше радикально переосмыслил учение Шопенгауэра о воле к жизни. Отказавшись от трансцендентных аспектов этого учения, Ницше пришел к выводу о безальтернативности подобной воли, а значит, и о необходимости ее возвышения, а не иллюзорного отрицания.

Впрочем, это переосмысление произошло не сразу. Философия Ницше претерпела немало любопытных трансформаций. Вначале в его жизни вообще было мало философии.

Фридрих Ницше родился в 1844 г. в Рёкене в семье лютеранского пастора, но вскоре лишился отца и воспитывался в обществе матери, сестры и других родственниц. Он получил прекрасное образование в университетах Бонна и Лейпцига. Уже в 1869 г. Ницше стал профессором филологии Базельского университета; познакомился с Р. Вагнером, увлеченным философскими идеями Шопенгауэра, и в 1872 г. опубликовал этапную работу «Рождение трагедии из духа музыки».

«Рождение трагедии...» написано под сильным влиянием Вагнера и Шопенгауэра. Ницше противопоставляет два типа искусства — аполлоническое и дионисийское. Искусство вообще, считает он, служит людям убежищем от страданий жизни. Аполлоническое искусство достигает этой цели, создавая иллюзорный мир прекрасных форм, дионисийское же позволяет людям сливаться с вечным Первоединым, разрушая мир индивидуализированного существования, главный источник страданий. Дионисийское искусство как таковое — это музыка, аполлоническое же выражается в наглядных образах. Классическая греческая трагедия Эсхила и Софокла, утверждает Ницше, возникла как результат соединения аполлонического и дионисийского начала, когда стихия музыки облеклась в словесные формы. Только через музыку поэзия может приобрести подлинную значительность, ведь именно в музыке непосредственно раскрывается истинная сущность мира, дикая и загадочная шопенгауэровская мировая воля.

Но гармония дионисийского и аполлонического начала в греческом искусстве была недолгой. Уже Еврипид лишает трагедию ее метафизического содержания. Это происходит, доказывает Ницше, под влиянием рационалистического мировоззрения Сократа, основателя новой оптимистической научной культуры. Эта культура не приемлет рассуждений о темном первоначале мира. Она пытается искоренить страдания людей, изгнать из бытия тайну и уничтожить миф.

Сократическая культура процветала в Европе вплоть до конца XVIII в., когда на сцене появился Кант, показавший принципиальную ограниченность возможностей человеческого разума. Шопенгауэр раскрыл истинный смысл кантовских новаций, окончательно подорвав веру в возможность рационального переустройства мира. Наступает благоприятный момент, возвещает Ницше, для нового рождения трагедии, мифа и трагического героя — будущего сверхчеловека.

«Рождение трагедии...» вызвало неоднозначную реакцию среди профессиональных филологов. Ницше был раздражен тем, как приняли его работу коллеги. Не чувствуя призвания к преподаванию и к тому же испытывая серьезные проблемы со здоровьем, философ уже в 1879 г. оставил академическую карьеру. В том же году он завершил публикацию важного труда — «Человеческое, слишком человеческое», обозначившего переход к «позитивистской» стадии его мысли.

В этой работе, представляющей собой сборник афоризмов и размышлений на психологические и философские темы, Ницше расстается с метафизическими иллюзиями и освобождается от влияния идей Шопенгауэра. Он отказывается от учения о трансцендентных аспектах мира и ищет естественных объяснений любых феноменов, в том числе религии. В противовес Шопенгауэру Ницше заявляет, что «никогда еще никакая религия ни прямо, ни косвенно, ни догматически, ни аллегорически не содержала истины» [1]. Источник религии — страх и нужда, подкрепляемые «заблуждениями разума».

Совершив «великий разрыв» с авторитетами прошлого и наградив «гомерическим смехом» вещь в себе, Ницше вышел на путь самостоятельного философствования. Важными вехами на нем стали сочинения «Утренняя заря» (1881) и «Веселая наука» (1882—1887), в предисловии ко второму изданию которой Ницше говорит, что эта книга «словно написана на языке весеннего ветра» и что вся она «есть не что иное, как веселость после долгого воздержания и бессилия, ликование возвращающейся силы». Позади, считает Ницше, он оставил пустыню извращенной, болезненной философии. Еще раз уточняя свое отношение к Шопенгауэру, Ницше заявляет, что не приемлет его концепцию «единой воли», «отрицание индивида», «грезы о гении», а также «бессмыслицу о сострадании» как источнике всякой моральности, но по-прежнему одобряет «его бессмертное учение об интеллектуальности созерцания, об априорности закона причинности, об орудийной природе интеллекта и несвободе воли» [2]. Особенно важным представляется последний

1 Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 301.
2 Там же. С. 573.

пункт. Хотя Шопенгауэр допускал возможность исключений из закона естественной причинности и соответственно проявлений человеком своей абсолютной свободы, в общем и целом он говорил о неизменности человеческого характера и даже защищал своего рода фаталистическое мировоззрение. Ницше усиливает эту тенденцию и утверждает, что понимание несвободы человеческой воли позволяет избавиться от ложных моральных теорий, угрызений совести, да собственно и от самого понятия совести и вины. Он все больше ощущает необходимость радикальной

переоценки всех ценностей, а его тексты начинают походить на откровения пророка новой религии.

Кульминацией пророческих настроений Ницше стала книга «Так говорил Заратустра» (1883—1885). В уста персидского мудреца мыслитель вкладывает собственную «философию будущего». Спускаясь с гор к людям, ницшевский Заратустра размышляет о смерти Бога, а свою проповедь он начинает со слов «Я учу вас о сверхчеловеке». Эти и другие идеи, такие, как учение о вечном возвращении, о стадной морали и происхождении религиозных ценностей, получили дальнейшее развитие в последних сочинениях немецкого философа: «По ту сторону добра и зла» (1886), «К генеалогии морали» (1887), «Сумерки идолов», «Антихрист» и «Esse homo» (1888).

В 1889 г. философ был помещен в психиатрическую клинику, и, хотя вскоре его состояние несколько улучшилось и мать забрала его из больницы, он так и не вернулся к полноценному существованию. Ницше умер в 1900 г.

Ницше вынашивал планы систематического изложения своих идей в трактате под рабочим названием «Воля к власти». И хотя этот труд так и не был завершен, понятие «воли к власти» является удобным отправным пунктом изложения поздней философии Ницше.

Мир есть воля к власти — это значит, что любая сущая вещь стремится к тому, чтобы доминировать над всем остальным. У Шопенгауэра борьба за господство имела более высокую цель, чем победа в этой борьбе, так как самое жизнеспособное существо, человек, имеет своим призванием уничтожение породившей его воли, что способствует переходу этой воли в высшее, успокоенное состояние, которое, однако, трансцендентно миру и немыслимо внутри него. Ницше же считает, что мысль о таком состоянии — просто иллюзия.

Иными словами, воля к власти целиком природна. Мир не имеет изнанки. Поэтому у существ, живущих в нем, может быть только одна реальная цель — стать господами сущего. Эта цель недостижима без определенных интеллектуальных усилий. Но вне ее интеллект не имеет самостоятельного значения. Рассуждения об абсолютных истинах, по мнению Ницше, чистейший вымысел. Таких истин не существует, всякое знание есть набор «перспектив», условностей, выгодных для тех или иных субъектов или групп людей, но могущих быть пересмотренными при изменении обстоятельств. Ницше распространяет этот вывод и на фундаментальные онтологические понятия, вроде субстанции и причинности. Мы слишком доверяем грамматике, навязывающей нам соответствующие конструкции.

Несмотря на свои нападки на онтологию, Ницше считает возможным высказать ряд содержательных тезисов об устройстве мира. Мир неустойчив, текуч, это поток, поток становления, лишенного предельной цели, но не уходящего в бесконечность: рано или поздно в этом мире все повторяется. Концепция «вечного возвращения», пришедшая в голову Ницше как какое-то озарение, позволяет ему обнаружить некий посюсторонний суррогат бессмертия. В самом деле, если вечное возвращение реально, то каждый из нас, завершив свою жизнь, не исчезает навсегда, а вернется к существованию, причем бесконечное множество раз. Это, и правда, аналог бессмертия.

В мире, однако, есть существа, которые хотели бы остановить поток становления, умертвить все живое. Ими тоже руководит воля к власти, но она принимает у них глубоко извращенные формы. Парадокс в том, утверждает Ницше, что именно они считаются носителями морали. Ведь традиционная мораль тесно связана с христианством, религией отрицания природного мира ради вымышленных сверхъестественных благ. Само это отрицание восходит к своего рода заговору посредственностей против сильных индивидов, в которых в наибольшей степени проявляется красота жизни.

Естественный порядок вещей таков, считает Ницше, что сильные должны господствовать, слабые — подчиняться. Иногда его философию понимают так, будто он хотел сказать, что сильные должны жить, а слабые умереть. Но такое «дарвиновское» истолкование его идей не соответствует реальной позиции Ницше. Он не отрицает реальности «дарвиновской» борьбы за существование, но полагает, что она происходит «как ис-

ключение; общий вид жизни есть не нужда, не голод, а, напротив, богатство, изобилие, даже абсурдная расточительность, — где борются, там борются за власть» [1]. Иными словами, в мире есть место для всех, как для слабых, так и для сильных. Но дело в том, что слабые не хотят быть в подчинении у сильных. Они ненавидят их «благородство» и берут числом, сбиваясь в стаи и научаясь побеждать незаурядных одиночек. В непонимании этого

обстоятельства, считал Ницше, главная ошибка Ч. Дарвина, который был убежден, что именно сильные всегда должны брать верх над слабыми. Для подавления сильных слабые разрабатывают нормы стадной морали, в которой центральное место отводится понятию сострадания. Признание ценности сострадания побуждает к поддержанию слабых и нежизнеспособных. Иное поведение считается безнравственным. Для поддержания этой противоестественной системы нравственности необходимо ввести представление о сверхъестественных ценностях, а именно о справедливом трансцендентном творце и загробном мире: «Понятие «Бог» выдумано как противоположность понятию жизни... Понятия «по ту сторону», «истинный мир» выдуманы, чтобы обесценить единственный мир, который существует... Понятия «душа», «дух», в конце концов даже «бессмертная душа» выдуманы, чтобы презирать тело, чтобы сделать его больным — «святым»... И всему этому верили как морали» [2].

1 Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 601.
2 Там же. С. 768—769.

В конце XIX в. многим интеллектуалам казалось, что христианство доживает свой век. В этом отношении Ницше не был исключением. Но именно он смог выразить это убеждение емкой формулой о смерти Бога. Сомнения в реальности трансцендентных ценностей, по Ницше, не могут не иметь серьезных последствий для европейской цивилизации, которая даже в своих секулярных формах, к примеру в изобретенных ею демократических институтах или в актуальных для XIX в. социалистических учениях, зависит от христианских мифологем. На смену традиционных идей неизбежно приходит нигилизм. Но нигилизм, доказывал Ницше, не должен нести тотальное разрушение. Он должен стать отправной точки для полной переоценки ценностей. Это будет крайне болезненный процесс, сопровождающийся страшными социальными катастрофами:

«Когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут сотрясения, судороги землетрясения, перемещение гор и долин, какие никогда не снились... все формы власти старого общества взлетят в воздух — они покоятся все на лжи: будут войны, каких еще не было на земле» [1]. Но в итоге этот процесс приведет к восстановлению естественного положения вещей, к признанию необходимости возвышения жизненных сил, а не их уничтожения.

Иллюстрацией новых ценностей, считает Ницше, должно стать понятие «сверхчеловек». Сверхчеловек — это человек «великого здоровья», преодолевший иллюзии, отказавшийся от условностей, главной из которых является представление о сострадании как глубинной сути морали, и направивший свои силы на физическое и духовное преображение. Трудно спорить, что это достаточно общие слова, под которые можно подвести самые разные моральные характеры. Но хотя Ницше и впрямь не спешил конкретизировать понятие сверхчеловека, он все же давал понять, что главное в нем — противоположность «добрым людям», христианам и прочим нигилистам, т. е. истребление привычной морали, и что в сверхчеловеке можно скорее увидеть бессердечного тирана, чем кроткого праведника. Вообще, сверхчеловек «сверхчеловечен... именно в отношении добрых, добрые и праведные назвали бы сверхчеловека дьяволом» [2]. Такими рассуждениями можно легко напугать любого добропорядочного читателя. Но Ницше этого и добивается. «Я не человек, — заявлял он, — я динамит». С другой стороны, бояться сверхчеловека, уверен Ницше, можно лишь при извращенном понимании жизни. Опасного в нем ровно столько, сколько опасного в самой реальности. Ведь он и есть квинтэссенция реальности, он носит в себе все, что есть в ней страшного и загадочного, и «постигает реальность, как она есть», а не в ее затуманенном ложными идеями облике.

1 Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 763.
2 Там же. С. 766.

При жизни Ницше его философия не получила широкого признания в Германии, хотя у него появились последователи и критики по всей Европе, в том числе в России. В XX в. интерес к этому философу еще более вырос. Германские нацисты пытались поставить Ницше на службу собственной антигуманной идеологии, однако едва ли можно найти достаточные основа-

ния для подобного толкования взглядов этого мыслителя. Хотя Ницше явно утрачивал чувство меры в своей критике этической значимости сострадания, но нельзя забывать, что он анализировал этот феномен в противовес доктрине Шопенгауэра, который, напротив, гиперболизировал роль этой естественной человеческой склонности. В любом случае Ницше не призывал к систематическому уничтожению каких-либо групп людей и не был националистом, а его тезисы об иллюзорности сверхъестественных ценностей

и о ложности антитезы эгоистическое—альтруистическое вполне согласуются с влиятельными антропологическими теориями наших дней, которые нельзя заподозрить в стремлении провести дискриминационные линии среди людей и узаконить табель о рангах.

Одно время в истолковании идей Ницше преобладала тенденция относить его учение к широкому, хотя и несколько размытому, течению «философии жизни», к которому, помимо Ницше, причисляли, к примеру, А. Бергсона и В. Дильтея. В настоящее время наряду с Кьеркегором его обычно упоминают среди предшественников философии экзистенциализма. Большое влияние Ницше испытали французские постмодернисты конца XX в.

Глава 6. Марксистская философия: основные идеи и эволюция

1. Классический философский марксизм

Марксистская философия — это совокупное понятие, обозначающее философские воззрения Карла Маркса (1818—1883) и Фридриха Энгельса (1820—1895), а также взгляды их последователей. Применительно к ней употребляются термины «диалектический материализм» и «исторический материализм», введенные в обиход в 90-х гг. XIX в. Позже они оказались привязаны к партийно-идеологическим трактовкам философских составляющих марксизма как теории, идеологии и практики социалистического преобразования общества. Существуют классическая и неклассическая версии марксистской философии. В первом случае это философские идеи самих Маркса и Энгельса, во втором — различные интерпретации этих идей. Классический философский марксизм не есть завершенная фи-

лософская система, так как в нем отчетливо прослеживается эволюция, выделяются этапы творчества «молодого» и «зрелого» Маркса, «позднего» Энгельса, налицо трансформация многих категорий. При общности исходных установок, мысль Маркса и Энгельса часто шла различными путями, различен их интеллектуальный вклад в философские построения марксизма.

Философские понятия и построения марксистской классики во многом продолжают традиции классической немецкой философии, прежде всего объективного идеализма Гегеля и антропологизма Фейербаха. Объективный идеализм Гегеля превращается в новую форму материализма, в его учении молодые' Маркс и Энгельс увидели способ преодоления разрыва между идеалом и действительностью (идеал присущ самой действительности, развиваясь в ней диалектически-противоречиво). Антропологическая философия Фейербаха с ее акцентом на отдельного человека трансформируется в социально-философскую и философско-историческую концепцию, которую Маркс и Энгельс разрабатывали совместно. В ней они обосновывали необходимость человеческой свободы и эмансипации, саморазвития и совершенствования.

Социалистические идеалы французских и английских утопистов тоже подкрепляются философскими аргументами диалектико-гуманистического характера. Основоположники марксизма, критикуя современную им действительность, стремились найти новый мир.

Маркс и Энгельс исходили из убеждения, что нельзя изменить мир посредством идей, изменения сознания. В «Тезисах о Фейербахе» (1845) Маркс критикует весь предшествующий материализм за его пассивно-созерцательный характер, а идеализм — за понимание человеческой активности лишь как духовной деятельности. Тому и другому он противопоставляет понятие практики как деятельности предметной, материальной. По Марксу, общественная жизнь является «по существу практической». Так в философию вводится новая предметная область — сфера преобразовательной деятельности людей, которую философия раньше игнорировала (прежде под практической философией понималась философия морали).

Формулировка основных идей материалистического понимания истории становится первой попыткой Маркса и Энгельса создать позитивную науку об обществе и его истории, которую они противопоставляли прежней философии и философии

вообще. В истории и социуме изменение в общем и целом идет от материального к идеальному, от экономического базиса к идеологической надстройке; общественное бытие людей определяет их сознание. Новое общество теоретически выводится из противоречий самого общества на данном этапе его развития, и прежде всего из противоречия между производительными силами и производственными отношениями. Знание об

обществе, 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 с возникновением материалистического понимания истории — исторического материализма 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.

Маркс и Энгельс пришли к мысли о недостаточности обоснования коммунизма одними философско-гуманистическими соображениями, к тому же носящими нормативно-оценочный, телеологический характер (изначально заданная сущность человека утеряна в современном им мире, но с необходимостью должна быть обретена вновь, восстановлена). Но отсюда не следовал и не последовал переход к коммунистическому обществу. Такое общество должно быть подготовлено, с точки зрения Маркса и Энгельса, 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 «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс писали о том, что коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности.

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 др.).

Маркс увлекся гегелевской философией в годы учебы в Берлинском университете. И это не было простой данью «философской моде», господствовавшей в 30-е г. XIX в. Маркс искал в этой философии ответ на вопрос, как преодолеть разрыв между идеалом и действительностью, характерный для кантианства. Ответ Гегеля: идеал присущ самой действительности, в которой он диалектически-противоречиво развивается, — показался Марксу убедительным, и он принял гегелевскую философию в том ее толковании, которое предложили левые последователи Гегеля — младогегельянцы Б. Бауэр, А. Руге, М. Штирнер и др. 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. С гегельянских позиций Маркс переходит на фейербахианские, разочаровавшись в идеалах демократических общественных реформ, которые исповедовали младогегельянцы. В философии Фейербаха Маркс увидел обоснование идеи человека как высшего существа и требование

ниспровергнуть все отношения, в которых человек предстает униженным, порабощенным, презренным, беспомощным существом. Развивая этот тезис, Маркс в 1843 г. формулирует идею пролетарской революции как средства, при помощи которого можно разрушить все унижающие человека общественные институты.

В работе «Экономическо-философские рукописи 1844 года» (1844), выступая в защиту гуманизма, основанного на идее свободной, универсальной

творческой сущности человека, Маркс писал, что реализации этой сущности препятствует отчуждение как противоречие, заключающееся в превращении объективированных, т. е. опредмеченных, результатов человеческой деятельности в отчужденные — вышедшие из-под контроля и власти человека, управляющие самим человеком, что ведет к обесчеловечиванию человека в капиталистическом обществе. По его концепции, существуют различные виды человеческого отчуждения: отчуждение человека от процесса и результатов своего труда, от природы, от своей собственной родовой сущности, отчуждение человека от человека и от общества. В основе всех форм отчуждения лежит отчуждение труда, базирующегося на частнособственнических отношениях. Проблема, по мнению Маркса, должна разрешиться путем «снятия» отчуждения и присвоения человеком своей подлинной родовой сущности, что возможно только через ликвидацию частной собственности. В гегелевской терминологии это есть отрицание отрицания. По Марксу, это есть не что иное, как общественное состояние, означающее «возвращение человека к самому себе».

Лейтмотив философских исканий Маркса — мысль о том, что нельзя изменить мир посредством сознания, идей, поскольку реальные интересы людей порождаются их бытием, в процессе их реальной жизни. Маркс вводит в философию сферу практически-преобразовательной деятельности людей, которой раньше философы не интересовались. Практическая деятельность, т. е. переработка природных предметов для нужных человеку материальных благ, а также интеллектуальная практика, духовная деятельность, практическая борьба за улучшение жизни человека являются важными видами деятельности, от которых зависят все остальные.

169

По Марксу, производственные отношения формируют классовую структуру общества, где одни классы господствуют, а другие подчиняются, этим отношениям (которые Маркс характеризует как «экономический базис» общества) должны соответствовать и другие общественные отношения, и прежде всего юридические и политические, а также определенные формы общественного сознания, в которых все это так или иначе осознается. Господствующий класс в том или ином обществе заинтересован в сохранении и укреплении своего господства, и он добивается этого с помощью права и государства, а также посредством распространения определенных взглядов, которые Маркс и Энгельс называют идеологией. Основная задача идеологии — представить соответствующий классовый строй как «нормальный», «естественный», «цивилизованный», отвечающий разуму или природе человека и т. п. Тем самым идеология выдает интерес господствующего класса за общий интерес всех членов общества. Поэтому, с точки зрения Маркса и Энгельса, реальные отношения предстают в идеологии в перевернутом виде, как в камере-обскуре. В истории наблюдаются разные типы производственных отношений, и каждый раз отношения людей между собой обусловливаются 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 дать периодизацию истории, 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. 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». Но оно совершается не планово 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.

170

Свой метод мышления Маркс, ссылаясь на Гегеля, определял как диалектический. По Марксу, диалектика в ее рациональном измерении включает в позитивное понимание существующего и понимание его отрицания, т. е. его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно, и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна. Диалектический метод с необходимостью включает исторический подход, направленный на воспроизводство реальной истории с

ее случайностями, и логический — тот же исторический, только освобожденный от исторической формы и мешающих случайностей.

Логический подход использован Марксом при написании работ «К критике политической экономии» (1859), «Капитал» (т. 1 — 1867), отчасти «Манифеста Коммунистической партии» (1848). Именно с помощью логического подхода Маркс обосновывал переход от капиталистического общества к социалистическому — через разрешение внутренних противоречий капитализма. В конечном счете конкретно-исторический анализ событий опирается у него на понимание общей логики общественного развития. При этом логико-диалектический анализ истории не снимает гуманистической веры Маркса в историю как продукт и результат человеческой деятельности, свободного исторического творчества.

Отдельные высказывания и выражения Маркса, такие, например, как: действие законов «с железной необходимостью», развитие экономической общественной формации как «естественно-исторический процесс», действительно дали повод характеризовать впоследствии его взгляды как объективистско-детерминистские, уподобляющие развитие общества природным процессам. В работах 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, как считал Маркс, свободное развитие каждого является условием свободного развития всех, т. е. коммунизм.

171

Философия Маркса — это социальная философия, ориентированная на освобождение человека. При этом человек рассматривается прежде всего как практически действующее существо, взаимоотношения которого с природой (развитие производительных сил) — основа других взаимоотношений 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. 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. Освобождение от отношений господства и подчинения предполагает сознательный контроль над организацией и развитием общества; средство для этого — переход к общественной собственности, предпосылки к чему создаются капитализмом. Для отдельного человека это означает универсальность потребностей, способностей, средств потребления; это «абсолютное движение становления» человека.

Философские взгляды Ф. Энгельса

Если социальная философия марксизма — творение главным образом Маркса, хотя и Энгельс внес в него свой вклад, то попытка построить всеобщую философию, охватывающую природу, общество и мышление (позже это было названо диалектическим материализмом), была предпринята Энгельсом. Эта философия излагается в его работах «Анти-Дюринг» (1876—1878) и «Диалектика природы» (1873—1886). Занявшись в 70-х гг. проблемами естествознания, Энгельс задался вопросом: действуют ли в природе те же общие диалектические закономерности, которые им и Марксом были зафиксированы в обществе? Он предложил свою интерпретацию гегелевской философии, разделив ее на систему и метод, выявляя противоречие между «консервативной» системой и «революционным» методом. Энгельс выразил свое отношение к гегелевской философии и ее роли в развитии диалектического знания

172

о природе, истории, человеческом познании и мышлении сначала в «Анти-Дюринге», а затем в небольшой обобщающей работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886). Согласно Энгельсу, основной порок всей прежней философии заключается в попытках решить неразрешимую задачу — построить завершенную систему абсолютных истин в условиях, когда развитие человеческих знаний не может завершиться. Требовать от философии разрешения всех противоречий — значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, которое под силу только всему человечеству в его поступательном развитии. И если человечество понимает это, подытоживает свою мысль Энгельс, то философии в старом смысле слова

приходит конец. Однако, по Энгельсу, забыть о достижениях предшествующей философской традиции нельзя.

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, т. е. ... уничтожить ее форму и спасти добытое ею новое содержание». Поддерживая, с одной стороны, общие антиспекулятивные настроения, Энгельс, с другой стороны, шел «против течения», выступая в защиту гегелевской диалектики.

Энгельс сознавал эвристическую ценность идей гегелевской «Науки логики». В рукописи «Диалектика природы» (опубликованной впервые в 1925 г.) он опирался на нее, определяя три закона диалектики: закон взаимоперехода количества в качество, закон взаимопроникновения противоположностей и закон отрицания отрицания. В целом диалектика представлена как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления. Энгельс стремился решить задачу обобщения конкретно-научного знания. При этом он исходил из того, что науки открывают в природе и обществе такие закономерности, которые могут быть охарактеризованы как диалектические. Для подтверждения этого вывода Энгельс стремился 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. По мысли Энгельса, именно диалектика является для естествозна-

ния наиболее важной формой мышления; только диалектические подходы представляют аналог и, следовательно, метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой. Поэтому философский материализм в его механистических версиях неизбежно будет вытеснен «современным» материализмом (так Энгельс называл диалектический материализм, как он его сам обосновывал). По убеждению Энгельса, марксистский материализм является по существу диалектическим. Поэтому философия, противопоставляющая себя современным наукам и возвышающаяся над ними, окажется отныне невостребованной. На примере естествознания Энгельс тем самым дал пример универсалистского толкования диалектики как ключа ко всем проблемам теории и практики. В его работах просматривался замысел построить путем обобщения некоторых данных конкретных наук общую картину развития природы от низших и простейших форм до высших и сложнейших, включая затем переход к человеку и обществу (об этом свидетельствуют тексты «Диалектики природы»). Однако этот замысел остался неосуществленным.

В 80-х гг. XIX столетия идеи марксизма (сам термин тоже появляется в этот период) стали основой многих политических проектов в социалистических и социал-демократических партиях. Превратившись в инструмент пропаганды и политической борьбы, многие идеи Маркса и Энгельса были идеологизированы. Они стали объектом вульгаризации. Энгельс негативно оценил эти тенденции. Его тревоги выразились в многочисленных письмах; наиболее содержательные моменты его переписки получили впоследствии название «Писем об историческом материализме» (это письма, которые Энгельс написал в 90-е гг. молодым марксистам Ф. Мерингу, К. Шмидту, И. Боргиусу, И. Блоху и др.). Энгельс протестовал против сведения марксистского учения об обществе к одностороннему «экономическому материализму» и подчеркнул значение идеи о взаимовлиянии экономической основы, базиса общества и всех надстроечных форм (идеологии, права, религии, морали, политики и пр.). Впервые в марксизме отчетливо прозвучали аргументы в защиту концепции многофакторности исторического процесса, многомерности влияния элементов жизни общества на социальную эволюцию.

Первые последователи марксизма (конец XIX — начало XX в.)

Как значительная социально-философская доктрина марксизм начинает впервые восприниматься в конце XIX — начале XX в. Для самосознания и самоидентификации марксизма немало сделали не только последователи Маркса и Энгельса — теоретики II Интернационала (К. Каутский, Р. Люксембург, Э. Бернштейн, М. Адлер, А. Лабриола, П. Лафарг, Ф. Меринг), но и его критики (Б. Кроче, М. Вебер, В. Зомбарт, Т. Масарик). Многие философы и теоретики, не принадлежавшие к марксистским кругам, осваивали и использовали понятийный аппарат марксизма. В эти годы марксизм начал развиваться как плюралистический, сочетающий разные точки зрения на проблемы, признанные кардинальными.

Социалистические теоретики, считавшие себя последователями Маркса и Энгельса, уравняли теорию марксизма с идеологией революционного класса (или партии), восприняли теоретическое воззрение как программу конкретных действий социал-демократического движения. Возникла особая форма восприятия марксизма — сквозь призму политической прагматики. При этом из теоретического наследия Маркса и Энгельса отбирались те идеи, которые соответствовали политическим требованиям момента. Возникли серьезные расхождения в понимании сути марксизма, и первые из них касались философии. Марксисты II Интернационала разделились. Одни считали, что марксизм покончил с философией, заменив ее наукой, основанной на конкретных исследованиях общества. Другие защищали свое убеждение в том, что марксизм обладает своей философией в виде диалектического и исторического материализма. Э. Бернштейн, М. Адлер, русские махисты (Н. В. Валентинов, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов) размышляли о необходимости дополнения материалистического понимания истории аргументами других философских учений.

Среди теоретиков II Интернационала шли споры о понимании самой сути марксизма. Первое расхождение касалось философии. Уже в середине 90-х гг. XIX в. 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. У Маркса и Энгельса не было четко сфор-

мулированной 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. Как считал Ф, Меринг, Маркс исключил философию из числа наук, а духовный прогресс человечества связывал с открытиями в области истории и права. Существовала и другая точка зрения, согласно которой в марксизме имеется собственная философия — философия диалектического и исторического материализма. И если, по мнению Меринга, марксизм покончил с философией, заменив ее наукой, то К. Каутский (один из теоретических авторитетов во II Интернационале) полагал, например, что марксистская наука об обществе может сочетаться с самыми разными философскими концепциями, потому что нет однозначной связи между философией и наукой. Среди тех, кто признавал самодостаточность марксистской философии, научный потенциал диалектического и исторического материализма (П. Лафарг, Г. В. Плеханов), господствовала тенденция к консолидации. Стремление показать философскую самостоятельность марксизма оборачивалась линией на идеологизацию, на установление жестких границ теоретического поиска, противопоставление идей марксизма всем остальным направлениям философско-социальной мысли. Тем не менее усилия по систематизации марксизма способствовали самоопределению марксистской философской мысли на рубеже XIX—XX вв.

Относительно марксистского учения об обществе, обозначенного как исторический материализм или материалистическое понимание истории, среди теоретиков II Интернационала практически не существовало разногласий. Хотя шли споры о том, считать ли эту концепцию философией или наукой, практически все признавали первичность экономики, диалектику производительных сил и производственных отношений;

отдавая дань экономическому детерминизму, акцентировали вторичность права, политики, государства, идеологии и пр. Разница состояла в том, что одни теоретики (Г. В. Плеханов, например) видели в историческом материализме развитие философского материалистического монизма, а другие (К. Каутский) — удачное применение закономерностей эволюции в живой природе, открытых биологами, к анализу истории. Однако споры о том, является ли исторический материализм философией или наукой, не были чисто умозрительными. Вставал вопрос: на что следует ориентироваться в теоретическом марксистском поиске — на конкретные науки или на философию? В условиях, когда философские постулаты превращаются в идеологию, акцент на значимости истин философии в противовес научным может послужить инструментом для утверждения любых «вечных истин». А

их существование, как известно, последовательно отрицали как Маркс, так и Энгельс. Против абсолютизации истин марксистской философии одним из первых в те годы выступил А. Лабриола. Он воспринял марксистскую философию прежде всего как философию практики, неразрывно связанную с интеллектуальной практикой человечества и культурой общества. Лабриола видел в марксистской философии мыслительную установку, а не собрание истин, готовых к применению. Хотя эти идеи и не получили широкого признания среди марксистских теоретиков II Интернационала, они оказались востребованными в дискуссиях о марксизме в XX в.

Уже в конце 90-х гг. споры о наличии собственной философии в марксизме стали одним из аспектов полемики между ортодоксальным и ревизионистским направлением в социал-демократической теории. Э. Бернштейн предложил пересмотреть ряд положений марксистской теории, не соответствующих реалиям капитализма. Заблуждения Маркса и Энгельса в вопросах о концентрации капитала, близости революционных катаклизмов в Европе, тотальном обнищании пролетарских масс Бернштейн связывал с тем, что в основании марксизма положены идеи диалектики, философские аргументы. Он характеризовал диалектику как предательский элемент в марксизме, превративший научную гипотезу в спекулятивную конструкцию, и предлагал использовать в социально-политических теориях установки неокантианства, позитивизма.

Эпоху II Интернационала исследователи характеризовали по-разному: для одних это был «золотой век» марксизма, для других — период его деградации.

2. Западный марксизм

Эволюция западного марксизма

«Западный марксизм» (часто отождествляется 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.

У истоков западного марксизма стояли Антонио Грамши (1891-1937), Дьёрдь Лукач (1885-1971), Карл Корш (1886— 1961). Эти теоретики не приняли философских тезисов II Интернационала, разошлись затем и с той интерпретацией марксизма, которая сложилась в Советском Союзе под названием марксизм-ленинизм. Суть расхождения в философском плане (оно имело и политический характер) заключалась в несогласии с объективистской, натуралистической трактовкой марксистского учения об обществе, т. е. с представлением о том, что в обществе все зависит от объективных экономических законов, действующих наподобие законов природы и детерминирующих человеческую деятельность и мышление.

В противовес экономическому детерминизму Лукач и Корш старались обосновать роль исторического субъекта (вслед за Марксом и Энгельсом этим субъектом они считали пролетариат). Они разрабатывали марксизм как философию активного практического действия, органически включающего в себя фактор сознания, мышления. Подход к обществу с точки зрения взаимодействия основных противоположностей — субъективного и объективного, человеческого и вещного — для Лукача и есть диалектика, представляющая собой и метод мышления о мире, и способ участия в его преобразовании. Такой диалектики нет в природе, а потому Лукач отвергал диалектику природы Энгельса, тем более что приравнивание общества к природе ведет к объективистскому детерминизму, которого Лукач стремился избежать. Грамши выступал против той система-

тизации, которая закрепилась в советской философии. С его точки зрения, не должно быть разделения на диалектический и исторический материализм; вся марксистская философия социальна и исторична, потому что она не претендует на всеобщие абсолютные истины, признавая себя — как и всякую философию — частью общества, частью идеологической надстройки на определенном этапе ее развития. Такое понимание философии Грамши обозначал как «историцизм», «тождество философии и истории». Развитие общества не может быть понято только сквозь призму экономики, или политики, или идеологии; только из их взаимодействия можно объяснить общественное развитие и стать его активным участником.

Существенную роль в становлении западного марксизма играла 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. Это одно из влиятельных течений в западном марксизме. Сложившись еще в 20-е тт. вокруг Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, эта школа стала чрезвычайно популярной в 60—70-е гг. Франкфуртцы задались вопросом: почему человечество, вместо того чтобы прийти к истинно человеческому состоянию, погружается в пучину нового варварства — войн, фашизма, стихии массового общества позднеиндустриального капитализма. Почему же присущее Просвещению стремление к разуму, свободе, человечности обернулось в XX в. своей противоположностью?

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 философский и политический проект Просвещения — построение общества в соответствии с идеалами разума, будучи по сути проектом буржуазным, с самого начала был обременен роковым для него стремлением к господству — к господству над природой и 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.

«Критическая теория» направлена против позитивизма, технократизма, оценивая их с точки зрения их социальной функции, сводящейся к апологетике такого общества, в котором отчужденный человек подчинен вещам и вещным отношениям. Эта теория не принимает упрощенной картины социальной действительности как «естественной» данности, показывает производный характер такой модели мира, ее несоответствие присущим индивидам разумности, свободе, сознанию цели.

С философской точки зрения интерес представляет разработанная Адорно концепция «негативной диалектики», направленная на пресечение тоталитарных тенденций в обществе. Адорно противопоставляет эту концепцию всей прежней философии, считая, что стремление к абсолютному, тождеству, системе именно 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, по Адорно, должна быть критикой, т. е. воплощать в себе дух вечного отрицания. Философия в идеале — это антиавторитарное и антитоталитарное знание, которое отрицает любые тенденции замкнуться в системе, воплотиться в вещном мире («овеществиться»), стать орудием манипуляции, господства человека над человеком. «Негативная диалектика» Адорно — предостережение против универсалистских, тоталитаристских претензий любых схематик и технологий.

Дискуссии в неомарксизме

Неомарксизм, окончательно сформировавшийся после Второй мировой войны, стал философским ответом на проблемы, вставшие перед марксизмом в период десталинизации, — проблемы человека и гуманистического обновления марксизма и проблему эффективности его политической теории. Эта ветвь марксизма представлена во второй половине XX в. целым веером разнообразных концепций. Внутри самого западного марксизма сложились два 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 конкрет-

ную 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 гг. также существовали два аналогичных направления, споривших между собой. Кстати, и в немарксистской философии XX в. также сложились две разные ориентации: на человека (философская антропология, персонализм, экзистенциализм и др.) и на науку (неопозитивизм, аналитическая философия, структурализм и др.), 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 ощутимая по мере превращения его в догматическую идеологию. Западные марксисты, в отличие от своих советских коллег не скованные официальными догмами, более остро на них прореагировали.

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 др., 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 сторонники фрейдо-марксизма (В. Райх, отчасти Г. Маркузе и Э. Фромм), экзистенциалистского марксизма (поздний Ж. П. Сартр, А. Лефевр, К. Косик, Дж. Льюис и др.), феноменологического марксизма (Э. Пачи и его последователи); третьи выступили продолжателями идей таких крупных марксис-

тов, 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, научно-сциентистское течение, поставившее перед собой задачу поднять степень научности марксизма, представлено тремя направлениями: «методологизмом» Г. делла Вольпе и его учеников в Италии; «структуралистским марксизмом» Л. Альтюсера и его последователей во Франции и других странах; аналитическим марксизмом (Л. Дж. Коэн, Дж. Рёмер, Дж. Элстер, Э. О. Райт и др.), недавно распространившимся в Великобритании и США и стремящимся переработать марксистскую теорию с помощью строгих методов современной науки (моделирование, теория рационального выбора, теория игр, модальная логика и др.).

Многих исследователей привлекает концепция Луи Альтюсера (1918—1990). Она считается одной из самых глубоких трактовок марксистской философии с позиций сциентизма. Альтюсер выступил в начале 60-х гг. против повального увлечения марксистов гуманистической проблематикой, связанной с возвратом к идеям «раннего» Маркса. Он предложил освободить марксизм от остатков гегельянства и фейербахианства, а также от идеологии (идеологией, с точки его зрения, является и гуманизм) и развивать исторический материализм не как философию, а как конкретную науку. 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 способная 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 самой своей структурой, и прежде всего иным пониманием целостности и ее внутренних связей. Общество — это изначально сложное «структурированное» целое, которое может развиваться лишь в результате взаимодействия всех его сфер. Экономика, детерминирующая (определяющая) в конечном счете другие сферы общества, сама ими «сверхдетерминируется». Только при условии такой «сверхдетерминации», прежде всего со стороны политики и идеологии, может разрешиться основное экономическое противоречие. Одно

противоречие, как бы оно ни было важно, не может быть движущей силой развития. Оно лишь самовоспроизводится. Движущая сила — это комплекс противоречий с меняющимися внутренними связями (наложение, сгущение, смещение и т. д.).

По мнению Альтюсера, увлечение эмпирией наносит современной науке непоправимый вред. Он 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). Следуя этой установке в своей двухтомной работе «Читать «Капитал» (1965), Альтюсер истолковал научную революцию Маркса как переход от одноплоскостной эмпирической проблематики преднаучного знания к многоуровневой, структурированной проблематике подлинной науки. Он предложил «антигегельянскую» интерпретацию «Капитала» Маркса, по-своему решая вопрос о роли философии в марксизме и научном познании в целом.

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. Валлерстейн); представители критической социологии; защитники марксистского феминизма; сторонники марксистски ориентированного экологизма и др.

Марксистская философия эволюционировала в своем развитии. Но в XX в. ее задачи вышли за рамки философского толкования всемирно-исторической миссии пролетариата, неизбежности и необходимости социалистического и коммунистического будущего. Сегодня она не отождествляется более с продуктом официозного философского творчества политических партий и движений, а является результатом свободного теоретического и интеллектуального поиска философов, разделяющих главные философские аргументы марксизма, к числу которых относятся такие, как объективность и закономерность развития действительности, возможность их рационального познания и использования в процессе сознательной деятельности, диалектический характер человеческой деятельности и познания, идея определяющей роли практики в историческом развитии, критическая ориентация мышления, представление о социальной роли и функциях философии.

Раздел II
Западная философия в XX столетии

Глава 1. Общие черты и особенности

Западная философия XX в. существенно отличается от предшествующей. Главное и наиболее общее ее отличие связано с тем, что на рубеже XIX и XX вв. совершился переход от традиционной классической философии к неклассической. Этот переход во многом был обусловлен тем, что в указанный период вся западная культура переживала глубокие изменения, которые по-особому ярко проявились в науке.

В результате начавшейся в конце XIX в. второй научной революции возникает новая, неклассическая наука, которая существенно отличается от классической. В ней уже нет прежних претензий на полную объективность и адекватность знания. Понятие истинности все больше уступает место понятию валидности (обоснованности), которое опирается на внутренний, формально-логический критерий. Сходную судьбу разделяют такие понятия классической науки, как причинность и детерминизм, уступая место вероятности и индетерминизму- Все более значимыми в познании становятся теории и модели, построенные математическим способом самим познающим ученым. Перефразируя известное выражение Пифагора, можно сказать, что весь мир все больше сводится к числу. Основными методологическими принципами в науке становятся принципы релятивизма и плюрализма, в силу которых складывается плюрализм общих картин мира.

Меняется социальная роль науки. Классическая наука превращается в технонауку. Наука все больше становится инструментальной и прагматичной; основными ее целями теперь являются не столько знания и истина, сколько прямое участие в преобразовании и эксплуатации природы, в повышении эффективности экономического производства. Наука становится непосредственной производительной силой.

Не менее важные изменения происходят в искусстве. Здесь в конце XIX в. возникает модернизм, к которому в начале XX в. присоединяется авангард. Эти направления радикально отличаются от предшествующего классического искусства. В них происходит резкое смещение акцента с объекта на субъект, с объективности и правдивости на субъективные ощущения и представления.

Принцип «неверности предмету» становится одним из главных принципов эстетики модернизма и авангарда, принципом сознательной деформации, искажения и разложения предмета, принципом отказа от предмета, предметности и фигуративности. Особое внимание также уделяется эксперименту, поиску новых выразительных средств, технических и художественных приемов, что в авангарде превращается в настоящую страсть к эксперименту, в погоню за новизной.

Важные изменения происходят в религии, особенно в ее социальном положении, которое все более ухудшается. Можно сказать, что первая половина XX в. стала самой безрелигиозной в истории Запада. Во второй половине XX в., в связи с возникновением постмодернизма, положение религии несколько улучшается, но остается весьма сложным.

Сходные процессы и изменения происходят в философии. Вслед за наукой она становится неклассической. В ней возникают новые течения, которые характерны для складывающейся культурной ситуации. Весьма примечательным в этом плане представляется появление в начале XX в. американского прагматизма, ставшего философией и идеологией современного делового человека. Не менее примечательным и характерным явлением стало возникновение в последней четверти XX в. постмодернистской философии как отражения новых тенденций в западной культуре.

В целом в течение XX в. философия приобретает многие специфические черты и особенности, наиболее важные и существенные из которых можно свести к трем: новые отношения с наукой; тенденция к преодолению метафизики; лингвистический поворот.

Отношения философии с наукой вообще и с естествознанием в особенности всегда имели важное и во многом определяющее значение. В течение долгой истории эти отношения претерпели глубокую эволюцию. До эпохи Нового времени наука

существовала и развивалась внутри философии, а обе они находились в тесном единстве с религией и искусством. С наступлением Нового времени ситуация резко меняется. Наука четко обособляется от религии и искусства и начинает существовать в чистом виде. В ней формируются ученые современного типа. Если еще в XVI в. они были редкостью (Н. Коперник), то в XVII в. их ряды с ускорением множатся. Не случайно это столетие стало веком первой научной революции.

Ситуация с философией выглядела более сложной. Она также обособлялась от религии и искусства, хотя в меньшей степени, чем наука. Даже у Дж. Бруно философия все еще переплетается с религией, поэзией и мистикой.

Что касается отношений философии с наукой, то они остаются очень тесными, но существенно меняются. Раньше типичной была фигура философа, который наряду с собственно философскими изысканиями занимался и научными исследованиями, рассматривая их в качестве второстепенных и прикладных. Теперь наука по своей значимости уравнивается с философией. Более того, некоторые философы начинают воспринимать науку как образец или модель для построения своих сочинений. В качестве примера можно указать на Б. Спинозу, назвавшего свой основной труд весьма своеобразно: «Этика, доказанная в геометрическом порядке». В данном труде этические положения действительно излагаются и доказываются в форме геометрических теорем.

Именно эта тенденция, в соответствии с которой философия все больше опирается на науку или же соотносит себя с ней, а роль, влияние и престиж науки все более усиливаются, характеризует всю последующую эволюцию отношений между философией и наукой. Растущий авторитет науки привел к тому, что уже в XVIII в. возникли первые формы сциентизма, который абсолютизировал и обожествлял роль и значение науки, фактически ставил ее на место, которое раньше занимала религия.

В XIX в. указанная тенденция усиливается, чему способствовал бурный рост производства, служивший мощным стимулом для развития науки. Под растущим ее влиянием все больше ослабляются позиции религии, ускоряется и углубляется процесс секуляризации общества. Рядом с наукой неуютно чувствует себя не только религия, но и искусство. Своеобразие складывающейся ситуации выразил Ф. Ницше: «У нас остается искусство, чтобы не умереть от науки». Положение философии все более усложняется.

В первой половине XX в. роль и влияние науки достигают своего апогея. Ее власть и авторитет становятся безраздельными. В данных обстоятельствах

своеобразие большинства философских течений в значительной мере обусловливается характером их отношения к науке.

По числу философских школ и течений XX век значительно превосходит предшествующее столетие, хотя некоторые из них — неокантианство, неогегельянство, философия жизни, персонализм — возникли еще в XIX в. В XX в. к ним добавились прагматизм, феноменология, экзистенциализм, герменевтика, франкфуртская школа, аналитическая философия, неопозитивизм, философия науки, структурализм, постмодернизм. Для преобладающей части названных течений отношение к науке проявляется как сциентизм или антисциентизм, т. е. либо всяческое возвышение роли и значения науки, либо, напротив, критика и отрицание ее роли и значения.

В этом плане прагматизм, аналитическая философия, неопозитивизм, философия науки, франкфуртская школа и структурализм относятся к сциентистскому направлению, они опираются на рационализм и продолжают классический тип философии. Философия жизни, экзистенциализм, герменевтика, персонализм и постмодернизм находятся в русле антисциентизма, выступают с критикой науки и рационализма. Они представляют неклассический тип философии. Что касается феноменологии, то она занимает особую позицию. С одной стороны, она противопоставляет себя науке, утверждая, что философский подход к действительности является более фундаментальным и глубоким. В этом смысле она перекликается с классической концепцией Гегеля, который считал, что только философия дает нам полное и подлинное знание, тогда как другие науки не идут дальше отрывочных сведений. В то же время феноменология претендует на статус некой «сверхнауки», более «строгой науки», нежели конкретные науки, которые свели разум к технонауке.

В последней четверти XX в. под влиянием постмодернизма наблюдается заметное усиление неклассической тенденции. В связи с этим постмодернистские течения часто определяются как постнеклассический тип философии.

Отношения между философией и метафизикой также имеют долгую историю. До эпохи Нового времени метафизика воспринималась и оценивалась положительно. В Средние века Фома Аквинский соединил ее с христианским учением, считая, что метафизика познает сверхчувственное и божественное (Бог, дух, душа), однако в отличие от теологии опирается на разум, а не на откровение.

Начиная с Нового времени возникает и все более усиливается критическое отношение к метафизике, тенденция к ее преодолению, стремление заменить метафизику наукой и научным видением мира.

Метафизика рассматривается как учение о бытии, имеющее свой особый объект и свой способ познания. Его объектом выступает сверхъестественное и сверхчувственное, кантовская вещь в себе, априорные условия познания. Его способом познания является непосредственная интуиция, которая дает абсолютное знание. Продукт метафизики — дело чистого разума, а не опыта или откровения. Она открывает фундаментальные законы мышления, формулирует основные принципы других наук, вырабатывает критерий достоверности наших знаний. Метафизика претендует на познание реальности такой, как она есть. Она представляет собой априорное, абстрактное, теоретическое, беспредпосылочное познание. Метафизика выступает как познание или поиск абсолюта.

В XX в. тенденция к преодолению метафизики достигает своей высшей точки. Метафизика при этом часто отождествляется со всей предшествующей традиционной философией. Радикальная ее критика нередко сочетается с не менее радикальной критикой разума. Метафизика воспринимается, прежде всего, как онтология, которая в объяснении бытия опирается на сверхчувственные принципы и начала. Основатель экзистенциализма М. Хайдеггер пишет работу «Введение в метафизику», которая по своему содержанию означает выведение из метафизики. Еще более непримиримую позицию по отношению к метафизике занимает сциентистское направление в философии.

Метафизика объявляется целиком ложным учением, в основе которого лежат пустые, ничем не обоснованные, умозрительные спекуляции. Она обвиняется в том, что занимается ги-постазированием, т. е. наделяет реальным существованием какие-либо идеи, понятия или ценности («универсалии» в средневековой схоластике, «красота» как таковая у Платона). Метафизика также обвиняется в догматизме, в неприятии всякой критики.

В то же время в современной философии возникает и укрепляется мысль о невозможности преодоления метафизики. К такому выводу приходят прагматист Ч. Пирс, представитель философии науки К. Поппер и другие сторонники сциентистского направления. К такому же выводу склоняется М. Хайдеггер. В своем стремлении преодолеть метафизику он приходит к мысли, что она непреодолима. Мы не можем, пишет он, избавиться от метафизики, подобно тому как мы снимаем с себя пальто и оставляем его в гардеробе. Часть метафизики всегда остается с нами. Развивая ту же мысль, немецкий философ К. Апель делает вывод, что в традиционной метафизике следует подвергать критике только то, что в ней является догматическим и некритическим.

Лингвистический поворот составляет наиболее важную и существенную характеристику современной западной философии. Он произошел именно в XX в., хотя некоторые его признаки можно обнаружить в номинализме средневековой философии и эмпиризме философии Нового времени. Вместе с тем лингвистический поворот отчасти был вызван стремлением преодолеть метафизику, сделать философию по-настоящему и по-современному научной. Этот вираж имел глубокий, парадигмальный характер: он означал переход от парадигмы мышления к парадигме языка, от философии сознания, мышления и субъекта к философии языка, смысла и значения. Лингвистический поворот в равной мере характеризует как сциентистское, так и антисциентистское направление в философии, причем происходил он почти одновременно.

В неопозитивизме и близких к нему течениях (аналитическая философия, философия науки) ключевую роль в осуществлении лингвистического поворота сыграл Л. Витгенштейн, который сделал это в «Логико-философском трактате» (1921), ставшем своеобразной библией всего сциентистского направления. В своих исследованиях Витгенштейн приходит к мысли, что именно язык формирует наш образ мира. Развивая свою мысль, он делает вывод о том, что границы языка означают границы нашего мира.

Такой подход радикально меняет отношения между языком, мышлением и реальностью. Раньше язык играл в этих отношениях вторичную, инструментальную роль: он служил способом выражения мышления, которое отражало реальную действительность. Теперь он выходит на первый план: структура высказывания, утверждает Витгенштейн, определяет структуру возможных фактов. То же самое в отношении мышления: язык либо уравнивается с ним, либо играет определяющую роль. Поэтому философия должна сосредоточить свое внимание на языке.

Лингвистический поворот разграничивает сферы компетенции между наукой и философией: первая говорит о фактах, вторая — об языке. Тем самым между ними устанавливаются новые отношения. Научный дискурс имеет непосредственную связь с реальной действительностью. Философия представляет собой вторичную, металингвистическую деятельность, связанную с анализом языка, каковым может быть либо язык науки, либо естественный, обычный язык.

Лингвистический поворот стал также реальным способом преодоления метафизики. Отказываясь от претензий на познание внелингвистической реальности, философия тем самым отказывается от онтологических и метафизических амбиций. Она перестает быть философией духа, сознания, мышления и субъекта. Ее объект ограничивается языком. Только в этом случае, как полагают сторонники неопозитивизма и близких к нему течений, философия становится по-настоящему научной. С точки зрения неопозитивизма метафизика — это плохое, несовершенное или недобросовестное использование языка. Назначение философии — очистить высказывания или тексты от всякого рода неясности, путаницы и бессмыслицы. Философии необходимо перейти от метафизики к металингвистике. Философия, утверждает Витгенштейн, — это не наука и не теория, это деятельность, анализ языка. Философия должна стать критикой языка.

В антисциентистском направлении центральная роль в осуществлении лингвистического поворота принадлежит М. Хайдеггеру, который делает его в работе «Бытие и время» (1927).

Опираясь на представителя философии жизни В. Дильтея и основателя феноменологии Э. Гуссерля, Хайдеггер приходит к выводу: «Мир есть только там, где есть язык». В своих исследованиях он превращает феноменологический метод описания восприятия в герменевтический метод понимания и толкования текстов. В его размышлениях язык приобретает фундаментальный атрибут человеческого существования. Он развивает мысль о том, что бытие, жизнь человека развертывается и протекает в языке.

191

Хайдеггер провозглашает: «Язык — дом бытия». Благодаря языку человек открывается миру. В речевом процессе инициатива принадлежит не человеку, а языку: с помощью человеческого рта говорит сам язык. Поэтому говорить, как полагает Хайдеггер, изначально означает слушать. Человек говорит лишь в той мере, в какой он слушает и отвечает языку. Тогда слушание языка выступает как диалог с другим человеком, с текстом, а в конечном счете — с самим языком. Назначение философии, по Хайдеггеру, заключается в размышлении, рефлексии о диалоге с языком, а значит, с бытием, поскольку язык является воплощением бытия.

В послевоенное время возникший во Франции структурализм продолжил линию лингвистического поворота в западной философии. Структурализм опирается на структурную лингвистику Ф. де Соссюра, в которой язык также имеет безусловный приоритет по отношению к мышлению и внешнему миру.

В дополнение к вышесказанному следует отметить, что во второй половине XX в. происходит ослабление сциентистского направления, его сближение с противоположным направлением. В постмодернистских течениях наблюдается усиление тенденции к эстетизации философии, ее сближению с литературой.

В дальнейшем анализе современной западной философии мы остановимся не на всех течениях и концепциях, а главным образом на тех, которые получили наибольшее влияние и распространение и представляются более важными и характерными для нашего времени. К таковым относятся философия жизни, экзистенциализм, прагматизм, неопозитивизм, феноменология, структурализм, постмодернизм.

Глава 2. Философия жизни и экзистенциализм

1. Общая характеристика и основные представители философии 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.

192

Философия жизни возникает в 60—70-х гг. XIX в., наибольшего влияния достигает в первой четверти XX в.; впоследствии ее значение уменьшается, но ряд ее принципов заимствуется такими направлениями, как экзистенциализм, персонализм и др. 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 роднят 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.

193

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 др., характеризуется иррационализмом, резкой оппозиционностью к духу и разуму: рациональное начало рассматривается здесь как особого вида 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 достигается непосредственно — интуитивно. Подлинное, т. е. жизненное, время Бергсон рас-

194

сматривает 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 характеризуется, 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 др.). 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 нравст-

195

венные 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 в. 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.

196

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 Гете ссылается Шпенглер, попытавшийся «развернуть» великие культуры древности и Нового времени из их прафеномена, т. е. «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 кото-

рым здесь полемизирует Бергсон, история философии уже не представляется непрерывным развитием и обогащением, восхождением единого философского знания, а — по аналогии с искусством — оказывается совокупностью замкнутых в себе различных духовных содержаний, интуиций.

Критически относясь к научной форме познания, представители философии жизни приходят к выводу, что наука неспособна постигнуть текучую и неуловимую природу жизни и служит чисто прагматическим целям — преобразованию мира с целью приспособления его к интересам человека. Тем самым философия жизни фиксирует то обстоятельство, что наука превращается в непосредственную производительную силу и срастается с техникой, индустриальной экономикой в целом, подчиняя вопросы «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 в., и его агентам в лице ученого, инженера, техника-изобретателя философы жизни противопоставляют аристократически-индивидуальное творчество — созерцание художника, поэта, философа.

Критикуя научное познание, философия жизни вычленяет и противопоставляет различные принципы, лежащие в основе науки и философии. Согласно Бергсону, в основе научных построений, с одной стороны, и философского созерцания — с другой, лежат различные принципы, а именно пространство и время. Науке удалось превратить в объект все, что может получить форму пространства, а все, что превращено в объект, она стремится расчленить, 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, со-

ставляющее 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, т. е. «опространствленному», времени, которое мыслится как последовательность внешних друг другу моментов «теперь», индифферентных к тем явлениям, которые в нем протекают. С учением о времени связаны наиболее интересные исследования Бергсона (учение о духовной памяти, в отличие от механической), а также попытки построить историческое время как единство настоящего, прошедшего и будущего, предпринятые 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 миросозерцания, который нашел свое наиболее яркое выражение у Ницше. Это миросозерцание 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 приятии 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, обретя ту остроту и трагичность миросозерцания, 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 в.: Г. Ибсеном, 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 в. 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.

2. Экзистенциализм

Экзистенциализм (от позднелат. exsistentia — существование), или философия существования, — философское направление XX в., 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.

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 в., 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 различение 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, т. е. 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 др., 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 выступает 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, т. е. 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, т. е. 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 различение 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, гак 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 экзистенций 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 разобличитъ искаженные, превращенные формы сознания («дурной веры» или «самообмана») оборачивается требованием принять реальность сознания, разобщенного с другими и самим собой. Единственный способ подлинного общения, который признает Камю, — это единение индивидов в бунте против «абсурдного» мира, против конечности, смертности, несовершенства, бессмысленности человеческого бытия. Экстаз может объединить человека с другим, но это в сущности экстаз разрушения, мятежа, рожденного отчаянием «абсурдного» человека.

Иное решение проблемы общения дает Марсель. Согласно ему, разобщенность индивидов порождается тем, что предметное бытие принимается за единственно возможное. Но подлинное бытие — трансценденция — является не предметным, а личностным, потому истинное отношение к бытию — это диалог. Бытие, по Марселю, не Оно, а Ты. Поэтому прообразом отношения человека к бытию является глубоко личное отношение к другому человеку, осуществляемое перед лицом Бога. Любовь, согласно Марселю, есть трансцендирование, прорыв к другому, будь то личность человеческая или божественная. Поскольку такой прорыв с помощью рассудка понять нельзя, Марсель относит его к сфере «таинства».

Прорывом мира «man» является, согласно экзистенциализму, не только подлинное человеческое общение, но и сфера художественного, философского, религиозного творчества. Однако истинная коммуникация (общение), как и творчество, несет в себе трагический надлом: мир объективности непрестанно грозит разрушить экзистенциальную коммуникацию. Сознание этого приводит Ясперса к утверждению, что все в мире в конце концов терпит крушение в силу самой конечности экзистенции и потому человек должен научиться жить и любить с постоянным сознанием хрупкости всего, что он любит, незащищенности самой любви. Глубоко скрытая боль, причиняемая этим сознанием, придает его привязанности особую чистоту и одухотворенность.

Социально-политические позиции у разных представителей экзистенциализма неодинаковы. Так, Сартр и Камю участвовали в движении Сопротивления; с конца 1960-х гг. позиция Сартра отличалась крайним левым радикализмом и экстремизмом. Концепции Сартра и Камю оказали известное влияние на со-

циально-политическую программу движения «новых левых» (культ свободы, перерастающей в произвол). Политическая ориентации Ясперса и Марселя носила либеральный характер, а социально-политическим воззрениям Хайдеггера была присуща консервативная тенденция.

В целом экзистенциализм представляет собой умонастроение человека XX в., утратившего веру в разум исторический и научный, недаром он находится в оппозиции как к рационализму и классическому идеализму, веривший в разумную необходимость исторического процесса, так и к позитивизму. Не возлагая надежд ни на божественное провидение, ни на логику истории, ни на всесилие науки и техники 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.

Глава 3. Прагматизм

1. Ч. Пирс как основоположник прагматизма

Основы концепции прагматизма были заложены американским философом Чарлзом Пирсом (1839—1914), человеком многогранного дарования: математиком, астрономом, химиком. Сейчас особое внимание привлекают его работы по символической логике, большая часть которых при жизни опубликована не была. В истории западной философии Пирс остался, однако, именно в качестве основоположника прагматизма; он сформулировал программу этого течения и предложил термин для его обозначения.

Установка прагматизма, согласно Пирсу, призвана выразить «дух лаборатории», характерный для ученого, исследователя, связанного с реальной жизнью. Кстати, такие черты он находил у множества европейских мыслителей, среди которых чаще всего называл Канта, Беркли и Спинозу. Не означает ли это, что для Пирса были не так уж важны различия между материализмом и идеализмом, агностицизмом и феноменологической установкой? Справедливость такого предположения подтверждает анализ двух основополагающих статей философа «Закрепление убеждения» и «Как сделать наши идеи ясными», опубликованных в 1877-1878 гг.

Главная тема этих статей — отношение знания, убеждения и действия. Он исходит из тезиса, который считает самоочевидным: «Логическое рассуждение добротно, когда оно таково, что дает правильный вывод из верных — и никак иначе» [1]. Однако, считает Пирс, и верное рассуждение стоит не многого, если человек не руководствуется в жизни выводами, которые можно получить на основе правильных посылок при соблюдении логических правил. Нужно не только, а порой и не столько умение рассуждать определенным образом, но и желание думать и обладать способностью принимать определенные положения в качестве руководства к действию. Разве не очевидно, что нашими желаниями управляют и нашими действиями руководят непосредственно вовсе не рассуждения, а убеждения, каким бы ни был их источник? Не случайно, к примеру, религиозные мусульманские фанатики в Сирии и Иране (XI в.) из секты «гор-

1 Пирс Ч. С. Начала прагматизма. Спб., 2000. Т. 1. С. 96.

ного старца» громили отлично вооруженные и обученные английские войска! Если философия не обращает внимания на такие жизненные факты, то грош ей цена. А потому считать картезианский принцип радикального сомнения базовым положением для философии нельзя: ведь сомнение по природе своей не ведет к решительному практическому действию. Да, конечно, оно важно, — но только в качестве промежуточной стадии, каковой оно и было у Декарта, поскольку сомнение — это «единственная непосредственная мотивация борьбы за достижение состояния убежденности» [1]. Нормальный, практичный человек, по словам Пирса, воспринимает сомнение как состояние неудовлетворительное и даже болезненное: он стремится избавиться от сомнений и достичь убеждения.

За сомнением — если есть основания подвергнуть сомнению прежние верования — идет исследование, которое есть не что иное, как стадия борьбы за достижение нового убеждения и которое, конечно же, должно иметь непосредственное отношение к желанной цели будущей деятельности. Когда же мы замечаем, что исследование с такой целью не связано, то мы от него отказываемся. И тогда снова наступает период сомнений и поисков, а за ним следует формирование мнения — такого мнения, которое руководит действием, ставши твердым убеждением.

Может показаться, отмечает Пирс, что человек стремится к «правильному мнению», но это не более чем метафизическая иллюзия: на деле-то нам всегда нужны только твердые убеждения, без которых не может быть успешного действия. Аргументация в пользу этого тезиса у Пирса выдержана в стиле европейского позитивизма. «...Ничто извне сферы нашего знания не может служить нам объектом, ибо, если нечто не воздействует на сознание, это нечто не может выступать в качестве мотивации приложения умственных усилий. Я склонен полагать, что мы хотим найти убеждение, о котором, в силу того же желания, не можем не думать как об истинном. Мы, однако, считаем истинным каждое наше убеждение, поэтому данное утверждение является тавтологией» [2].

1 Пирс Ч. С. Начала прагматизма. Т. 1. С. 103.
2 Там же. С. 103—104.

Отсюда следует, что все методы исследования суть не что иное, как способы укрепить веру, и потому они имеют скорее психологическое, чем гносеологическое или онтологическое основание. Перечисляя способы укрепления веры, Пирс придает им статус методов. По его классификации, их всего четыре: 1) метод упорства, или слепой приверженности; 2) метод авторитета; 3) априорный метод; 4) научный метод. В определенном смысле Пирс ставит в один ряд научный метод, который практикуют люди науки, с методом упорства, который использует религиозный фанатик, перебирая четки и повторяя заповеди, поскольку в обоих случаях человек стремится опереться в своем мнении на что-то более солидное, чем собственные, личные представления. Потому-то религиозный фанатик говорит об откровении свыше, о духовном озарении, о чудесных явлениях; все это укрепляет его веру, а значит, желание действовать. Ученый ради достижения той же цели опирается на постулат, что-де «имеются Реальные вещи, характеры которых совершенно независимы от нашего о них мнения. Эти Реалии воздействуют на наши органы чувств в соответствии с некоторыми постоянными законами» [1]. Фактическое же содержание этого, научного, метода — тоже только особый способ достижения твердой уверенности. Правда, у него есть немаловажное преимущество — он питается надеждой достигнуть единого мнения для всех людей, независимо от конкретных условий их деятельности и их личных особенностей. Таким, согласно Пирсу, выступает фундаментальный постулат науки.

1 Пирс Ч. С. Начала прагматизма. Т. J. С. 118.

Сам Пирс, конечно же, предпочитает научный метод, хотя считает, что доказать существование «независимой реальности» невозможно, — как, впрочем, нельзя и убедительно опровергнуть этот тезис. К тому же повседневная практика не порождает относительно этого метода такого множества сомнений, какое возникает относительно других методов закрепления убеждений.

В статье «Как сделать наши идеи ясными» Пирс немало внимания уделил причинам, которые порождают взаимонепонимание у людей, когда они рассуждают об одном и том же предмете. Первая причина этого состоит в том, что люди принимают результат воздействия объекта на сознание за свойство самого объекта (говоря, например, о «чувственных качествах объекта», хотя чувства — это человеческие качества). В итоге разница во мнениях об объекте, т. е. различие между субъектами, порождает спор

касательно характеристик самого объекта. Вторая причина заключается в том, что «грамматические» раз-

личия, т. е. различия между словами, люди принимают за различия между идеями, которые хотят выразить с помощью языка. Казалось бы, избавиться от этой неприятности можно было бы, если бы удалось добраться до объекта «самого по себе» или до идей «самих по себе»; однако в первом случае люди должны достигать «метафизического» знания, в возможность чего Пирс не верит, во втором случае должна была бы существовать эмпатия — непосредственная связь между индивидуальными сознаниями, обладающими идеями, а это, по его мнению, тоже является разновидностью метафизики.

И все-таки, полагает Пирс, есть достаточно надежный путь добиться определенного успеха в избавлении от подобных ошибок. Состоит он как раз в том, чтобы сделать наши идеи ясными. Для этого прежде всего надо уяснить смысл и назначение мышления — обратить внимание на те функции, которые исполняет мышление в повседневной жизни, т. е. в опыте. Всякий нормальный человек, совершенно не задумываясь об этом, определяет «вещи» опыта как совокупность всех тех воздействий, которые вещи эти производят (например, лимон — это предмет желтый, прохладный, шероховатый, кислый, продолговатый или круглый, имеет вес и т. д.). Далее, необходимо распространить это на сферу объектов мысли (т. е. раскрывать содержание мысли, перечисляя все возможные следствия использования, применения данной мысли в опыте). В итоге основа для метафизических споров исчезнет: в практической сфере некое подвижное единство достигается само собою. Например, католики веками спорят с протестантами относительно таинства пресуществления. Католик считает, что вино и пресная лепешка, которые используются в церковном причастии, в момент причастия реально превращаются в кровь и тело Христа. Протестант с этим не согласен, он трактует причастие с использованием пресной лепешки и слабого вина только как символизацию духовного соединения с Богом. Однако если поставить вопрос о вине (или хлебе) практически, то он должен звучать так: является ли данное вещество вином? Если оно, это вещество, обладает теми чувственными качествами, которыми, по нашему убеждению, должно обладать вино, если оно производит некий ощутимый результат, который должно производить употребление вина, — то это вещество есть вино и ничто другое. «Говорить же о чем-то, что имеет все ощутимые

качества вина, что в реальности оно является кровью, — совершенно лишено смысла», — заявляет Пирс.

Разумеется, такая постановка вопроса — вне пространства теологических проблем. В опыте нельзя допускать «сверхсубстанциализации», путать веши чувственные с вещами сверхчувственными; идею чувственной вещи следует определять через чувственные же следствия ее практического использования. Более того, Пирс формулирует весьма важный общий вывод: «Для нас невозможно иметь в сознании идею, которая не была бы связана с мыслимым ощутимым воздействием какой-либо вещи. Идея о чем-либо есть идея ощутимого воздействия этого что-то, и если мы воображаем, что имеем другую идею, то занимаемся самообманом, принимая сопровождающее мысль ощущение за часть самой мысли. Абсурдно утверждать, что мысль имеет какое-либо значение, никак не связанное с ее прямой функцией. Если католики и протестанты согласны по поводу всех мыслимых ощутимых эффектов указанных элементов причастия теперь и в будущем, то они заблуждаются, воображая, что имеют в этом смысле какие бы то ни было реальные разногласия» [1].

1 Пирс Ч. С. Начала прагматизма. Т. 1. С. 137—138. К этому своему тезису Пирс делает весьма обстоятельное примечание, чтобы упредить его «скептико-материалистическое» толкование. Он даже связывает свои идеи с евангельским изречением Иисуса Христа: «По делам их познаете их» — и призывает не трактовать их «в индивидуалистическом ключе».

Тот же прием Пирс предлагает применять, проясняя смысл научных терминов: так, довести идею тяжести до ясности — значит ограничить ее содержание тем чувственно-наглядным свойством, что тела, которые ничем не поддерживаются, падают. И все. Философы без конца спорят о «природе реальности» — но спор этот тотчас станет бессмысленным, если определить реальность как свойство объекта не зависеть от той идеи, которую мы о нем имеем. Поэтому, например, «сон реально существует как феномен сознания, если кто-то реально его видит», — отмечает Пирс.

По мнению Пирса, те же основания позволяют считать реальным и закон тяготения — ведь его истинность не зависит от того, полагает ли кто-то его в качестве истинного или ложного. В одном из писем леди Уэлби философ

пишет: «Если Вы верите в то, что современная наука совершает какие-либо открытия общего характера, то тем самым Вы верите, что открытое таким

211

образом общее есть нечто реальное, и посему, осознанно или нет, встаете на позицию схоластического реализма. И от этого решения зависит не только наука в целом, но также Истина и Добродетель. Номинализм и все, что за ним стоит, суть орудия Дьявола, если таковой существует. Это болезнь, которая почти свела с ума бедного Джона Милля, тоскливый взгляд на мир, в котором все, что можно любить, почитать или понимать, считается вымыслом» [1].

Теперь нетрудно понять содержание фундаментального положения прагматизма, которое обычно называют «принципом Пирса» и которое было сформулировано философом в следующих словах: «Следует рассмотреть все диктуемые некоторым понятием следствия, которые будет иметь предмет этого понятия. Причем те, что, согласно этому же понятию, способны иметь практический смысл. Понятие об этих следствиях и будет составлять полное понятие о предмете» [2]. При этом надо иметь в виду, что термины «объект» и «вещь» Пирс понимает, как это было отмечено выше, в очень широком смысле. Поэтому «принцип Пирса» может быть истолкован по-разному и применен как в логике, так и в прикладной науке, как в теологии, так и в сфере бизнеса. Сам же философ основную функцию своего принципа усматривал в определении понятий. Поэтому он и оговаривался, что, к примеру, теологический аспект спора протестантов с католиками им не рассматривается. Такое же отношение касается и всех проблем метафизики, каковую он считал «вещью скорее курьезной, нежели полезной».

1 Пирс Ч. С. Начала прагматизма. Т. 2. С. 327.
2 Там же. Т. 1. С. 138.

У последователей Пирса на первый план выдвигался или теоретический аспект этого принципа (в результате появился «логический» прагматизм, самым видным представителем которого был Дж. Дьюи), или более «приземленный», так сказать, эмпирический его аспект (тогда появился прагматизм «магический», представленный У. Джеймсом).

2. Радикальный эмпиризм У. Джеймса

Прагматизм стал популярным с 1906 г., когда последователь Пирса, Уильям Джеймс (1842—1910), прочел курс общедоступных лекций, которые были изданы под этим названием.

212

Историков философии и культуры привлекали не только труды Джеймса, но и его биография (включая генеалогию), поскольку она — своеобразный портрет целой эпохи в истории американской культуры. История семьи Джеймсов помогает лучше понять содержание трудов этого философа.

У. Джеймс — старший сын Генри Джеймса и внук Уильяма Джеймса, который приехал в Америку в 1789 г. из Ольстера. Этот юный джентльмен поселился в Олбани (столице штата Нью-Йорк) и занялся бизнесом, нажил огромное, по тогдашним меркам, состояние (3 млн долларов). Один из его сыновей, Генри, сначала вел разгульную жизнь, стал инвалидом, потом получил теологическое образование, хотя священником не сделался, а к бизнесу был равнодушен. Недовольный отец по причине беспутства этого своего отпрыска лишил его наследства (точнее, части наследства, поскольку у Генри было еще 8 братьев); но после многих лет судебной тяжбы Генри все же получил свою долю — 170 тыс. долларов. Став свободным писателем на религиозные темы и притом вовсе не будучи ортодоксальным в вопросах веры, он приобрел широкую известность; был знаком с Эмерсоном и Торо, а также со знаменитыми англичанами — Карлейлем, Миллем, Теккереем. Образованию и воспитанию собственных детей Г. Джеймс уделял, надо сказать, куда больше внимания, чем некогда своему собственному: из его семьи (у него было три сына и дочь) вышел Генри Джеймс младший, ставший классиком американской литературы. Чтобы восполнить недостатки американского образования, отец отправлял детей в Европу. В 1860—1861 гг. Уильям, будущий философ, изучал гам живопись, а в 1863 г. поступил на медицинский факультет Гарварда. В 1867—1868 гг. он изучал медицину в Германии, но диплом получил в 1869 г. все-таки в Гарварде.

С 1873 г. У. Джеймс преподавал в Гарварде анатомию и физиологию, а в 1875 г., впервые в США, начал преподавать психологию, в 1885 г. был назначен профессором сначала психологии, а потом и философии. В 1891 г. вышла его книга «Принципы психологии», содержание которой во многом связано с философией.

Джеймс отверг один из главных тезисов традиционной философии, который обыкновенно обозначают как «субъектно-объектный дуализм». Ему не нравилась любая философская позиция, в которой мир трактовался как реальность, отчужденная от человека, но все-таки к материализму он относился более

213

негативно, чем к идеализму. Джеймс постоянно подчеркивал индивидуальный, личностный характер взаимосвязей человека с миром. Он писал: «Другие умы, другие миры из того же самого однообразного и невыразительного хаоса! Мой мир — это лишь один из миллиона, равным образом реального для тех, кто может их выделить. Сколь различны должны быть миры в сознании муравья, каракатицы или краба!»

Эта идея получила развитие в его книге «Многообразие религиозного опыта» (1902). Понятие «опыта» вообще фундаментально для его мировосприятия, как и для других представителей этого течения. И разумеется, опыт у него тоже не ограничивается познавательной деятельностью; тем более не ограничивается он сферой рационального мышления: по его мнению, все «чувства» человека (среди них — эстетическое, религиозное и моральное) участвуют в организации опыта, и разум здесь не имеет никакого преимущества. Отсюда вырастает его «радикальный эмпиризм» как исходная мировоззренческая позиция. Отвечая на вопрос, из чего состоит опыт, Джеймс заявляет, что никакой «общей материи», составляющей весь опыт, нет, что «материй» столько же, сколько «природ» у воспринимаемых вещей. Опыт — только имя для множества этих «природ»; хотя в «Началах психологии» Джеймс характеризовал опыт как «поток сознания», который представляет собой «непосредственный поток жизни, дающий материал нашей рефлексии с ее концептуальными категориями» [1].

Поэтому, считает он, Вселенная «никогда не закончена», ибо «нет такой точки зрения, нет такого центрального пункта, из которого можно было бы сразу обнять все содержание Вселенной» [2]. По его мнению, наш действительный мир, вопреки утверждениям монистов, не завершен «от века», вечно не завершен, и в нем «всегда возможны как приобретения, так и потери».

1 Джеймс В. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911. С. 185. Почти в то же время понятие «поток сознания» использовал А. Бергсон.

2 Джеймс В. Прагматизм. Спб., 1912. С. 93.

«Моя философия, — писал Джеймс, — есть то, что я называю радикальным эмпиризмом, плюрализмом, «тихизмом», которые представляют порядок в качестве постепенно завоевываемого и всегда находящегося в становлении. Она является теистической... Она отрицает все доктрины об абсолютном...

214

Я боюсь, что вы найдете мою систему слишком непонятной, романтичной».

Эта «романтичность» определена его трактовкой реальности, которая вовсе не аналогична принятой в «объективном» естествознании: «Поскольку мы имеем дело с космическими и общими вопросами, мы имеем дело с символами реальности, но коль скоро мы обращаемся к частным и личным явлениям как таковым, мы имеем дело с реальностями в самом полном смысле слова» [1].

Отсюда вытекает несогласие Джеймса с «традиционным» пониманием истины, поскольку в его основании лежит картина мира, признающая некую «независимую реальность», которая выступает как Абсолют. С этим же связано его понимание смысла и задач философии: «Философия... — наше более или менее смутное чувство того, что представляет собою жизнь в своей глубине и значении... Она наш индивидуальный способ воспринимать и чувствовать биение пульса космической жизни». Она «не печет хлеб», но развивает мысль и воображение и «способна преисполнить наши сердца мужеством» [2].

1 Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 498.
2 Джеймс В. Прагматизм. С. 9, 11.

В статье «Обучение философии в наших колледжах» Джеймс писал: «Философия является наиболее важным из всего того, что изучается в колледже. Сколь бы скептически мы ни относились к достижению универсальных истин... мы никогда не сможем отрицать того, что изучение философии означает привычку всегда видеть альтернативу, никогда не принимать привычное за само собой разумеющееся...».

Это понятно, если реальность понимать «субъективно», и такую трактовку реальности Джеймс защищал последовательно. В «Принципах психологии»

он писал: «Fons et origo всей реальности как с абсолютной, так и с практической точки зрения, является, таким образом, субъективным, это мы сами... Реальность, начиная с нашего Эго, постепенно распространяется сперва на все объекты, представляющие интерес для нашего Эго, а затем и на объекты, постоянно с ними связанные... Это наши жизненные отношения... Таким образом, мы приходим к важному выводу о том, что наша собственная реальность — это чувство нашей собственной жизни, которым мы обладаем в любой момент, является первичным из первичных нашей веры.

215

Это так же верно, как верно то, что я существую, — такова наша высшая гарантия бытия всех остальных вещей... Мир живых реальностей, в противоположность нереальностям, таким образом, укоренен в Эго, рассматриваемом как активный и эмоциональный термин».

Приведенное положение представляет собою неплохую иллюстрацию философской позиции Джеймса и прагматизма в целом: здесь очевиден отказ от противопоставления чувственно-эмоционального и рационального, «субъектоцентризм» с акцентом на практическую жизнь и волевое начало, характерные для целого букета размежевавшихся друг с другом направлений постклассической европейской философии. Можно лишний раз убедиться в том, насколько последовательно Джеймс как сторонник философии прагматизма выражал в своих сочинениях мировосприятие американской нации, находившейся в процессе становления из разнородных элементов и предпочитавшей синтез размежеванию. Под этим углом зрения можно ясно понять, почему Джеймс сравнивал философию прагматизма с коридором в гостинице, который предназначен для того, чтобы им пользовались обитатели всех номеров, и даже определял прагматизм как метод улаживания философских споров.

3. Инструментализм Дж. Дьюи

Третьим виднейшим теоретиком прагматизма был американский мыслитель Джон Дьюи (1859—1952), философ (его вариант прагматизма обрел собственное имя — инструментализм), социолог и психолог, правовед и педагог. Его педагогическая концепция получила распространение не только в Америке, но также в послеоктябрьской России и в Китае. Программа инструментализма была провозглашена им даже несколько раньше выхода в свет книги Джеймса «Прагматизм» — и в той же форме: в 1903 г. вышли в свет «Лекции по логической теории». В них логика трактовалась Дьюи как универсальный метод решения жизненных задач.

Наиболее полно эта концепция представлена в его «Очерках по экспериментальной логике» (1916). Здесь он весьма негативно оценил быстро распространившееся с легкой руки Джеймса представление о прагматизме как идеологии практицизма. Он называет легендой мнение о том, что прагматизм рассматривает познание как простое средство достижения практических целей

216

или удовлетворения практических потребностей. Да и само слово «практический», считает Дьюи, означает лишь правило, которое состоит в требовании искать окончательные значения и последние оправдания всякой мысли, всякого рефлексивного рассуждения в его следствиях. Прагматизм ничего не говорит о природе этих следствий, которые могут быть эстетическими или этическими, политическими или религиозными — какими угодно. Дьюи подчеркивает, что познание не занимается трансцендентным; познавательная активность нацелена на «урегулирование ситуации», в какой бы сфере деятельности она ни возникала: «Мы не знаем ни источника, ни природы, ни средства лечения малярии, пока не можем воспроизвести или вылечить малярию; ценность и касательно воспроизведения, и касательно устранения зависит от характеристик малярии в отношении с другими вещами. И дело так же обстоит применительно к математическому знанию или к знанию из областей политики или искусства. Относящиеся к ним объекты не познаны, если они не сделаны в ходе процесса экспериментального мышления. Их полезность, когда они сделаны, есть все го, что относительно них, каковы бы они ни были, опыт способен в последующем определить от бесконечности до нуля».

Для «экспериментальной логики» Дьюи весьма важным является понятие исследования. Исследование — это сам целостный опыт, рассматриваемый под специфическим углом зрения. Человеческая жизнь складывается из множества ситуаций. Любой конкретный объект, любой процесс — непременно органическая часть ситуации. Изолированный объект просто невозможен, хотя бы потому, что его изоляция от других — это результат активной процедуры нейтрализации тех связей, в контексте которых он существует изначально. Частный объект, прямо или косвенно, никогда не интересует человека «сам по себе»: он становится предметом познания,

будучи включен в связь с познающим субъектом и в контексте познавательной ситуации, которая предстает как проблематическая.

Познание поэтому начинается со вступления в неопределенную ситуацию. Она порождает сомнения и вопросы, поэтому ее можно назвать проблематической. Правда, проблематизадия — это уже не сама ситуация, а ее антиципация, т. е. начало ее освоения. Первый шаг решения — вычленение в неопределенной ситуации остальных элементов. Так, звук сирены во время киносеанса создает для человека беспокоящую его неопределенную си-

туацию. Первое, что делает человек в такой ситуации, — он оглядывает зал, обращая внимание на расположение кресел, запасных и основных выходов, особенно на нестабильный элемент ситуации — поведение людей. Осознание этих моментов позволяет ему сформулировать проблему: какой путь спасения наиболее адекватен ситуации. Все наблюдаемые моменты превращаются сознанием в компоненты проблемы, анализ которых способен привести к практически ценному решению. В образовании проблем по поводу неопределенных ситуаций и в их решении как раз и состоит назначение мышления. В ходе операций мышления с факторами, составляющими проблему, рождаются идеи. Чем больше элементов проблемы освещены, тем более ясными могут стать понятия, касающиеся решения проблемы: ясные идеи превращаются в программу практического действия.

Конечно, самые светлые идеи — это только предвосхищение того, что может произойти; они обозначают возможности. Но они функциональны, поскольку способны стать средствами преодоления проблематической ситуации, и операциональны, так как превращаются в планы действий и в программы получения новых фактов.

Таковы базовые, принципиальные положения прагматизма в целом — не только инструментализма Дьюи — о познании и его назначении. Отсюда следуют достаточно радикальные перемены в смыслах традиционных философских понятий. В их числе «реальность» и «истина», представляющие собою главные структурные элементы традиционной философии.

Глава 4. Неопозитивизм

1. Общая характеристика

Примерно в то же время, когда работы Ч. Пирса привлекли внимание широкого круга философов и логиков и стали достаточно активно публиковаться, в «Берлинском обществе эмпирической философии» близкие идеи развивали Х. Райхенбах, К. Г. Гемпель, В. Дубислав и др. В Австрии образовался Венский кружок, в который входили М. Шлик, Р. Карнап, Г. Фейгль, К. Гёдель, О. Нейрат, Ф. Вайсман и др. Этот кружок нашел в Англии своего активного сторонника и пропагандиста в лице А. Айера. Идеи Венского кружка во многом разделял и

другой английский философ, Г. Райл. В Польше сложилась Львовско-варшавская школа логиков во главе с А. Тарским и К. Айдукевичем. В историю философии направление это вошло под названием неопозитивизм. Неопозитивисты в течение десяти лет провели ряд конгрессов: в Праге (1929), Кенигсберге (1930), Праге (1934), Париже (1935), Копенгагене (1936), Париже (1937), Кембридже (1938).

Когда Австрия была присоединена к фашистской Германии, деятельность этих обществ, членами которых были главным образом евреи, стала невозможной. Еще раньше, в 1936 г., душа Венского кружка М. Шлик был убит помешавшимся на религиозной почве студентом, и в 1938 г. Венский кружок распался. Карнап и Тарский переехали в США, где постепенно сложилось сильное позитивистское течение, частично сомкнувшееся с прагматизмом.

Неопозитивизм больше, чем любое другое учение, был связан с наукой, прежде всего с математикой и теоретической физикой, что и обусловило как его огромное влияние на интеллектуальную жизнь Запада на протяжении практически всего XX в,, так и его проблематику. В ходе бурного, буквально взрывообразного развития науки произошел радикальный и универсальный переворот в научной картине мира. А поскольку социальный престиж науки тогда был чрезвычайно высок, то эти перемены сказались и на мировоззрении европейского человека.

Особенно грандиозными были изменения в области физики, крупнейшим знаковым событием в которой, после проникновения в структуру атома, стало создание А. Эйнштейном в 1905 г. специальной теории относительности.

Не менее глубокие перемены были связаны с развитием квантовой физики. Ее базовый принцип состоит в том, что энергетический обмен совершается не непрерывно, а дискретно, мельчайшими порциями, квантами. У истоков этой теории стоял М. Планк, который ввел понятие «кванта действия», выраженное в формуле E=hn. Позднее Н. Бор использовал квантовую теорию для объяснения строения атомов и особенностей спектров излучения различных химических элементов. Л. де Бройль, один из создателей квантовой механики, выдвинул идею о волновых свойствах материи, ввел понятие «волновый пакет» и попытался тем самым объяснить волновые и корпускулярные свойства света, о которых свидетельствовали, казалось бы, противоречившие друг другу серии различных экспе-

риментов. Эту двойственность волны и частицы (ее физики распространили на строение всей материи) Бор истолковал как особый феномен, сформулировав принцип дополнительности, согласно которому волновое и корпускулярное описание неизбежно и противоречат друг другу, и друг друга дополняют.

Весьма важным для развития микрофизики оказался принцип неопределенности, сформулированный В. Гейзенбергом. Согласно этому принципу и в результате квантово-волнового дуализма координата и импульс не могут быть определены независимо друг от друга и с абсолютной точностью. Принцип дополнительности и соотношение неопределенностей составили основу так называемого «копенгагенского толкования» физических процессов, которое пропагандировалось Бором и его последователями.

Необходимо обратить внимание на тот факт, что события эти происходили прежде всего в области теоретического знания. И теория относительности, и квантовая физика, создавая новую картину мира, сопровождались радикальными преобразованиями в области языка науки, математики и логики. По сути дела, они потребовали создания нового языка науки и новой логики, что и выразилось в новом облике позитивизма, в философии, которая с самого своего возникновения стремилась сознательно поставить себя на службу науке.

Неопозитивизм (его часто называют третьим позитивизмом; первым был классический позитивизм О. Конта, Г. Спенсера и Дж. Милля, а вторым — эмпириокритицизм Р. Авенариуса и Э. Маха) окончательно оформился в 20-е гг. прошлого столетия. С тех пор он проделал значительную эволюцию. Она выразилась и в смене названий. Неопозитивизм выступил сперва как логический атомизм, затем стал называться логическим позитивизмом, потом логическим эмпиризмом, а затем присвоил себе название аналитической философии. Ее британская разновидность, распространившаяся также в США, называлась лингвистической философией. В недрах неопозитивизма зародилась и так называемая философия науки, которая стала весьма влиятельным течением и привлекла внимание многих выдающихся ученых.

Идейные истоки неопозитивизма восходят, прежде всего, ко второму позитивизму Э. Маха и Р. Авенариуса. Определенное влияние на логических позитивистов оказал прагматизм Ч. Пирса и У. Джеймса. Из слияния махистских и прагматистских идей еще в 20-е гг. возник операционализм П. Бриджмена.

Но, конечно же, третьему, логическому позитивизму свойственна своя специфика.

Мах и Джеймс были весьма беззаботны в отношении логики (Джеймс, по его выражению, «отказался от логики раз и навсегда». Мах же свое учение трактовал как представление психологии познавательного процесса. Исключением был, конечно же, выдающийся логик Пирс, но его работы получили известность в Европе значительно позже).

Пренебрежение логикой и математикой было в глазах ученых-теоретиков XX в. слабой стороной эмпириокритицизма и прагматизма. Этот недостаток и попытались устранить неопозитивисты. По словам А. Айера, логический позитивизм был сплавом венского позитивизма XIX в., разработанного Э. Махом и его учениками, с логикой Г. Фреге и Б. Рассела.

Б. Рассел писал: «Современный аналитический эмпиризм... отличается от аналитического эмпиризма Локка, Беркли и Юма тем, что он включает в себя математику и развивает мощную логическую технику» [1]. Именно благодаря привлечению этой «логической техники» логические позитивисты с самого начала и смогли претендовать на анализ всего состава научного знания, включая его теоретический инструментарий.

1 Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 841.

Знакомясь с основами неопозитивистской философии, следует иметь в виду одно важное обстоятельство: многие из ее представителей не были профессиональными философами, а являлись «работающими» учеными — физиками, математиками, логиками. В их сочинениях наряду с обсуждением собственно философских проблем мы встречаем постановку и решение многих специальных вопросов, особенно вопросов математической логики и теории вероятности. Р. Карнап, А. Тарский, К. Гёдель не ограничивались лишь тем, что заимствовали и применяли готовую «логическую технику», они сами развивали ее и внесли немалый вклад в ее разработку.

Если выразить кратко суть неопозитивизма, то можно сказать, что она в конечном счете состоит в следующем: философия здесь трактуется как анализ языка, и даже традиционные философские проблемы рассматриваются его представителями как языковые проблемы. При этом в одних случаях имеется в виду язык науки, в других — обыденный разговорный язык. Иногда исследованию подвергается логический синтаксис языка,

221

т. е. его формальные правила, иногда его семантический или прагматический аспекты. Но когда предметом анализа становится язык, а язык — это система языков, то неизбежно на первый план выступают проблемы значения и смысла. Они и оказываются в центре внимания неопозитивистов.

2. Становление логического позитивизма

У истоков логического позитивизма мы находим имена Дж. Мура и Б. Рассела. Главная заслуга Джорджа Мура (1873— 1958) состоит в том, что он привлек внимание к анализу значения слов и высказываний, которыми пользовались философы, увидев в этом ключ к решению (точнее, к прояснению) многих проблем. Мур приехал в Кембридж в 1892 г., чтобы заниматься классической литературой, и поначалу даже не помышлял о философии. В те годы в английских университетах господствовала изощренная спекулятивная философия «абсолютного идеализма» (Ф. Брэдли, Д. Э. Мак-Тагтарт и др.), которая представляла собою английский вариант гегельянства. Мур же, как человек, не искушенный в философских тонкостях, принимая участие во встречах философов и пытаясь разобраться в их доктринах, подходил ко всем вопросам очень просто: он отстаивал точку зрения здравого смысла. Ему казалось, что его оппоненты не только не считают себя обязанными обосновывать свои принципиальные положения, но даже отвергают то, что любой нормальный человек считает истинным. Например, Мак-Таггарт утверждал нереальность времени. «Это, — вспоминал Мур, — показалось мне чудовищным утверждением, и я делал все возможное, чтобы оспорить его. Я не думаю, что я аргументировал убедительно, но я был настойчив». Мур сразу же переводил абстрактные рассуждения философов на конкретную житейскую почву, сталкивал их с установками здравого смысла. Если время не реально, рассуждал он, то не должны ли мы отрицать в таком случае то, что мы завтракали до обеда, а не после него? Если реальность духовна, то не следует ли отсюда, что столы и стулья гораздо больше похожи на нас, людей, чем мы считаем? Можно ли сомневаться в том, что существуют материальные объекты, если очевидно, что вот одна рука, а вот вторая? И дальше, в том же духе.

222

Несмотря на внешнюю, по большей части наигранную наивность своей позиции, Мур был одним из выдающихся философов первой половины XX в. Еще в 1903 г. он опубликовал статью «Опровержение идеализма», в которой подверг скрупулезному логическому анализу тезис Дж. Беркли «Esse est percipi» (быть — значит быть воспринимаемым (лат.), который считал фундаментальным для любого идеализма. В частности, автор анализирует ощущение синего цвета, сопоставляя его с ощущением зеленого цвета. Он заявляет, что в каждом ощущении имеются две составные части: одна — общая всем ощущениям — это то, что оно есть факт сознания, и другая — то, что оно представляет объект этого сознания, т. е. сам синий цвет, который от сознания не зависит, а дается ему или же «входит в него» как особый объект.

Дж. Мур заложил основы сразу двух философских течений: реализма, согласно которому в познавательном акте объект непосредственно присутствует в сознании, и аналитической философии. Начинать философию Мур призывал с анализа значения наших высказываний. При этом неизбежно вставал вопрос, как их трактовать. В самом деле, установить значение высказывания можно, попытавшись сказать то же самое другими словами, т. е. переведя одно высказывание в другое. Но тогда можно вновь задать вопрос о значении второго высказывания и т. д. Поскольку эту процедуру нужно где-то закончить, Мур стремился относить высказывания непосредственно к опыту. Вероятно, это он придумал термин «чувственные данные» (sens-data). Но тогда вставал новый вопрос: что такое чувственные данные? Если, например, мы анализируем предложение «это — чернильница» и хотим

определить его значение, то как чувственные данные относятся к самой чернильнице?

Муру так и не удалось решить эти вопросы, но он их поставил — и тем самым способствовал возникновению мнения, что дело философии — прояснение, а не открытие; что она занимается значением, а не истиной, что ее предмет — наши мысли или язык, скорее, чем факты. По словам Б. Рассела, Мур оказал на него «освобождающее воздействие». Но именно Бертран Рассел (1872—1970) был одним из ученых, разработавших логическую технику, которой воспользовались неопозитивисты. К его работам восходит и идея сведения философии к логическому анализу. А пришел он к ней в результате исследований логических оснований математики и математической логики.

223

Дело в том, что в XIX в. математика переживала период чрезвычайно быстрого и в известном смысле революционного развития. Были сделаны фундаментальные открытия, перевернувшие многие привычные представления. Достаточно назвать создание неевклидовых геометрий Н. И. Лобачевским, Я. Больяйи, Б. Риманом; работы по теории функции К. Вейерштрасса, теорию множеств А. Г. Кантора. Одна из особенностей всех этих исследований состояла в том, что их результаты пришли в противоречие с чувственной очевидностью, с тем, что кажется интуитивно достоверным. Действительно, со времен Евклида все математики были убеждены в том, что через данную точку по отношению к данной прямой можно провести в той же плоскости только одну линию, параллельную данной. Лобачевский показал, что это не так, — правда, в итоге ему пришлось радикальным образом изменить геометрию.

Прежде математики считали, что к любой точке любой кривой линии можно провести касательные. Вейерштрасс дал уравнение такой кривой, по отношению к которой провести касательную невозможно. Наглядно мы даже не можем представить себе такую кривую, но теоретически, чисто логическим путем, можно исследовать ее свойства.

Всегда было принято считать, что целое больше части. Это положение казалось и математикам аксиомой и нередко приводилось как пример абсолютной истины. А. Г. Кантор показал, что в случае бесконечного множества это положение не работает. Например: 1 2 3 4 5 6 7... — натуральный ряд чисел, а 1 4 9 16 25 36 49... — ряд квадратов этих чисел. Оказалось, что квадратов чисел в бесконечном ряду столько же, сколько и натуральных чисел, так как под каждым натуральным числом можно подписать его вторую степень или каждое натуральное число можно возвести в квадрат. Поэтому Кантор определил бесконечное множество как имеющее части, содержащие столько же членов, как и все множество.

Эти открытия потребовали гораздо более глубокого исследования и обоснования логических основ математики. Несмотря на то что европейская математика, начиная с Евклида, весьма негативно относилась к чувственному опыту, — отсюда фундаментальное для математической науки требование логически доказывать даже то, что представляется самоочевидным, например что прямая линия, соединяющая две точки, короче любой кривой или ломаной линии, которая их тоже соединяет, — все-таки прежде математики охотно обращались к интуиции, к наглядному представлению, и не только неявно, при формули-

224

ровании исходных определений и аксиом, но даже при доказательстве теорем (например, используя прием наложения одной фигуры на другую). Этим приемом часто пользовался Евклид. Теперь правомерность интуитивных представлений была подвергнута решительному сомнению. В итоге были обнаружены серьезные логические недостатки в «Началах» Евклида.

Кроме того, математика стала развиваться настолько быстро, что сами математики не успевали осмыслить и привести в систему собственные открытия. Часто они просто пользовались новыми методами, потому что те давали результаты, и не заботились об их строгом логическом обосновании. Когда время безудержного экспериментирования в математике прошло и математики попытались разобраться в основаниях своей науки, то оказалось, что в ней немало сомнительных понятий. Анализ бесконечно малых блестяще себя оправдал в практике вычислений, но что такое «бесконечно малая величина», никто толком сказать не мог. Больше того, оказалось, что определить сам предмет математики, указать, чем именно она занимается и чем должна заниматься, невероятно трудно. Старое традиционное определение математики как науки о количестве было признано неудовлетворительным. Тогда Ч. Пирс определил математику как «науку, которая выводит необходимые заключения», а Гамильтон и Морган — как «науку о чистом пространстве и времени». Дело кончилось тем, что Рассел

заявил, что математика — это «доктрина, в которой мы никогда не знаем ни того, о чем говорим, ни верно ли то, что мы говорим».

Таким образом, во второй половине XIX в., и особенно к концу его, была осознана необходимость уточнить базовые понятия математики и прояснить ее логические основания.

Грандиозная попытка полного сведения чистой математики к логике была предпринята в «Principia Mathematica» («Начала математики» (1910—1913) А. Н. Уайтхеда и Б. Рассела, и книга эта в известном смысле стала естественным логическим завершением всего этого движения. Математика была, по существу, сведена к логике. Еще Г. Фреге положил начало так называемому логицизму, заявив, что математика — это ветвь логики. Эта точка зрения была принята Расселом.

225

Попытка сведения математики к логике, правда, с самого начала подверглась критике со стороны многих математиков. Защитники логицизма утверждали, что все математические рассуждения совершаются в силу одних лишь правил логики, точно так же, как все шахматные партии происходят на основании правил игры. Противники его доказывали, что вести плодотворное рассуждение в математике можно, только введя предпосылки, несводимые к логике. Решающее значение для исхода этой довольно продолжительной полемики имела знаменитая теорема Гёделя. В 1931 г. Гёдель доказал, что в каждой достаточно богатой средствами выражения формализованной системе имеются содержательные истинные утверждения, которые не могут быть доказаны средствами самой этой системы; это значит, что полная формализация, например арифметики, принципиально неосуществима, что понятия и принципы математики не могут быть полностью выражены никакой формальной системой, как бы мощна она ни была.

Тем не менее опыт построения формализованных систем породил надежды на то, что вообще все научное знание можно выразить аналогичным образом. Казалось, что весь вопрос в том, чтобы подобрать соответствующий язык — знаковую символику, включающую как необходимые термины, так и правила оперирования ими, в частности правила выведения. Большую роль в развитии такого подхода сыграли теория типов и теория дескрипции, созданные Б. Расселом.

Поводом для создания теории типов явились парадоксы, обнаруженные Расселом при изучении работ Фреге и Кантора. Эти парадоксы заставили вспомнить о старых парадоксах, известных еще древним. Например, парадокс «лжец» состоит в следующем: Эпименид-критянин говорит, что все критяне лгут. Но так как он сам критянин, то, следовательно, и он лжет. Таким образом, получается, что критяне говорят правду. Второй вариант этого же парадокса: «Все, что я говорю, — ложь; но я говорю, что я лгу, значит, я говорю правду, а если я говорю правду, то, значит, я лгу».

Обратимся теперь к математическому парадоксу самого Рассела. Предположим, что имеются классы различных вещей. Иногда класс может быть членом самого себя, иногда — нет. Класс чайных ложек не есть чайная ложка. Но класс вещей, которые не являются чайными ложками, сам есть вещь, не являющаяся чайной ложкой. Следовательно, он член самого себя. Теперь возьмем класс всех классов, которые не являются членами самих себя. Является ли он членом самого себя? Если да, то он должен обладать отличительным признаком своего класса, т. е. не быть членом самого себя. Если же он не член самого себя, то он должен быть таким членом, так как должен войти в класс всех классов, не являющихся членами самих себя.

226

Этот парадокс можно представить в наглядном виде, назвав его «парадоксом брадобрея». Вот его суть: единственный брадобрей в городе получил приказ брить всех тех, кто не бреется сам. И вот брадобрей ходит по дворам и бреет всех бородатых. Но в конце концов он сам обрастает бородой — и тогда встает вопрос, как же ему самому быть? Если он не будет бриться, то он должен себя брить. Но если он бреется сам, то он не должен этого делать согласно полученному приказу!

Парадокс Рассела вызвал необходимость в тщательном анализе того, как мы пользуемся языком, не совершаем ли мы каких-либо ошибок, имеем ли мы право задавать подобного рода вопросы, имеют ли они смысл? Рассел попытался найти решение своего парадокса, создав теорию типов. Она устанавливала определенные правила и ограничения пользования терминами.

Суть этой теории Рассел разъясняет на примере аналогичного парадокса, известного под названием «лжец». «Лжец говорит: «Все, что я утверждаю, ложно». Фактически — это утверждение, которое он делает, но оно относится ко всей совокупности его утверждений, и парадокс возникает потому, что

данное утверждение включается в эту совокупность». Если бы это утверждение стояло особняком, то парадокса не было: мы знали бы, что в случае его истинности все, что лжец утверждает, ложно. Но когда мы включаем само это утверждение в ту совокупность утверждений, к которой оно относится, о которой оно говорит или которую характеризует, тогда только и возникает парадокс. Этого, полагает Рассел, делать нельзя. Он считает, что мы должны различать предложения, которые относятся к некоторой совокупности предложений, и предложения, которые к ней не относятся. Те, которые относятся к некоторой совокупности предложений, никогда не могут быть членами этой совокупности.

Основная идея Рассела состоит в том, что в правильном языке предложение не может ничего говорить о самом себе, вернее, о своей истинности. Однако наш обычный язык такую возможность допускает, и в этом его недостаток. Поэтому необходимы ограничения в правилах пользования языком. Такие ограничения и вводит его теория типов.

227

Рассел делит предложения на порядки: предложения первого порядка никогда не относятся к совокупностям предложений, они относятся к внеязыковым явлениям.

Например:

роза есть красная — Р 1;
капуста есть зеленая — Р 2;
лед есть горячий — Р 3.

Предложения второго порядка относятся к предложениям первого порядка.

Например:

предложения Р 1 и Р 2 истинны — а
предложение Р 3 ложно — б

Предложения третьего порядка относятся к предложениям второго порядка.

Например:

предложения а и б написаны на русском языке. Таким образом, Рассел устанавливает, что и о чем мы можем говорить, а чего говорить не можем. Это значит, что некоторых вещей говорить нельзя.

Отсюда вытекает очень важное следствие: оказывается, что наряду с предложениями, которые могут быть истинными или ложными, есть и такие предложения, которые не могут быть ни истинными, ни ложными. Такие предложения бессмысленны.

Однако этот вывод вовсе не бесспорен. Например: предложение «четные числа питательны» бессмысленно. Однако вполне можно сказать, что оно ложно.

В теории типов Рассела содержатся зародыши двух идей, имевших значительные последствия для философии и логики. Когда он утверждает, что предложение ничего не может говорить о себе, то эту мысль можно расширить и сказать, что язык ничего не может говорить о себе. Эту идею защищал Л. Витгенштейн. Когда же Рассел утверждает, что предложение второго порядка может высказывать нечто о предложениях первого порядка, то отсюда вырастает концепция метаязыка.

Теория типов устраняет парадоксы, и все же она подвергалась критике. Почему? В частности, потому, что устранение парадоксов вовсе не всегда желательно. Язык, исключающий возможность парадоксов, для определенных целей хорош, для других нет. Такой язык беден, негибок и потому неадекватен сложному процессу познания.

228

Теория дескрипций была призвана разрешить другую трудность и тем самым рассеять одно распространенное в логике и в философии недоразумение. Оно состояло в отождествлении имен и описаний и приписывании существования всему тому, к чему они относятся. Логики, отмечал Рассел, всегда считали, что если два словесных выражения обозначают один и тот же объект, то предложение, содержащее одно выражение, всегда может быть заменено другим без того, чтобы предложение перестало быть истинным или ложным (если оно было тем или другим).

Однако возьмем такое предложение; «Скотт есть автор «Веверлея». Это предложение выражает тождество, но оно вовсе не тавтология. Это видно из

такого рассуждения: когда король Георг IV захотел узнать, был ли Скотт автором «Веверлея», то он, конечно, не хотел узнать, был ли Скотт Скоттом! Это значит, что мы можем превратить истинное утверждение в ложное, заменив «автор «Веверлея» «Скоттом». Отсюда следует, что надо видеть различие между именем и описанием (дескрипцией): «Скотт» — это имя, но «автор «Веверлея» — это дескрипция. «Скотт» в качестве собственного имени является тем, что Рассел называет простым символом. Он относится к индивиду прямо, непосредственно обозначая его. При этом данный индивид выступает как значение имени Скотт. Это имя обладает значением и сохраняет его вне всякой зависимости от других слов предложения, в которое оно входит. Напротив, «автор «Веверлея» в качестве дескрипции не имеет собственного значения вне того контекста, в котором это выражение употребляется. Поэтому Рассел его называет «неполным символом». «Автор «Веверлея» сам ни к кому определенному не относится, так как в принципе им может быть кто угодно. Недаром ведь король Георг IV хотел узнать, кто именно был автором «Веверлея». Только в сочетании с другими символами «неполный символ» может получить значение.

Согласно концепции логического атомизма Рассела, и структура мира должна быть такой же. Иначе говоря, ее основу должно составлять то, что Рассел называет атомарными фактами. Но что такое атомарный факт? По Расселу, это не нечто абсолютно простое, не онтологический «атом», а именно атомарный факт. Под фактом же Рассел понимает то, что делает предложение истинным.

Когда я говорю о факте, заявлял он, я подразумеваю тип вещей, который делает высказывание истинным или ложным. Таким образом, атомарный факт сводится им к некоторому чувственному восприятию.

229

Идеи Рассела получили более полное выражение в «Логико-философском трактате» его ученика Л. Витгенштейна, который, в свою очередь, оказал большое влияние на развитие философских взглядов самого Рассела.

3. «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна

Людвиг Витгенштейн (1889—1951) родился в Австрии. По образованию он был инженером, занимался теорией авиационных двигателей и пропеллеров. Математический аспект этих исследований привлек его внимание к чистой математике, а затем к философии математики. Заинтересовавшись работами Г. Фреге и Б. Рассела по математической логике, он направился в Кембридж и в 1912—1913 гг. работал с Расселом. Во время Первой мировой войны Витгенштейн служил в австрийской армии и попал в плен. В плену он, видимо, и закончил «Логико-философский трактат», опубликованный впервые в 1921 г. в Германии, а на следующий год в Англии. После освобождения из плена Витгенштейн работал учителем в школе, имел некоторые контакты с М. Шликом, посетил Англию. В 1929 г. окончательно переехал в Кембридж. В 1939 г. он сменил Дж. Мура на посту профессора философии. Во время Второй мировой войны работал в лондонском госпитале. В 1947 г. вышел в отставку.

В 1953 г. были опубликованы его «Философские исследования», а в 1958 г. — «Синяя» и «Коричневая» тетради, за которыми последовали и другие публикации из его рукописного наследия. Этот второй цикл его исследований настолько отличается от «Логико-философского трактата», что Витгенштейна даже вполне обоснованно считают создателем двух совершенно различных философских концепций — явление в истории философии не такое уж частое.

«Логико-философский трактат» Витгенштейна оказал большое влияние на возникновение логического позитивизма. Это очень трудная, хотя и небольшая работа, написанная в форме афоризмов. Ее содержание настолько многозначно, что историки философии считают ее автора одной из самых противоречивых фигур в истории современной философии.

230

Прежде всего, Витгенштейн предлагает не монистическую, а плюралистическую картину мира. Мир, согласно Витгенштейну, обладает атомарной структурой и состоит из фактов. «Мир есть все, что происходит». «Мир — целокупность фактов, а не вещей». Это значит, что связи изначально присущи миру. Далее следует, что «мир подразделяется на факты» [1].

1 Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 5.

Для Витгенштейна факт — это все, что случается, что «имеет место». Но что же именно имеет место? Рассел, который в данном отношении был солидарен с Витгенштейном, поясняет это следующим примером: Солнце — факт; и моя зубная боль, если у меня на самом деле болит зуб, — тоже факт. Главное, что можно сказать о факте, это то, что уже было сказано Расселом: факт делает

предложение истинным. Факт, таким образом, есть нечто, так сказать, вспомогательное по отношению к предложению как к чему-то первичному; это материя предметной интерпретации высказывания. Следовательно, когда мы хотим узнать, истинно ли данное предложение или ложно, мы должны указать на тот факт, о котором предложение говорит. Если в мире есть такой факт, предложение истинно, если нет — оно ложно. На этом тезисе, собственно, и строится весь логический атомизм.

Все как будто бы ясно. Но стоит сделать еще шаг, как немедленно возникают трудности. Возьмем, например, такое высказывание: «Все люди смертны». Кажется, нет никого, кто вздумал бы оспаривать его истинность. Но есть ли такой факт, как то, что существует в наличии, что «происходит»? Другой пример. «Не существует единорогов» — видимо, это тоже истинное высказывание. Но получается, что его коррелятом в мире фактов будет отрицательный факт, а они не предусмотрены в трактате Витгенштейна, ибо, по определению, они «не происходят».

Но это еще не все. Если говорить о содержании науки, то здесь фактом или, точнее, научным фактом считается далеко не все, что «происходит». Научный факт устанавливается в результате отбора и выделения некоторых сторон действительности, отбора целенаправленного, осуществляемого на основе определенных теоретических установок. В этом смысле совсем не все то, что происходит, становится фактом науки.

Каково же отношение предложений к фактам в логическом позитивизме? Согласно Расселу, структура логики как остова идеального языка должна быть такой же, как и структура мира. Витгенштейн доводит эту мысль до конца. Он утверждает, что предложение есть не что иное, как образ, или изображение, или

логическая фотография факта. С его точки зрения, в предложении должно распознаваться столько же разных составляющих, сколько и в изображаемой им ситуации. Каждая часть предложения должна соответствовать части «положения вещей», и они должны находиться в совершенно одинаковом отношении друг к другу. Изображение, дабы оно вообще могло быть картиной изображаемого, должно быть в чем-то тождественным ему. Это тождественное и есть структура предложения и факта. «Предложение, — пишет Витгенштейн, — картина действительности: ибо, понимая предложение, я знаю изображаемую им возможную ситуацию. И я понимаю предложение без того, чтобы мне объяснили его смысл». Почему это возможно? Потому что предложение само показывает свой смысл.

Предложение показывает, как обстоит дело, если оно истинно. И оно говорит, что дело обстоит так. Понять же предложение — значит знать, что имеет место, когда предложение истинно.

Витгенштейн предпринял попытку проанализировать отношение языка к миру, о котором язык говорит. Вопрос, на который он хотел ответить, сводится к следующей проблеме: как получается, что то, что мы говорим о мире, оказывается истинным? Но попытка ответить на этот вопрос все же окончилась неудачей. Во-первых, учение об атомарных фактах было искусственной доктриной, придуманной ad hoc (для данного случая (лат.), для того чтобы подвести онтологическую базу под определенную логическую систему. «Моя работа продвигалась от основ логики к основам мира», — писал позднее Витгенштейн. Не значит ли это, что «мир» в его трактовке есть вовсе не независимая от человеческого сознания реальность, а состав знания об этой реальности (более того, знания, организованного логически)? Во-вторых, признание языкового выражения или предложения непосредственным «изображением мира», его образом в самом прямом смысле слова, настолько упрощает действительный процесс познания, что никак не может служить его сколько-нибудь адекватным описанием.

Можно было бы рассуждать так: логика и ее язык в конечном счете сформировались под воздействием действительности, и потому они отображают ее структуру. Поэтому, зная структуру языка, мы можем, опираясь на нее, реконструировать и структуру мира как независимой реальности. Это было бы возможно, если бы мы имели гарантию того, что логика (в данном случае

логика «Principia Mathematica») имеет абсолютное значение, и если бы можно было быть уверенным в том, что мир был создан Господом по образцу логико-философской концепции Рассела и Витгенштейна. Но это слишком смелая гипотеза. Куда более правдоподобно мнение, что логика «Principia Mathematica» — только одна из возможных логических систем. С точки зрения здравого смысла проблема познания — это проблема отношения сознания к действительности; что же касается научного познания, то это,

прежде всего, создание теоретических конструкций, реконструирующих их объект. Всякое познание осуществляется, разумеется, с помощью языка, языковых знаков, это идеальное воспроизведение реальности человеческим субъектом. Знание под этим углом зрения идеально, хотя оно так или иначе фиксируется и выражается посредством знаковых систем, имеющих материальных носителей той или иной природы: звуковых волн, отпечатков на том или ином материальном субстрате — медных скрижалях, папирусе, бумаге, магнитных лентах, холсте и т. п. Таков изначальный дуализм всего мира культуры, включая и «мир знания». Несколько упрощенная форма этого дуализма, известная под названием субъектно-объектное отношение, современную философию уже не устраивает, и различные течения на Западе, начиная с эмпириокритицизма, пытались и пытаются так или иначе ее преодолеть.

Логический анализ, предложенный Расселом, и анализ языка, предложенный Витгенштейном, имели целью устранение произвола в философских рассуждениях, избавление философии от неясных понятий и туманных выражений. Они стремились внести в философию хоть какой-либо элемент научной строгости и точности, хотели выделить в ней те ее части, аспекты или стороны, где философ может найти общий язык с учеными, где он может говорить на языке, понятном ученому и убедительном для него. Витгенштейн полагал, что, занявшись прояснением предложений традиционной философии, философ может выполнить эту задачу. Но он понимал, что философская проблематика шире, чем то, что может охватить предложенная им концепция.

Возьмем, например, вопрос о смысле жизни, одну из глубочайших проблем философии; точность, строгость и ясность здесь едва ли возможны. Витгенштейн утверждает, что то, что может быть сказано, может быть ясно сказано. Здесь, в этом вопросе, ясность недостижима, поэтому и сказать что-либо на эту тему вообще невозможно. Все это может переживаться, чувствоваться, но ответить на такой мировоззренческий вопрос по существу нельзя. Сюда относится и вся область этики.

233

Но если философские вопросы невыразимы в языке, если о них ничего нельзя сказать по существу, то как же сам Витгенштейн мог написать «Логико-философский трактат»? Это и есть его основное противоречие. Рассел замечает, что «Витгенштейн умудрился сказать довольно много о том, что не может быть сказано». Р. Карнап также писал, что Витгенштейн «кажется непоследовательным в своих действиях. Он говорит нам, что философские предложения нельзя формулировать и о чем нельзя говорить, о том следует молчать: а затем, вместо того чтобы молчать, он пишет целую философскую книгу». Это свидетельствует о том, что рассуждения философов надо принимать не всегда буквально, a cum grano salis. Философ обычно выделяет себя, т. е. делает исключение для себя из своей собственной концепции. Он пытается как бы стать вне мира и глядеть на него со стороны. Обычно так поступают и ученые. Но ученый стремится к объективному знанию мира, в котором его собственное присутствие ничего не меняет. Правда, современная наука должна учитывать наличие и влияние прибора, с помощью которого осуществляется эксперимент и наблюдение. Но и она, как правило, стремится отделить те процессы, которые вызываются воздействием прибора, от собственных характеристик объекта (если, конечно, в состав объекта не включается и прибор).

Философ же не может исключить себя из своей философии. Отсюда и та непоследовательность, которую допускает Витгенштейн. Если философские предложения бессмысленны, то ведь это должно относиться и к философским суждениям самого Витгенштейна. И кстати сказать, он мужественно принимает этот неизбежный вывод, признает, что и его философские рассуждения бессмысленны. Но он стремится спасти положение, заявив, что они ничего и не утверждают, они только ставят своей целью помочь человеку понять что к чему и, как только это будет сделано, они могут быть отброшены. Витгенштейн говорит: «Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью — по ним — над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу после того, как поднимется по ней.) Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир» [1]. Но что представляет собою это правильное видение мира, он, конечно, не разъясняет.

234

Очевидно, что весь логический атомизм Витгенштейна, его концепция идеального языка, точно изображающего факты, оказалась недостаточной, попросту говоря, неудовлетворительной. Это вовсе не значит, что создание «Логико-философского трактата» было бесполезной тратой времени и сил. Мы видим здесь типичный пример того, как создаются философские учения. В сущности говоря, философия представляет собой исследование различных

логических возможностей, открывающихся на каждом отрезке пути познания. Так и здесь Витгенштейн принимает постулат или допущение, согласно которому язык непосредственно изображает факты. И он делает все выводы из этого допущения, не останавливаясь перед самыми парадоксальными заключениями. Оказывается, что эта концепция односторонняя, недостаточная для того, чтобы понять процесс познания вообще и философского познания в частности.

Но и это не все. У Витгенштейна есть еще одна важная идея, естественно вытекающая из всей его концепции и, может быть, даже лежащая в ее основе: мысль о том, что для человека границы его языка означают границы его мира, так как для Витгенштейна первичной, исходной реальностью является язык. Правда, он говорит и о мире фактов, которые изображаются языком.

Но мы видим, что вся атомарная структура мира сконструирована по образу и подобию языка, его логической структуры. Назначение атомарных фактов вполне служебное: они призваны давать обоснование истинности атомарных предложений. И не случайно у Витгенштейна нередко «действительность сопоставляется с предложением», а не наоборот. У него «предложение имеет смысл независимо от фактов» [2]. Или если элементарное предложение истинно, соответствующее со-бытие существует, если же оно ложно, то такого со-бытия нет. В «Логико-философском трактате» постоянно обнаруживается тенденция к слиянию, отождествлению языка с миром. «Логика заполняет мир; границы мира суть и ее границы» [3].

1 Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. С. 72—73.
2 Там же. С. 22.
3 Там же. С. 56.

Таким образом, Витгенштейн, а за ним и другие неопозитивисты замыкаются в границах языка как единственной непосредственно доступной реальности. Мир выступает для них лишь как эмпирическое содержание того, что мы о нем говорим. Его структура определяется структурой языка, и если мы можем как-то признать мир независимым от нашей воли, от нашего языка, то лишь как нечто невыразимое, «мистическое».

4. Венский кружок

Сейчас, обращаясь к истории Венского кружка, можно сказать, что его представители поставили две серьезные проблемы:

1. Вопрос о строении научного знания, о структуре науки, об отношении между научными высказываниями на эмпирическом и теоретическом уровнях.

2. Вопрос о специфике науки, т. е. научных высказываний, и о критерии их научности. В данном случае речь шла о том, как определить, какие понятия и утверждения являются действительно научными, а какие только кажутся таковыми.

Очевидно, что ни тот ни другой вопросы не являются праздными. К тому же вопрос о структуре научного знания, о соотношении его эмпирического и рационального уровней — это отнюдь не новая проблема; он в той или иной форме обсуждался с самого возникновения науки Нового времени, приняв форму столкновения эмпиризма и рационализма, которые отдавали предпочтение либо чувственному, либо рациональному познанию. Правда, уже Бэкон поставил вопрос о сочетании того и другого, об использовании в процессе познания как показаний органов чувств, так и суждений разума. Но он высказал свои соображения в самой общей форме, не анализируя детально особенности этих двух уровней, их специфики и взаимосвязи. В дальнейшем произошло формальное разделение философов на эмпириков и рационалистов.

Кант попытался осуществить синтез идей эмпиризма и рационализма, показав, как могут сочетаться в познавательной деятельности человека чувственное и рациональное познания. Но ему удалось ответить на этот вопрос лишь путем введения трудно подтверждаемого учения о непознаваемой «вещи самой по себе», с одной стороны, и об априорных формах чувственности и рассудка — с другой. К тому же в своей «Критике» Кант обсуждал вопрос в самой общей форме. Он совершенно не касался конкретных проблем, затрагивающих собственно структуры конкретных наук.

Но в XIX и тем более в XX в. наука развилась настолько сильно, что проблемы логического анализа, ее структуры стали на повестку дня как самые животрепещущие проблемы. Дело в том, что в век огромных успехов

науки и роста ее влияния на умы очень соблазнительно выдавать любые самые произвольные взгляды и утверждения за строго научные, не отдавая себе отчета в том, что это, собственно говоря, значит. К тому же нередко и некоторые ученые-естествоиспытатели, используя свой авторитет в специальных областях, предавались самым фантастическим спекуляциям и выдавали их за строго научные выводы. В наше время, несмотря на существенное снижение статуса науки в общественном мнении и ее социального престижа, злоупотребления словами «наука» и «научный» встречаются нередко. Поэтому постановка вопроса об отличии научных предложений от ненаучных, о методе, который позволил бы распознавать, с чем мы имеем дело — с научными или псевдонаучными предложениями, не кажется вздорной. Весь вопрос в том, с каких позиций подходить к этой проблеме и как ее решать.

Для деятелей Венского кружка как представителей позитивистского течения, для которых статус науки как высшего достижения мысли был бесспорен, а проблема сводилась к тому, чтобы отделить науку от метафизики и научные высказывания от метафизических, весьма злободневным оказался вопрос о предмете философии.

Признанными лидерами Венского кружка были Мориц Шлик (1882-1936) и Рудольф Карнап (1891-1970). Отличительная черта учения Шлика, Карнапа и др. состояла в его ярко выраженной антиметафизической направленности. Убедившись в банкротстве метафизики логического атомизма, деятели Венского кружка обрушились на всякую метафизику вообще.

Логических позитивистов буквально преследовала одна навязчивая идея: мысль о том, что наука должна избавиться от всяких следов традиционной философии, т. е. не допускать больше никакой метафизики. Метафизика мерещится им всюду, и в изгнании ее они видят чуть ли не главную свою задачу. Неопозитивисты не против философии, лишь бы она не была метафизикой. Метафизикой же она становится тогда, когда пытается высказывать какие-либо положения об объективности окружающего мира. Логические позитивисты утверждали, что

все доступное нам знание о внешнем мире получается только частными, эмпирическими науками. Философия же якобы не может сказать о мире ничего, помимо того, что о нем говорят эти науки. Она не может сформулировать ни одного закона и вообще ни одного положения о мире, которое имело бы научный характер.

Но если философия не дает знания о мире и не является наукой, то что же она такое? С чем она имеет дело? Оказывается, не с миром, а с тем, что о нем говорят, т. е. с языком. Все наше знание, как научное, так и обыденное, выражается в языке. Философия же занимается языком, словами, предложениями, высказываниями. Ее задача состоит в анализе и прояснении предложений науки, в анализе употребления слов, в формулировке правил пользования словами и т. д. Язык — подлинный предмет философии. С этим согласны все неопозитивисты. Но далее их мнения несколько расходятся.

Для Карнапа, который интересуется не языком вообще, а научным языком, философия представляет собой логический анализ языка науки или, иначе, логику науки. Эту логику науки Карнап до начала 30-х гг. понимал исключительно как логический синтез языка науки. Он полагал, что анализ языка науки может быть исчерпан выявлением формальных синтаксических связей между терминами и предложениями. Карнап писал: «Метафизика более не может претендовать на научный характер. Та часть деятельности философа, которая может считаться научной, состоит в логическом анализе. Цель логического синтаксиса состоит в том, чтобы создать систему понятий, язык, с помощью которого могут быть точно сформулированы результаты логического анализа. Философия должна быть заменена логикой науки — иначе говоря, логическим анализом понятий и предложений науки, ибо логика науки есть не что иное, как логический синтаксис языка науки».

Но логический синтаксис сам представляет собой систему высказываний о языке. Витгенштейн категорически отрицал возможность таких высказываний. Карнап ее допускает. Он спрашивает: возможно ли сформулировать синтаксис языка внутри самого языка? Не грозит ли здесь опасность противоречий? На этот вопрос Карнап отвечает положительно: «Возможно выразить синтаксис языка в самом этом языке в масштабах, которые обусловлены богатством средств выражений самого языка». В противном случае нам пришлось бы создавать язык для объяснения языка науки, затем новый язык и т. д.

Отождествив философию с логикой науки, Карнап, возможно, и не предвидел того, что в лоне позитивизма родилась новая философская дисциплина,

которой суждено будет в ближайшие же десятилетия выдвинуться на первый план, — логика и методология науки, или философия науки.

Несколько отличную точку зрения на философию мы встречаем у Шлика. Если Карнап был логиком, то Шлик в большей степени эмпирик. Он заявлял: «Великий поворотный пункт нашего времени характеризуется тем фактом, что мы видим в философии не систему знаний, но систему актов; философия есть та активность, посредством которой раскрывается или определяется значение утверждений. Посредством философии утверждения объясняются, посредством науки они проверяются. Последнее (действие) относится к истине утверждений, первое — к тому, что они в действительности означают. Содержание, душа и дух науки, естественно, заключены в том, что в конечном счете ее утверждения действительно означают: философская деятельность наделения значением есть поэтому альфа и омега всего научного знания» [1]. «Специфическая задача дела философии, — писал Шлик, — состоит в том, чтобы устанавливать и делать ясными значения утверждений и вопросов» [2]. Таким образом, положение о прояснении предложений в качестве задачи философии конкретизируется Шликом как установление значений.

Но как может философия придавать утверждениям их значения? Не посредством утверждений, так как тогда и они нуждались бы в определении их значений. «Этот процесс не может, — по словам Шлика, — продолжаться бесконечно. Он всегда приходит к концу в актуальном указывании, в выставлении напоказ того, что имеется в виду, т. е. в реальных действиях: только эти действия более не подлежат дальнейшему объяснению и не нуждаются в нем. Окончательное наделение значением всегда имеет место посредством действий. Именно эти действия или акты и образуют философскую деятельность» [3].

1 Logical Positivism. Ed. by A. J. Aier. L., 1959. P. 56.
2 Ibid. P. 86.
3 Ibid. P. 57.

Таким образом, философ не разъясняет все до конца, а в конечном счете показывает значение научных утверждений. Здесь воспроизводится идея Витгенштейна, но в довольно огрубленной форме.

Так или иначе, согласно Шлику, философ имеет дело с языком, хотя не с формальными правилами пользования словами, но с установлением их значений.

Как же конкретно может работать логический анализ языка? На первых порах Карнап полагал, что этот анализ должен носить чисто формальный характер или, иначе говоря, должен исследовать чисто формальные свойства слов, предложений и т. д. Сфера логики науки, следовательно, исчерпывалась «логическим синтаксисом языка». Его большая работа так и называлась «Логический синтаксис языка» (1934).

Эта работа содержала, главным образом, анализ ряда сугубо технических проблем построения некоторых искусственных языков. Что же касается философского смысла данной работы, то он состоял в том, чтобы реализовать этими техническими способами позитивистскую установку на исключение из употребления всех метафизических предложений, т. е. на отказ от использования языка метафизики.

Выше говорилось, что для логических позитивистов все философские проблемы сводились к языковым. Если для Спенсера природа той абсолютной силы, которая лежит в основе всех явлений мира, оставалась навсегда непознаваемой, а для Маха природа исходного субстрата Вселенной была нейтральной, т. е. ни материальной, ни идеальной, то для Карнапа и логических позитивистов предложения, касающиеся объективного бытия вещей или их материальной или идеальной природы, являются псевдопредложениями, т. е. сочетаниями слов, лишенными смысла. Согласно Карнапу, философия, в отличие от эмпирических наук, имеет дело не с объектами, но только с предложениями об объектах науки. Все «объектные вопросы» относятся к сфере частных наук, предметом философии являются только «логические вопросы». Реалистическое предложение примет такую форму: «Каждое предложение, содержащее указание на вещь, равносильно предложению, содержащему указание не на вещи, но на пространственно-временные координаты и физические функции, что очевидно истинно».

Таким образом, благодаря синтаксическому подходу к философским утверждениям, переводу их в формальный модус речи, проблемы, которые якобы содержатся в этих утверждениях, обнаруживают, по Карнапу, свой иллюзорный характер. В некоторых же случаях может оказаться, что они

представляют собой лишь различные способы говорить об одном и том же. Отсюда вывод: во всех случаях необходимо указывать, к какой языковой системе относится тот или иной тезис (высказывание).

Итак, по Карнапу, всякое осмысленное предложение есть либо объектное предложение, относящееся к какой-либо специальной науке, либо синтаксическое предложение, принадлежащее к логике или математике. Что касается философии, то она представляет собой совокупность истинных предложений о языках специальных наук. В связи с этим возникают два новых вопроса:

1. Каков критерий истинности или хотя бы осмысленности объектных предложений?
2. Все ли науки говорят на одном и том же языке, а если нет, то нельзя ли сконструировать такой общий язык?

Первый вопрос ведет к теории верификации (см. на с. 243— 244), второй — к теории единства науки и физикализму.

Несомненно, логический анализ языка, в особенности языка науки, не только вполне правомерен, но и необходим, особенно в период быстрого развития науки и ломки научных понятий. Такой анализ во все времена в той или иной степени был делом философов, а в какой-то мере и специалистов в различных областях знаний. Вспомним хотя бы Сократа с его стремлением докопаться до истинного значения, скажем, понятия о справедливости. В наше время эта задача стала еще более важной в связи с созданием математической логики, использованием различных знаковых систем, компьютеров и т. д.

Но свести всю функцию философии к логическому анализу языка — значит упразднить значительную часть того ее реального содержания, которое складывалось на протяжении двух с половиной тысячелетий. Это равносильно запрету заниматься анализом содержания коренных мировоззренческих проблем. Критики неопозитивизма считают, что, с точки зрения его сторонников, главное занятие философа состоит в том, чтобы разрушить философию. Правда, эта тенденция, высказанная неопозитивистами первоначально в категорической форме, впоследствии была значительно смягчена. Тем не менее все логические позитивисты все-таки полагали, что философия имеет право на существование лишь как анализ языка, прежде всего языка науки.

Возникает вопрос — какие высказывания, т. е. какие слова и сочетания слов, имеют научный характер, а какие его не имеют. Необходимо это якобы для того, чтобы очистить науку от предложений, лишенных научного смысла.

Нет нужды доказывать, что сама по себе постановка вопроса о специфике научных высказываний является важной и нужной. Это реальная проблема, имеющая большое значение для самой науки, для логики науки и теории познания. Как отличить высказывания подлинно научные от высказываний, лишь претендующих на научный характер, но в действительности им не обладающие? В чем отличительный признак научных высказываний?

Вполне естественно стремление найти такой универсальный критерий научности, который можно было бы безошибочно применять во всех спорных случаях. И логические позитивисты хотели отыскать такой единый признак высказываний, наличие или отсутствие которого сразу же могло решить вопрос о научном статусе того или иного предложения. Их попытка закончилась неудачей, но сама она была поучительной и принесла известную пользу; в значительной мере неудача была предопределена самим их замыслом. Они были заинтересованы не только в объективном анализе природы научного знания и языка науки, но и в том, чтобы не стать на точку зрения материалистического ее истолкования.

В своем понимании строения или структуры науки логические позитивисты непосредственно опираются на труды Витгенштейна, но, по существу, их взгляды восходят еще к Юму. Фундаментальным положением для неопозитивистской трактовки научного знания является разделение всех наук на формальные и фактуальные. Формальные науки — логика и математика, фактуальные — науки о фактах, все эмпирические науки о природе и человеке. Формальные науки ничего не говорят о фактах, предложения в них не несут никакой фактической информации; эти предложения аналитичны, или тавтологичны, справедливы для любого действительного положения вещей, потому что они его не затрагивают. Таковы, например,

$a + b = b + a$
$7 + 5 = 12$
$a = a$

Все предложения логики, считает Карнап, «тавтологичны и бессодержательны», поэтому из них ничего нельзя заключить о том, что необходимо или что невозможно в действительности или какой она не должна быть. Истинность предложений формальных наук имеет чисто логический характер; это логическая истина, вытекающая всецело из одной только формы предложений. Данные предложения не расширяют нашего знания. Они служат лишь для его преобразования. Логические позитивисты подчеркивают, что такого рода преобразования не ведут к новому знанию. По словам Карнапа, тавтологический характер логики показывает, что всякий вывод тавтологичен; заключение всегда говорит то же самое, что и посылки (или меньше), но в другой лингвистической форме, один факт никогда не может быть выведен из другого.

Исходя из такого характера логики, Витгенштейн утверждал, что в природе нет никакой причинной связи. Его последователи использовали догму о тавтологичности логики для борьбы против метафизики, заявляя, что метафизика напрасно на основании опыта пытается делать выводы относительно трансцендентного. Дальше того, что мы видим, слышим, осязаем и т. д., мы идти не можем. За эти пределы никакое мышление нас не выводит.

Однако же разделение на аналитические и синтетические суждения, хотя и правомерно, все же имеет относительный характер и может быть осуществлено лишь по отношению к готовому сложившемуся знанию. Если же рассматривать знание в его становлении, то резкое противопоставление этих двух видов суждений становится неправомерным.

Предложенное позитивистами понимание структуры науки вызвало ряд вопросов:

1. Что такое элементарные предложения? Как устанавливается истинность этих предложений? Каково их отношение к фактам и что такое факты?
2. Как можно получить из элементарных предложений теоретические предложения?
3. Возможно ли полное сведение предложений теории к элементарным предложениям?

Попытки ответить на эти вопросы оказались чреваты такими трудностями, которые привели логический позитивизм к краху.

Что представляет собой вопрос об элементарном предложении? Естественно, если все сложные предложения науки являются выводом из элементарных, а истинность сложных предложений — функцией истинности элементарных предложений, то вопрос об установлении их истинности приобретает чрезвычайное значение. Витгенштейн и Рассел говорили о них лишь в самой общей форме. Из исходных установок логики «Principia Mathematica» вытекает, что такие элементарные предложения должны быть. Но в логике можно ограничиться указанием на их форму, скажем, «.У» есть «Р». Но когда анализируется структура действительной науки, то надо сказать конкретно, какие именно предложения науки относятся к элементарным, далее неразложимым и настолько надежным и достоверным, что на них можно строить все здание науки. Оказалось, что найти такие предложения невероятно трудно, если вообще возможно.

Не менее важной проблемой, чем отыскание базисных предложений науки, для неопозитивистов было освобождение науки от метафизических предложений, а следовательно, установление способа их выявления и распознания.

Решение этих двух проблем, как казалось, стало возможным на основе «принципа верификации».

Витгенштейн считал, что элементарное предложение необходимо сравнивать с действительностью, чтобы установить, истинно оно или ложно. Логические позитивисты на первых порах приняли это положение, но придали ему более широкий смысл. Легко сказать — «сравни предложение с действительностью». Вопрос в том, как это осуществить. Требование сравнить предложение с действительностью практически означает, прежде всего, указать способ, как это можно сделать. Проверка настолько существенна для высказывания о фактах, что, по Карнапу, «предложение утверждает только то, что в нем может быть проверено». А так как то, что оно высказывает, есть его смысл (или значение), то «значение предложения заключается в методе его проверки» (Карнап); или, как считает Шлик, «значение предложения тождественно с его верификацией».

В этих рассуждениях нетрудно заметить влияние прагматизма. В самом деле, значение слова (понятия) состоит в будущих последствиях — в методе

проверки или верификации. Значение не в самих чувственных последствиях, а в методе их получения.

244

Безусловно, положения науки должны быть доступны проверке. Но как эту проверку понимать, что значит проверять какие-либо научные предложения, как эту проверку осуществить? В поисках ответа на этот вопрос неопозитивисты разработали концепцию, основанную на «принципе верификации».

Данный принцип требует, чтобы «предложения» всегда соотносились с «фактами». Но что такое факт? Допустим, что это какое-то положение вещей в мире. Однако мы знаем, как трудно бывает выяснить истинное положение дел, добраться до так называемых твердых, упрямых фактов. Юристы часто сталкиваются с тем, насколько бывают противоречивы сообщения свидетелей какого-либо происшествия, какая масса субъективных наслоений имеется в любом восприятии того или иного объекта. Недаром даже стало поговоркой: «Врет, как очевидец». Если фактами считать различные вещи, группы этих вещей и т. д., то мы никогда не будем гарантированы от ошибок. Даже такое простое предложение, как «это есть стол», далеко не всегда достоверно, ибо может быть и так: то, что имеет вид стола, на самом деле есть ящик, доска, верстак или мало ли что еще. Строить науку на таком ненадежном фундаменте слишком легкомысленно.

В поисках достоверных фактов логические позитивисты пришли к выводу о том, что надо элементарное предложение относить к такому явлению, которое не может нас подвести. Они полагали, что таковыми являются чувственные восприятия или «чувственные содержания», «чувственные данные». Говоря, что «это есть стол», я могу ошибаться, ибо то, что я вижу, может быть вовсе не стол, а какой-то другой предмет. Но если я скажу: «Я вижу продолговатую коричневую полосу», то тут уже никакой ошибки быть не может, так как это именно то, что я действительно вижу. Следовательно, чтобы верифицировать любое эмпирическое предложение, надо свести его к высказыванию о самом элементарном чувственном восприятии. Такие восприятия и будут теми фактами, которые делают предложения истинными.

Но как же все-таки быть с предложениями метафизики? Нельзя же игнорировать тот факт, что люди интересуются метафизическими вопросами с самого возникновения философии. Неужели они две с половиной тысячи лет только и делают, что говорят бессмыслицу? Карнап разъясняет, что предложения метафизики не абсолютно бессмысленны, но лишены научного смысла, т. е. они не утверждают никаких фактов. Эти предложения ничего не говорят о мире и поэтому не могут быть проверены. Но это не значит, что они вообще не имеют никакого смысла и не нужны людям. Напротив, Карнап пола-

245

гает, что они очень нужны, ибо служат для выражения чувства жизни, переживаний, эмоций, настроений человека, его субъективного отношения к окружающему миру и т. п. В выражении чувства жизни метафизика может быть поставлена в один ряд с поэзией или музыкой. Но поэзия и музыка суть адекватные средства для выражения чувства жизни, а метафизика — средство неадекватное. Метафизики — это музыканты без способностей к музыке. Поэтому они выражают свое чувство жизни в неадекватной форме. Главная ошибка метафизика в том, что он свое внутреннее чувство жизни трансформирует в форме утверждений о внешнем мире и претендует на общезначимость этих утверждений. Поэт и музыкант этого не делают. Они выражают свои чувства в стихах или мелодиях. Метафизики же выражают свои чувства в ненаучных предложениях и требуют, чтобы с ними все соглашались. Поэтому метафизика будет иметь право на существование только в том случае, если она признает себя тем, что она есть на самом деле, и откажется от своих притязаний на научность.

Приведенные рассуждения принципиально важны для понимания сущности неопозитивизма. Ведь, объявив положения метафизики лишенными научного смысла, позитивисты отказываются с ними спорить. Оставляя за собой лишь логику науки, они фактически уступают всю область философской проблематики тем самым метафизикам, над которыми они иронизируют, — томистам, философам жизни, интуитивистам, экзистенциалистам.

5. Логическая семантика

Дальнейшая эволюция неопозитивизма связана с логической семантикой. Если Р. Карнап до середины 30-х гг. считал, что логика науки исчерпывается логическим синтаксисом языка, то А. Тарский доказал необходимость также и семантического анализа, т. е. анализа смысла, значения слов и предложений, анализа отношений языковых знаков и выражений к тому, что они обозначают.

Польский математик Альфред Тарский (1902—1983), интересовался также логикой и логическими основами математики. В 1939 г. ему пришлось эмигрировать в США, где он работал преподавателем математики в одном из университетов.

246

А. Тарский опубликовал ряд специальных работ по логике и семиотике, из которых большое значение имела статья «Понятие истины в формализованных языках». Написана она в 1931 г. и в расширенном виде была переведена на немецкий язык в 1935 г., на английском языке вышла лишь в 1956 г. В обобщенном виде концепция Тарского была изложена в 1944 г. в статье «Семантическая теория истины и основания семантики». Рассуждения ученого очень непростые, так как речь идет исключительно о языке и языковых выражениях, причем не об одном языке, но о языке и о метаязыке, т. е. о языке, на котором говорят о другом языке.

Выше уже отмечалось, что в теории типов Рассела все словесные выражения делятся на типы или виды предложений. К первому типу относятся все предложения, говорящие о вне-лингвистических объектах, ко второму — предложения, говорящие о предложениях первого типа, и т. д.

Эта идея и была использована для создания метаязыка, т. е. языка, говорящего о другом языке, в данном случае о вещном языке — языке о вещах. Если мы возьмем какое-то предложение о вещном языке, к примеру предложение Р, и скажем, что это «предложение Р истинно», то в каком случае это предложение будет истинным? Ведь когда говорим, что «Р — истинно», то мы уже пользуемся метаязыком. В обыденной речи или разговорной практике мы этого не замечаем, не делаем различия между исходным «вещным» языком и метаязыком. Но при анализе их необходимо различать. Так вот, в каком случае предложение Р в некотором данном языке будет истинным? Тарский дает такой ответ: «Р» истинно, если Р. Это значит, что (предложение) «снег бел» истинно, если снег бел. По сути дела, это несколько завуалированная попытка восстановить в правах корреспондентную теорию истины, придав ей некую респектабельную форму.

Формула Тарского сыграла большую роль в последующей эволюции взглядов на познание. Ведь корреспондентная теория истины давно подвергалась критике. Многие философы утверждали, что она ничего нового не дает, а выражает только субъективную уверенность говорящего. Например, сказать: «Истинно, что Цезарь был убит в 44 г. до нашей эры» — это все равно что сказать просто: «Цезарь был убит». Понятие «истинно» ничего не добавляет к этой фразе.

247

Подобные суждения смущали многих. Формула Тарского, как бы ее ни толковать, позволила восстановить теорию истины как соответствия, так сказать, примириться с нею.

Что касается семантики, то одним из важных результатов ее дальнейшей разработки была созданная Р. Карнапом теория языковых каркасов, изложенная им в статье «Эмпиризм, семантика и онтология» (1950). Данная теория решала проблему абстрактных объектов или, вернее, проблему высказываний, имеющих своим предметом абстрактные объекты (числа, суждения, свойства вещей, классы и т. д.). Она была призвана обосновать правомерность подобных высказываний. Причем она должна была не только осуществить это в рамках неопозитивистской концепции, но сделать так, чтобы подтвердить данную концепцию.

Карнап считает, что, хотя эмпиристы подозрительно относятся ко всякого рода абстрактным объектам, тем не менее в некоторых научных контекстах их едва ли можно избежать. Поскольку же свести высказывания об абстрактных объектах к элементарным или протокольным предложениям или же к высказываниям о «чувственных данных» явно не удалось, то необходимо объяснить правомерность таких высказываний. Кроме того, когда в обыденном или научном языке заходит речь о подобных абстрактных объектах, то обычно задается вопрос: существуют ли такие объекты реально? На этот вопрос реалисты отвечали утвердительно, номиналисты — отрицательно. Например, если речь идет о числах, то сторонник реализма готов признать их объективное существование, впадая в платонизм.

Некоторые же эмпиристы пытались решить данный вопрос, рассматривая всю математику как чисто формальную систему, которой не может быть дано никакой содержательной интерпретации. В соответствии с этим они утверждали, что говорят не о числах, функциях и бесконечных классах, а только о лишенных смысла символах и формулах. Однако уже в физике избежать абстрактных объектов гораздо труднее, если это вообще возможно.

Такова проблема. Карнап пытался решить ее посредством анализа языка. Он не ставит вопрос: что представляют собой абстрактные объекты? Он подходит к проблеме по-другому. Ведь фактически мы говорим об абстрактных объектах, делаем высказывания о таких объектах. Следовательно, мы пользуемся языком, который принимает их, допускает слова и высказывания о них. Встают вопросы: как возникает такой язык и какие высказывания об абстрактных объектах в нем можно делать, какие вопросы о них можно задавать?

248

Для решения этой проблемы Карнап вводит понятие о языковых каркасах. Это значит, что, если кто-либо хочет говорить на своем языке о каких-то новых объектах, он должен ввести систему способов речи, подчиненную новым правилам. Эту процедуру Карнап называет построением языкового каркаса. Она может осуществляться стихийно, неосознанно, но дело анализа — вскрыть ее логику и показать ее в чистом виде. Языковых каркасов может быть много. Простейшим примером такого каркаса может служить вещный язык, на котором мы говорим о вещах и событиях или обо всем том, что мы наблюдаем в пространстве и времени и что имеет более или менее упорядоченный характер. О вещах мы говорим с детства. Но это не должно помешать анализу данного вещного языка. Это, по Карнапу, так и есть на самом деле: когда мы осознаем природу вещного языка, то нам предоставляется свобода выбора: продолжать пользоваться им или же отказаться от него.

Итак, допустим, что мы решили принять такой языковой каркас, который позволит нам говорить в данном случае о вещах. Тогда, считает Карнап, мы должны различать два вида вопросов о существовании и реальности объектов.

1. Вопрос о существовании тех или иных объектов внутри данного каркаса. Это внутренний вопрос.
2. Вопрос о существовании или реальности системы объектов в целом.

По отношению к миру вещей, или к вещному языку, внутренними вопросами будут такие: есть ли на моем столе клочок белой бумаги?; действительно ли жил король Артур?; являются ли единороги и кентавры реальными или только воображаемыми существами? — т. е. можно ли было все это обнаружить в опыте? На эти вопросы следует отвечать эмпирическими исследованиями (подобно тому как на вопрос: есть ли простое число больше миллиона? — надо отвечать путем логических исследований). Это вполне осмысленные вопросы. «Понятие реальности, встречающееся в этих внутренних вопросах, является эмпирическим, научным, не метафизическим понятием. Признать что-либо реальной вещью или событием — значит суметь включить эту вещь в систему вещей в определенном пространственно-временном положении среди других вещей, признанных реальными, в соответствии с правилами данного каркаса» [1].

1 Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959. С. 301.

249

От этих вопросов нужно отличать внешний вопрос — о реальности самого мира вещей (или отдельных вещей, но уже безотносительно к данной системе, к данному каркасу). Он ставится философами, им интересуются реалисты и субъективные идеалисты, между которыми возникает бесконечно длящийся спор. Но этот вопрос, считает Карнап, нельзя разрешить, так как он поставлен неверно.

Быть реальным в научном смысле — значит быть элементом системы: следовательно, это понятие не может быть осмысленно применено к самой системе. Правда, замечает Карнап, тот, кто задает такой внешний вопрос, может быть, имеет в виду не теоретический, а практический вопрос: стоит ли нам принимать вещный язык и пользоваться им? Это дело свободного выбора, удобства, эффективности пользования вещным языком.

Глава 5. Феноменология

Термин «феноменология» прочно вошел в философский лексикон. Сразу же приходит на память гегелевская «феноменология духа», главный тезис которой состоял в том, что все объекты мира, включая и самого человека, и его культуру, суть «инобытие», предметное воплощение особой идеальной сущности — «абсолютного духа». Поэтому предметный мир человека есть мир феноменов, за которым скрыт (или в котором проявляет себя) мир ноуменов. В этом плане гегелевская концепция находится в русле европейской традиции с ее антитезой «внутреннего» и «внешнего», «скрытого» и «очевидного», «глубинного» и «поверхностного». Связь современной феноменологии с этой традицией есть и на самом деле, но ее

никоим образом нельзя трактовать как простую преемственность. Ведь между классической европейской философией, которая в основе своей была метафизикой (т. е. создавала всеобъемлющие «картины мира», универсальные онтологические конструкции, представлявшие глубочайшую сущность мироздания), и современной философией лежит период расцвета критической философской мысли, обратившей свои стрелы именно против метафизики.

250

Основоположником феноменологического течения был выдающийся немецкий мыслитель Эдмунд Гуссерль (1859—1938).

В начале своего пути феноменология была, очевидно, ближе к тем направлениям, представители которых обращались к систематическому методологическому анализу. С точки зрения Гуссерля, основные принципы феноменологии были результатом коллективной деятельности многих исследователей. «Со стороны», будучи отделенными от этой эпохи несколькими десятилетиями, нам тем более ясно, что корпус базовых идей феноменологии не представляет собою оригинального учения группы философов, объединенных организационно в кружок единомышленников, и что нельзя не учитывать связи этих идей с европейской философской традицией вообще и с основными «стандартами» современной Гуссерлю философской мысли в частности. Может быть, поэтому многие историки философии склонны трактовать феноменологию прежде всего в качестве метода, во вторую очередь — как методологическую концепцию и только в третью — как философское учение.

1. «Философия арифметики» и «Логические исследования» Э. Гуссерля

Начальный импульс для своих философских размышлений Гуссерль получил от своего учителя математики Карла Вейерштрасса, с именем которого связано начало попыток свести основания математического анализа в целом к прозрачным фундаментальным арифметическим понятиям. Так сложилась программа арифметизации математики. Аналогичный процесс происходил и в геометрии, где разрешение задач наведения логического порядка ознаменовалось созданием неевклидовых геометрий. Они возникли в ходе попыток довести до совершенства систему Евклида, обосновав (доказав) постулат о параллельных линиях, исходя из аксиом, лежащих в основании этой математической конструкции. По ходу дела математические проблемы все больше «сливались» с логическими, методологическими и общефилософскими, хотя бы уже потому, что при разработке теории множеств, этого общего основания математики, обнаружились логические парадоксы.

251

В 1897 г. состоялся Первый международный конгресс математиков. Вопросы, которые на этом конгрессе обсуждались, отнюдь не были посвящены исключительно достижениям математической техники. Э. Пикар, один из видных математиков того времени, заявил: «И мы имеем своих математиков-философов, и под конец века, как и в прежние эпохи, мы видим, что математика вовсю флиртует с философией. Это — на благо дела, при условии, чтобы философия была весьма терпимой и не подавляла изобретательского духа».

Математические проблемы, обернувшись логическими, вызвали потребность в философском осмыслении. Через три года после Первого математического конгресса в Париже состоялся Первый международный конгресс, посвященный вопросам философии математики, на котором продолжились острые споры об основаниях математического мышления.

В такой интеллектуальной атмосфере и вызревала проблематика первого цикла работ Гуссерля. Главными из них были «Философия арифметики» (1891) и двухтомник «Логические исследования» (1900—1901). Их теоретические установки настолько разнятся, что можно говорить о двух этапах в развитии взглядов Гуссерля за это десятилетие. Тем не менее имеется и нечто весьма важное, что их друг с другом связывает. Это общее положение сформулировано философом на первых страницах «Логических исследований»: «При таком состоянии науки, когда нельзя отделить индивидуальных убеждений от общеобязательной истины, приходится постоянно снова и снова возвращаться к рассмотрению принципиальных вопросов». Такова была цель уже его первой публикации. В «Философии арифметики» он искал «последние основания», на которых, по его мнению, должно стоять все здание арифметики — если она и в самом деле является строгой наукой.

Поиск таких оснований Гуссерль ведет согласно рецептуре, предложенной Декартом, выдвинувшим методологическую программу обоснования знания посредством погружения его в испепеляющий огонь универсального

сомнения. Декарт надеялся получить прочную и незыблемую опору знания в том, что выдерживает любое сомнение. Действительное основание всякого подлинного знания, по Декарту, должно быть самоочевидным.

Способ, применив который Гуссерль в «Философии арифметики» попытался достичь самоочевидных оснований научного знания, был вместе с тем отмечен печатью модного тогда теоретико-познавательного психологизма. Автор пробует свести все понятия арифметики в конечном счете к «простым восприятиям», с которых должно начинаться всякое подлинное знание.

252

С помощью такой редукции он надеялся не только согласовать друг с другом, но и равным образом обосновать два факта, контрастирующие друг другу: с одной стороны, устойчивость и универсальность понятийных конструкций арифметики, чисел, а с другой — многообразие и переменчивость практики счета. Базисом математического знания он объявляет «первое впечатление», которое возникает в сознании при «столкновении» — нет, не с чувственными предметами, как полагали философствующие эмпирики, а с миром чисел самих по себе! По его мнению, нельзя сказать, что человек сначала начинает считать чувственные объекты, а потом изобретает числа (и вообще математику) в качестве технического средства этих операций. Напротив, человеческое сознание в акте интеллектуального созерцания именно обнаруживает числа — пусть они и предстают чувственному созерцанию в «одеянии» чувственных объектов. Сознание сразу отличает множество из трех предметов от множества из пяти предметов: второе больше, даже в том случае, когда те предметы, которые составляют второе множество, меньше. Правда, такого рода непосредственное впечатление числа сознание получает только тогда, когда имеет дело с «простыми числами». Большие числа сознание непосредственно переживать не в состоянии: здесь оно вынуждено считать, для чего использует «суррогаты», заместители числа в сфере знания, изобретая приемы счета и системы счисления (например, десятичную), которые предстают как методы конструирования суррогатов больших чисел самих по себе. Таким образом, сознание в случае арифметики и в самом деле конструктивно; но конструирует оно не числа, а их «заместителей», представителей мира чисел в сфере знания. Иначе говоря, согласно Гуссерлю, во-первых, есть разница между «самими числами» и понятиями чисел; во-вторых, существует различие и между понятиями разных чисел: понятия малых, простых чисел — это «действительные понятия», а понятия больших чисел — только «символические».

Сознание человека, следовательно, «несовершенно», в том смысле, что непосредственно постигнуть, пережить любое число человек не может: ему приходится конструировать, чтобы быть способным считать; а счет — единственный способ постижения больших чисел человеческим разумом. Совершенное (абсолютное) сознание переживало бы, распознавало «с первого взгляда» не только группы из двух, трех и пяти объектов, но и любые множества: «Бог не считает!»

253

Арифметика как наука, которая занимается символическими числовыми образованиями и приемами счета, таким образом, компенсирует несовершенство («конечность») человеческого сознания. Но сама задача подобной компенсации может возникнуть только в том случае, если человек сознает собственную ограниченность, — только тогда он начинает создавать искусственные средства выхода за свои «естественные» пределы.

Но это лишь одна сторона гуссерлевской концепции познания. Другая, не менее очевидная и важная, состоит в том, что психологизм «Философии арифметики» был не совсем такой, которого придерживалось большинство его приверженцев, поскольку, согласно Гуссерлю, первоистоком знания, его основой, ощущения (или чувственный опыт) не являются. Гуссерль признавал объективное, «абсолютное бытие» чисел, которое переживается непосредственно (т. е. не посредством ощущений), а «потом» проводил различие между: а) «настоящим» числом («числом-в-себе»), б) понятием числа, которое есть переживание числа (и потому «совпадает» с собственным содержанием), и в) символическим представлением содержания понятия числа. С позиций более или менее последовательного психологизма такое построение выглядит чудовищным, поскольку теория познания, которая тогда хотела опираться на достижения новой положительной науки о духе (каковой выступала экспериментальная психология), была предназначена как раз для того, чтобы помочь избавиться от традиционной метафизики, несомненным признаком каковой выступает признание некоего существующего начала мира, будь оно идеальное или материальное.

Однако такая непоследовательность Гуссерля в отрицании метафизики как раз и оказалась обстоятельством, которое помогло ему найти собственный путь в философии. Формально можно обвинить автора «Философии арифметики» в эклектичности, в попытке «сидеть между двух стульев» в

великом споре «позитивной науки» с метафизикой. Гуссерль же не усматривает в подобном философском «соглашательстве» ничего плохого. Он признает различие, которое существует между «вещами» (числами самими по себе) и «представлениями» (понятиями этих чисел в составе знания), однако, по его мнению, «вещи» и «представления» как бы «перетекают» друг в друга в едином содержании сознания. Поэтому, например, Луна и представление о Луне не могут быть строго отделены друг от друга. Постулирование такой связи открывает возможность считать редукцию

средством обоснования всего содержания арифметического знания, если только она станет методом исследования, направленного «вспять», к первоначалам, а ее результатом будет строгая, без иррациональных «скачков» и незаметных разрывов, реконструкция всего познавательного процесса, итогом которого явились современные теоретические конструкции.

Даже если признать правомерность такой установки, то все же в рассуждениях Гуссерля об основаниях арифметики можно обнаружить слабое звено. Если символические числовые конструкции суть все же «заместители» чисел самих по себе, то что же тогда «замещают» отрицательные и мнимые числа? Редукция, «по Гуссерлю», должна была бы привести нас к простому, непосредственно переживаемому числу. Но ведь оно, если принять его «реалистическую позицию», никак не может быть ни отрицательным, ни тем более мнимым.

По той же причине труднейшей проблемой для Гуссерля предстает проблема нуля. Другие числа, по его мнению, несомненно существуют. Организовать связь с ними можно посредством простых чисел, создавая с помощью техники математического мышления замещающие их в сознании символические понятия. Но откуда берется «математический» нуль? Что он такое или что он «замещает»? Нуль, видимо, меньше единицы, и потому его следовало бы «переживать», созерцать с непосредственной очевидностью — так же как малое число. Но нуль — не малое число, он по смыслу своему «никакое» число! Если же нуль — искусственное численное понятие, тогда с чем оно связано цепочкой минимальных переходов? С «нулевым множеством», которое есть ничто? Но каков переживаемый признак этого множества? Скорее всего, «несуществование» — это именно то, что должно было бы отличать нуль как число, скажем, от единицы или двойки. Но ведь существование того, признаком чего является несуществование, — это же абсурд!

Однако выяснить, как именно были образованы в математике такие числа, как нуль, а также отрицательные и мнимые, видимо, можно, если обратиться к «эмпирической истории» введения в обиход математиков этих странных объектов. Изучение фактической истории математики (в принципе — если при этом не возникает непреодолимых «технических» трудностей) дает ответ на вопрос «как?»; притом не в метафорическом смысле, когда «как?» означает «почему?» (такая позитивистская транскрипция в сознании большинства ученых в начале XX в.

уже произошла), а в первоначальном смысле описания реального процесса, вроде бы без всяких «объясняющих гипотез». Но можно ли это описание истории математической науки счесть тем строгим и безусловным обоснованием, к которому стремился Гуссерль? Многие его современники пропагандировали «конкретно-исторический подход к предмету» в качестве средства решения чуть ли не любых проблем познания, но Гуссерля такой поворот дела удовлетворить не мог, поскольку «фактичная», эмпирическая история есть по сути своей описание случайного по большому счету процесса, всего-навсего «имевшего место быть»; она потому и история, что имеет дело с индивидуальным, а не с всеобщим; с наличным, но отнюдь не с необходимым, которое не признает никаких исключений.

Для того чтобы понять дальнейшее движение мысли Гуссерля, отказавшегося от «психологистского» варианта редукционизма, но не от редукционизма вообще, обратим внимание на то, что исторический подход предстает как частный случай более общего — генетического. При высокой степени обобщения процесса возникновения можно вообще не обращать никакого внимания на эмпирический материал и исследовать развитие объекта «в чистом виде» (примерно так же, как теоретическая механика изучает поведение системы из материальных точек, связанных силами тяготения, в своем, «теоретическом», времени). Правда, у философов, не говоря уж об ученых-профессионалах (чуть ли не единственное исключение составляли математики, хотя и среди них здесь не было единогласия), такая позиция была дискредитирована сходством с гегелевской метафизикой. Ведь Гегель считал не только возможным, но и единственно правильным подходом просто игнорировать факты, если они противоречат требованиям его

философских построений. Однако, с другой стороны, и привлекательность «чистой» приверженности фактам, которую пропагандировал позитивизм в начале века, уже стала сомнительной в глазах ученых: теперь они признавали важность теоретического мышления для развития собственной науки.

Гуссерль тоже использовал генетический (не исторический!) подход к предмету, исследуя конструктивную работу мысли в самом общем виде. Даже тот весьма абстрактный материал, на котором этот процесс им изучается вначале, — теоретическая арифметика, как оказывается в дальнейшем, для него вовсе не обязателен. От этого фактического «наполнения» тоже позволительно отвлечься. Ведь и сама арифметика в качестве науки безразлична в отношении конкретных числовых примеров, описывающих те случаи решения конкретных задач, когда «практическому» человеку приходится что-либо считать!

256

Но что произойдет, если в определении науки вообще перенести центр тяжести с объекта результата познания на метод познания, — что, как известно, уже делали неокантианцы, со многими из которых Гуссерль был лично знаком? Такая смена акцента заметна уже в предложенном Гуссерлем определении науки как «систематического познания» объекта. Отсюда только шаг до того, чтобы вообще рассматривать сущность математики не «содержательно», не в ее результатах, не в том, что она так или иначе открывает нашему взору идеальный «мир чисел», а в конструктивной деятельности математического разума. Этот шаг и был сделан в «Логических исследованиях», ознаменовавших другой подход к решению проблемы оснований знания. Связь этой работы с предыдущей, однако, вовсе не была только отвержением прежних представлений: не стоит забывать, что «другой стороной» метода редукции уже был продуктивный процесс — конструирования (конституирования) математических понятий.

В «Логических исследованиях» Гуссерль отказывается от теоретико-познавательного психологизма и наивного идеализма и продолжает поиски очевидных оснований в ином направлении. Если в «Философии арифметики» он стремился показать, что искусственные (т. е. субъективные) образования сохраняют связь с объективной первоосновой знания — «числами самими по себе», то теперь вектор его научных интересов направлен в противоположную сторону: ведь существование «чисел самих по себе» им отвергнуто, и собственное прежнее представление о мире чисел и природе арифметики он характеризует как «наивный, почти детский» идеализм. Гуссерль считает, что «содержание» понятия не обязано иметь объективного прообраза; «понятие» вообще отличается от «предмета» (конечно же, этот предмет — трансцендентальный) лишь функционально, той ролью, которую то и другое исполняют в сознании: предмет интереса и есть понятие предмета. Все наличное в сознании он трактует как «просто содержание», т. е. нечто нейтральное, безразличное к ответу на вопрос, а что же стоит за этим содержанием «на самом деле». Такая дискриминация основного вопроса философии стала отправным пунктом зрелой феноменологической установки.

257

Рассуждения сначала идут примерно так же, как прежде при осмыслении проблемы нуля: всякое понятие имеет содержание — поэтому есть содержание и у понятия «несуществование»; оно может стать опредмеченным, если, к примеру, обратить внимание на «отсутствие» того, что только что было. Внимание же всегда связано с «интересом». Последний — не что иное, как «зародыш» еще одного фундаментального понятия феноменологии — интенциональности, нацеленности сознания на предмет, и интенционального акта, в котором конституируются предметы. Теперь Гуссерль смог объяснить, — причем совершенно по-другому, чем в «Философии арифметики», — откуда берутся предметы; точнее, как они образуются. В дальнейшем исследование этого процесса образования, конституирования предметов, стало главным делом феноменологов.

По мнению Гуссерля, истоки познавательной активности следует искать в интенциональном акте, в нацеленности сознания на предмет. Это его качество — одновременно и свидетельство активности сознания, и признак его «конечности»: ведь если сознание «нацелено на то, а не на это», то оно ограничивает себя «тем» и не видит «этого». Если бы сознание не было «интересующимся», то любые возможные предметы были бы для него неразличимы; в силу того что все для него безразлично, оно и само существует, как это «всё».

Интересоваться чем-либо — значит выделять его из всего прочего, которое не представляет интереса. Это «все прочее» превращается во что-то вроде серого фона, на котором рельефно выступает предмет интереса. Следовательно, сознание сразу и создает предмет, и ограничивает себя определенной предметной областью; другими словами, оно становится конечным. Но осознать собственную конечность — значит в определенном смысле выйти за

границу своего предметного мира. И это — выход в бесконечность, поскольку собственная предметная ограниченность, так сказать, «осталась за спиной». Следует иметь в виду, что осознание собственной конечности, а тем самым контакт с бесконечным (т. е. с «абсолютом»), рефлектирующий субъект получает с помощью того же метода редукции: следуя ее «возвратным» путем, сознание шаг за шагом устраняет предметные границы, одну за другой «заключает в скобки» все особенности любых предметов и тем самым преодолевает свою

предметную ограниченность. Но за счет избавления от содержательности. Далее, поскольку предметы появились в результате интенционального акта, который совершает интересующееся сознание, то устранить предметное членение мира опыта возможно только в том случае, если сознание перестает интересоваться, превращает себя в незаинтересованного наблюдателя. Так в общих чертах выглядят предмет и метод феноменологии в «Логических исследованиях».

Как показывает само название данного произведения, в фокусе внимания Гуссерля находится уже не арифметика, а логика. И эта смена предмета свидетельствовала не только о расширении горизонта научных интересов, но и о переменах в его мировоззрении. Теперь гарантом ясности математического мышления становится ясность логическая, и обоснование математики как науки предстает уже не как поиск и демонстрация «онтологической основы» знания, а как логическое обоснование его содержания. Естественно, речь здесь идет не только о математике. Согласно Гуссерлю, неясностью оснований страдает отнюдь не одна только математика. Такая же неясность свойственна в итоге всей сфере деятельности науки. Ведь теперь (это тоже факт!) везде функционирует техника, базирующаяся на естествознании, которое использует математику в роли техники собственных рассуждений. И та и другая техника, будучи весьма эффективной, остается, как считает Гуссерль, до сей поры «непроясненной». Ею пользуются в силу простого факта эффективности, не пытаясь «понять» — выявить такие ее основания, которые могли бы дать уверенность в ее эффективности и впредь (или, напротив, судить о границах этой эффективности, которые можно было бы загодя предвидеть).

Таким образом, критика Гуссерлем психологизма перерастает и в критику современных ему «позитивных» теорий познания, которые опирались на психологию, даже и в том случае, когда предметом их анализа была логика.

Если удастся добраться до самоочевидного, то тем самым, полагает Гусерль, и «позитивные» науки о познании можно будет освободить от «темноты оснований», проистекающей из преходящего характера и хаотичности эмпирического материала, с которым они имеют дело, и избавиться от ненадежности выводов. Вот здесь-то и должен помочь метод редукции. Шаг за шагом освобождая наличное содержание знания от того, что было добавлено к «первоначалу» в ходе исторического развития

знания, мы можем прийти к этим истокам в чистом виде. Но теперь это уже не объективные идеальные сущности, как раньше полагал Гуссерль, а прежде всего «механизм» процесса движения самой мысли, т. е. логическая связь оснований и следствий в процессе рассуждений. Это и есть «самоданное» — наличествующее в сознании изначально и непосредственно и потому самоочевидное.

Поскольку в чистом сознании нет «отличия от иного», сознания, как такового, от того, что является его содержанием, то и «субъект вообще» тождественен объекту, а логически объективность оказывается «видом» субъективного. Анализ логического в его чистом виде поэтому представляет собой исследование субъективного, изучение сознания, как такового. Но возможно такое исследование лишь в некотором «эмпирическом материале», в качестве которого предстает «выражение» в его связи с «обозначением».

Среди того, что «обозначает», среди знаков, особенно важна речь (слово). Слова, во-первых, функционируют подобно естественным знакам: тот, кто видит дым, ожидает огня; тот, кто слышит слово, знает, что высказанное было сначала подумано. Во-вторых, слова не только обозначают, но и выражают (чувства, желания говорящего). Это — психологическая сторона речи, связанная с содержанием сознания; и здесь речь связана с ним непосредственно. Знаковая сторона речи, напротив, опосредствована значением — за исключением «монологической речи» («жестикуляция» и «мимика» — только упражнения, они не имеют «значения», поскольку в них нет интенции, если ее нет, разумеется). Граница, однако, и здесь не слишком четкая: есть такие слова, которые выражают свой смысл непосредственно.

Слова эти сами по себе многозначны, но они тоже могут стать однозначными, причем на особый, «случайный» (определенный контекстом употребления) манер. Таковы слова «я», «ты», «он», «это», «здесь», «вчера» и др. При их применении содержание всех подобных слов обретает непосредственную очевидность. Самое важное из них, по Гуссерлю, это «я», поскольку значение его всегда дано вместе с предметом: это базовое «онтологическое» понятие.

Так в «корпусе» словаря раскрывается логическая структура сознания, или, что то же самое, чистое сознание воплощается в словесной «материи» и, разумеется, сразу же перестает быть «чистым». Даже «одинокая речь», которая не осуществляет ком-

муникативной функции, поскольку не обращена к другому, в которой отсутствует интенция и слова которой, собственно, и не слова даже, а «выражения», — вряд ли может трактоваться как «чистое сознание», хотя и «соприкасается» с ним непосредственно. Более того, не являясь интенциональными, «выражения» есть та пограничная область, где сознанию грозит опасность перестать быть сознанием, исчезнуть — поскольку сознание всегда «сознание чего-то». Из этого положения, трагического для построения строгой концепции сознания, Гуссерль пытается найти выход, постулируя слитность выражения с обозначением — каковое, конечно же, интенционально. Тем самым сознание сразу и сохраняет свое отличие от «предметов», и живет: оно «заряжено» интенцией в качестве стремления «вовне», оно «ждет» иного. Но поэтому ему постоянно угрожает «неочевидность» (например, шар, который непосредственно воспринимается как «красный», может оказаться «зеленым» с другой стороны, в настоящий момент невидимой). Отсюда следует вывод, что «впечатление» предмета не тождественно «качеству» предмета. Однако и теперь Гуссерлю трудно сохранить целостность своей концепции — ведь «внутренние» впечатления оказываются только знаками, «внешними» характеристикам объектов.

2. Феноменология как фундаментальная онтология

Стремясь избавиться от ряда противоречий радикально, Гуссерль предпринял в 1907 г. коренную перестройку своей системы. В ходе коллоквиума «Главные моменты феноменологии и критики разума» он четко сформулировал принцип «феноменологической редукции», в которую теперь был преобразован им редукционистский подход. Феноменологическая редукция — это такая операция, с помощью которой достигается самоочевидная база знания — уровень феноменов сознания. Состоит эта операция в «вынесении за скобки» всего, что вообще удается исключить, в определенном смысле проигнорировать, не получая в итоге «пустоты».

Пределом феноменологической редукции Гуссерль, подобно Э. Маху, считает «данные впечатлений». В процессе ее осуществления «заключаются в скобки» акт постижения, предпосылки, даже интенциональность сознания — все, кроме содержания сознания, принимаемого только как совокупность каких угодно феноменов. Но то же должно быть сделано и в отноше-

нии самого познающего субъекта: иначе, как опасается Гуссерль, феноменология оставалась бы «психологистичной», со всеми вытекающими эмпиристскими последствиями; а он ведь надеется создать не субъективно-ограниченную, а «абсолютную» концепцию. В этом плане его подход существенно отличается не только от взглядов Э. Маха, но и от декартовского учения, коим он вдохновлялся. Поэтому его феноменологию можно было бы назвать «картезианством без Cogito». Продукты объективирующего познавания, по его мнению, нельзя рассматривать как результат психологического процесса. Редукция затрагивает все содержание предметного мира, включая и его «психическую природу», т. е. я в качестве отдельной человеческой личности, «части мира», и в качестве субъекта как основы мира явлений. Значит, тот остаток, который сохраняется в я после редукции, — это и есть абсолютное сознание, неотличимое от своего содержания, сознание, для которого не имеет смысла различение возможного и действительного, настоящего, прошлого и будущего. Такое сознание аналогично «трансцендентальному идеалу» Канта. Сам Гуссерль называет этот результат методологическим солипсизмом; он, по-видимому, стремился избежать угрозы солипсизма «наивного» — как в смысле субъективного идеализма, в котором тем единственным, бытие чего очевидно, предстает индивидуальный человеческий субъект, так и в том менее очевидном смысле, в каком солипсизмом можно было бы назвать и абсолютный идеализм Гегеля (он ведь тоже не признает ничего, существующего за пределами абсолютного субъекта).

В 1910—1911 гг. Гуссерль проводит коллоквиум «Относительно естественного понятия о мире», где отказывается от признания восприятий исходной базой знания — на том основании, что отказ от такого момента

(присущего сознанию!), как ретенция [1] (таково неизбежное следствие признания восприятий «абсолютным» началом), привел бы к «абсолютному скептицизму», т. е. к разрушению философии. Чтобы не скатиться на позиции «абсолютного скептицизма», следует принять «естественную установку» (т. е. «веру в мир», свойственную наивному мышлению), согласно которой равно очевидно, что в действительности существуют как я, так и мир.

1 Интенция, обращенная к прошлому.

262

Однако обращение к «естественной установке» переводит гносеологическую проблему поиска первоосновы (базиса) знания в историческую, в решение проблемы генезиса знания, его первоначала во времени. И теперь, чтобы добиться желаемой ясности, Гуссерль вынужден обратиться к анализу времени. А эта тема будто бы самим Богом была предназначена стать предметом феноменологического исследования: ведь категория времени имеет чрезвычайно много значений, в содержании этого понятия явно наличествуют как человеческие, субъективные переживания (например, каждый чувствует, что время на протяжении его жизни «течет по-разному»), так и фундаментальные характеристики мирового устройства (например, каждый знает, что мировое время, время Вселенной, «течет равномерно»). Непонятно, что здесь превалирует и с чем следует связывать значение понятия времени в первую очередь: люди давным-давно научились измерять время, но до сих пор никто не знает толком, что это такое. Конечно, феноменологическое прояснение этого понятия было бы очень полезно, чем Гуссерль и вынужден был заняться непосредственно, как только перенес акцентирование внимания с проблемы первоосновы знания на проблему его первоначала.

Тему времени Гуссерль затрагивает во втором томе «Логических исследований», подробно рассматривает ее в «Главных положениях из феноменологии и теории познания» (1905), а затем — в «Идеях к чистой феноменологии» (1913). Время в этих работах предстает как содержание понятия-метафоры «поток сознания», представляющего собой не что иное, как последовательность сменяющих друг друга фаз «теперь». В качестве «абсолютного начала» этого «потока» предстает первовпечатление, пережить которое мы неспособны — потому, что для этого «теперь» отсутствует предшествовавшая ему и отличная от него «часть» непрерывности, без чего первовпечатление не может быть пережито (прожито) в качестве момента «потока». Но постигнуть его можно — с помощью ретенции. Однако здесь концы с концами плохо сходятся, поскольку «содержанием» сознания в итоге такой попытки повернуть движение сознания вспять (и значит, последовательно заключать в скобки один содержательный момент за другим) должно было бы стать то, что еще не имело никакого содержания.

263

Столкнувшись с этим противоречием, Гуссерль ограничился тем, что с помощью множества метафор описывает и обозначает «начало»: «точка отсчета», «нулевая точка», «граничная точка» и т. п. Однако и в «нулевой точке» первовосприятия сознание, по его мнению, уже «заряжено» ретенцией (нацеленностью в прошлое), поскольку ведь оно непременно интенционально. А интенция как родовое понятие включает и протенцию — интенцию, направленную в будущее, и ретенцию, направление которой противоположно. Но если такое начальное состояние сознания и в самом деле «первовосприятие», то можно ли помыслить то, что было «до того», даже если сознанию «от природы» присущ позыв оглядываться в прошлое?! Поневоле вспомнишь слова Августина, который отвечал своим оппонентам, спрашивавшим, что делал Бог до того, как он сотворил мир: несчастные, они не понимают, что до того, как Ты сотворил мир, не было и «до того».

Нетрудно увидеть здесь аналог той же ситуации, которую мы отметили раньше относительно «чистого сознания»: если бы Гуссерль был последователен, сознание времени в «нулевой точке» он был бы вынужден признать «пустым»; здесь оно должно быть «неподвижным ничто», выход из которого равноценен чуду (или «абсолютной случайности»), т. е., во всяком случае, такой выход основания не имеет.

Феноменологическая установка, о которой до сих пор шла речь, как подчеркивает Гуссерль, не противоречит «естественной» (позиции здравого смысла) или, точнее, не исключает ее: «вынесение за скобки» — теоретическая операция, которая практически ничего не уничтожает, ничего не превращает в кажимость и все «оставляет, как было». То бытие, которое исследует феноменология, не является «реальным предикатом». Поэтому даже «чистое сознание», по Гуссерлю, имеет «тело», и именно человеческое тело, — иначе возник бы очевидный конфликт, поистине образовалась бы пропасть между феноменологической установкой и установкой «естественной». Подобное ограничение редукции сферой теоретического анализа он распространяет и на свое исследование «мира». Это тем более

легко было сделать, потому что господствующая традиция европейской мысли, восходящая к платонизму, постоянно замещала в сознании европейского человека эмпирическое рациональным (или, по меньшей мере, дополняла первое солидной дозой второго); она отдавала приоритет абстрактно-теоретической, мыслительной практике перед «эмпирической» или, по меньшей мере, смешивала их так, что отличить их друг от друга становилось очень трудно.

264

С тем, что общие законы мира распространяются и на сознание, соглашались как материалисты, так и идеалисты. Гуссерль, различая феноменологическую и «естественную» установки сознания, видимо, ощущал некое неудобство от того, что он остается приверженцем той традиции, которая в основе своей чужда такому различению. Поэтому, хотя проводимая им феноменологическая редукция заканчивается «вещественным миром», он признает еще и «поток переживаний» в качестве «жизни сознания». Это означает, что реальное бытие сознания как «вещи мира» с точки зрения феноменологической теории вовсе не то же самое, что его бытие-как-поток-переживаний (примерно так же, как бытие математического треугольника вовсе не то же самое, что бытие треугольной шляпы Бонапарта).

Вместе с тем не исчезает без следа и «предметность», как таковая: для обозначения ее нередуцируемого остатка Гуссерль вводит понятие «ноэма». Содержание акта восприятия (его он называет ноэзой) связано через интенциональную предметность (ноэму) с действительным предметом [1]. Таким образом, здесь Гуссерль проводит различие между интенциональным и действительным предметами. Интенциональная «работа» сознания «распадается» на поэтическую интенциональность, которая объективирует предмет в качестве предмета, и ноэматическую интенциональность, устанавливающую характеристики предмета. Первая идет от познающего субъекта к конституируемому в интенциональном акте (познаваемому) предмету; вторая — от конституированного (познаваемого) предмета к «самому» предмету как действительному содержанию знания. Тем самым ноэза — это «смысл» ноэматического предмета; а ноэма — «смысл» действительного предмета. Ноэма, следовательно, является объектом в отношении ноэзы; но, с другой стороны, она «близка» трансцендентному объекту. Однако этот трансцендентный объект, вследствие его связи с ноэзой через ноэму, сам остается интенциональным, и потому его «действительность» не совсем абсолютная: она, по выражению Гуссерля, скорее, «претензия», хотя и «не целиком иллюзия». Можно сказать так: всякий предмет с его точки зрения есть предмет, уже предполагаемый «в возможности»; и в этом смысле всякая «вещь» связана с идеей вещи.

1 Пример: воспринимаемый цвет — это ноэза; цвет как предмет интенционального акта — ноэма; действительный предмет, обладающий цветом, предстает перед мысленным взором при различной ориентации сознания то как ноэза, то как ноэма.

265

Как видим, Гуссерль-феноменолог, не отвергая «естественной установки» до конца, понимает, что она недостаточно корректна — но лишь потому, что придерживающийся ее исследователь считает трансцендентную вещь в принципе полностью постижимой без какой бы то ни было трансформации ее в интенциональный предмет. Для феноменолога же постигаемая действительность неизбежно предметна, и потому она является только «претензией» на подлинную действительность, асимптотически приближающейся к последней.

3. Проблема «других я». Интерсубъективность

Как уже отмечалось, рассуждения Гуссерля породили упрек, что их итогом должен стать солипсизм. Если вначале он нейтрализовал этот упрек, заявляя, что тот «солипсизм», который является его (Гуссерля) исследовательским принципом, «методологический», феноменологически обусловленный исключительно анализом общей схемы трансцендентального я, ~ тем, что остается от личностного я после применения к нему операции феноменологической редукции (в итоге от конкретного я сохраняется только абстрактный, «безличный остаток»), — то в «Картезианских размышлениях» он отводит много места позитивному решению проблемы интерсубъективности, как она предстает в «феноменологическом» мире.

Не следует забывать, что речь у Гуссерля идет вовсе не о доказательствах того, что помимо самого мыслителя существуют еще и другие люди (в таком случае, кстати, вообще не имело бы смысла выделять проблему бытия «других я» как телесных существ из проблемы объективного существования любых «вещественных объектов», материального мира, независимого от субъекта и его сознания). Гуссерль занят темой конституирования сознанием

«других я» как специфического предмета в составе трансцендентального поля опыта [1].

1 Как раз в продолжение этой традиции у экзистенциалиста Сартра, аналогично, — когда он пишет, что бытие другого открывает нам «взгляд» (его, этого другого, взгляд, разумеется), — речь идет о том, как, по каким признакам человек выделяет среди вещей весьма специфический объект — другого человека.

В самых общих, неспецифичных своих чертах, другие я, «alter Ego», суть факты феноменологической сферы», аналогичные любым другим предметам. Но механизм конституирования таких фактов обладает важной спецификой: «другие» только с одной стороны воспринимаются так же, как воспринимаются «вещи» (или даже в качестве «вещей»), т. е. как объекты мира. С другой стороны — и это самое главное — они мыслятся как субъекты, в качестве воспринимающих мир (причем тот же самый, который воспринимаю и я сам, — последнее для меня самоочевидно). К тому же они мыслятся и как способные воспринимать мое бытие, мое я, в качестве другого для них, наряду с прочими «другими». Соответственно и «мир другого» — это своеобразный интенциональный объект: я воспринимаю его в качестве особого «мира», содержащего такие объекты, которые для меня предстают в модусе «для-кого-то-здесь» [1]; такого рода интенциональные объекты обретают характеристику «свойственности» («принадлежности» — Jemeinigkeit). Соответственно отсутствующие в его мире предметы предстают как «ему несвойственные». В этом ряду преобразований меняется и мое я: оно, собственно, только теперь и предстает как «мое», т. е., прежде всего, как «не-чужое». Синхронно меняется облик всего мира феноменов: он обретает качество «бытия-для-всех-вообще», которым, до конституирования «другого л», этот мир не обладал.

1 Husserliana. Haag, 1950. Bd. 1. S. 124.

Что движет моим сознанием в направлении принятия «чужого я» как подлинного, объективного? Процесс этот вначале происходит так же, как и при восприятии «вещественных», чувственных предметов: непосредственно воспринимая предмет, я вижу его только с одной стороны, но воспринимаю его как целостность. Тем самым я переступаю границу, «совершаю трансцензус», выхожу за пределы горизонта непосредственно ощущаемого: я «аппрезентирую» (делаю «присутствующими в настоящем») те его стороны, которые видел раньше или которые мог бы увидеть, повернув предмет другою стороной или обойдя его. Дальше начинаются различия между восприятием «просто предмета» и предмета, который есть другое я: восприняв сначала «другого» как «тело», я вместе с тем понимаю это «тело» как «плоть другого»; основанием для такого понимания оказывается процедура «аналогизирующей аппрезентации». Суть ее в том, что воспринимаемый мною внешний «телесный объект», как я его

вижу, ведет себя аналогично моему собственному телу, «мне во плоти». Глядя на поведение того, внешнего мне, объекта, я могу вспомнить или вообразить свои собственные кинэстетические движения, которые сопоставляю с движениями «тела там». А ведь я всегда ощущаю себя «в своем теле», связь меня самого с моей плотью дана мне непосредственно. Так внешняя аналогичность поведения двух объектов, одним из которых является мое собственное тело, превращается в ассоциативное осознание сходства «моего» тела и тела другого я. Происходит это примерно следующим образом: я способен вообразить, что мог бы оказаться там, где сейчас находится тело другого; но, воображая это, я вместе с тем сознаю, что актуально нахожусь здесь, а не там; в воображении я, «сейчас» и в моем собственном «здесь», способен мысленно «перевоплотиться» в того, другого, — и тем самым в фантазии, в модусе «как будто бы», я уже «там», хотя реально я не покидал своего «здесь».

Эти два пространства возможностей, реальное и фиктивное, дополняя друг друга, принуждают меня признать в «том» теле плоть «другого», и потому признать другое я, подобное мне самому, причем оно остается именно другим я, и я сам никак не могу слиться с тем другим я, в неразличимое тождество. Это опять же очевидно, и, сколько ни пробуй «стать на место другого», такие попытки никогда не заканчиваются тем, что и в самом деле становишься «тем, другим». Даже самый гениальный актер, вжившись в роль, только играет принца датского в шекспировской пьесе, а вовсе не перевоплощается в него. Бытие другого как объективного значит только это — и ничего иного. Поэтому человеческие индивиды, субъекты, по Гуссерлю, всегда и неизбежно встречают один другого как «чужого»; их бытие слито с некими собственными абсолютными «здесь, а не там» собственной телесной плоти каждого из них; они не могут обладать одним и тем же «здесь» (или соответственно одним и тем же «там»).

С другой стороны, в итоге всей этой последовательности операций любое «другое я», вместе с коррелятивным каждому я его предметным миром, и мое собственное я, вместе с моим предметным миром, предстают как равноценные. Тем самым трансцендентальная субъективность оказывается тождественной трансцендентальной интерсубъективности; соответственно коррелятивный сознанию предметный мир оказывается «общим миром».

268

И еще один важный момент: этот «общий мир», как следует из его происхождения, из факта его конституирования в качестве предметного, несомненно, трансцендентален. Но по той же причине, по какой «другое я» не тождественно моему, т. е. по отношению ко мне «трансцендентно», «общий мир» всех субъектов тоже предстает как трансцендентный. Правда, трансцендентность эта, считает Гуссерль, имманентна, поскольку образуется в результате феноменологической редукции восприятия моим я другого я, т. е. обнаруживается, так сказать, «в недрах» трансцендентальной субъективности. А отсюда следует вывод, что трансцендентность и объективность в феноменологическом смысле непростительно было бы отождествлять со смыслом тех же терминов в традиционной метафизике. Поэтому «конституция» мира трансцендентного неотличима, по сути, от конституции объектов, идеальных в строгом смысле слова, — таких, каково все «логически-идеальное». В самом деле, ведь «в каком-либо живом, богатом деталями мыслительном действии я создаю некое образование, некое научное положение, некое численное образование. В другой раз, вспоминая это, я созидание воспроизвожу. Тотчас и по существу вступает в действие синтез отождествления и некое новое воспроизведение, которое может по желанию воспроизвести каждый: это тождественно то же самое положение, тождественно то же самое числовое образование, только воспроизведенное или (что то же самое) вновь доведенное до очевидности» [1].

1 Husserliana. Bd. 1. S. 155.

Впрочем, здесь имеется одна тонкость: ведь «другой я» вовсе не обязательно точно такой же, как «я сам»; и даже заведомо не такой, если этот другой, скажем, в отличие от меня, нормального, слеп или глух. Гуссерль справляется с этой трудностью ссылкой на то, что сами они (слепой или глухой) конституируют свой трансцендентальный мир так, что при этом конституируется и момент его собственной аномальности, — в результате их «объективный мир», как общий всем нам, интерсубъективен, не отличается от мира зрячих и слышащих.

Подобная же «интенциональная модификация», по мнению Гуссерля, совершается и тогда, когда речь заходит о мире животных, со всей его иерархией «низших» и «высших» организмов. «По отношению к животному, — писал он, — человек, рассматриваемый под углом зрения конституирования, есть

269

нормальный случай, так же как «я сам» — это конститутивно — изначальная норма для всех людей; животные, по существу, конституированы для меня как аномальные отклонения «внутри» моей человечности, пусть даже затем и среди них могут различаться нормальность и аномальность. Вновь и вновь речь идет об интенциональных модификациях в самой смысловой структуре как соотнесенной с самим собою» [1].

Такова, в общих чертах, конституция трансцендентального мира и коррелятивной ему жизни трансцендентального сознания, как их представляет Гуссерль. Они совпадают с характеристиками того мира, в котором живет и обыкновенный субъект, индивид. Этот обычный, «наивный» человек ничего не знает об интенциональнои активности собственного сознания; не ведает он и о том, как появляются в его сознании числа, предикативные отношения вещей, ценности, цели. Ученый при всей его специфической осведомленности в философском плане столь же наивен, как этот «человек с улицы»; поэтому продукты интеллектуальной деятельности ученых — это «наивности более высокой степени, продукты умной теоретической техники, если они не сопровождаются истолкованием интенциональных усилий, из которых в конечном счете все возникает» [2].

1 Husserliana. Bd. I. S. 154.
2 Ibid. S. 179.

Конечно, ученые занимаются теоретической самокритикой. Но она не является глубокой теоретико-познавательной критикой разума. Здесь в конечном счете источник возникновения парадоксов, причина неясности оснований, путаницы, непонимания смысла научного знания — причина кризиса европейских наук, при всех очевидных успехах их развития и применения. Наука нашего времени, заявляет Гуссерль, не понимает саму

себя, поскольку не понимает сущности человека, и в частности европейского человека.

4. Проблема судьбы европейской культуры

Недовольство Гуссерля состоянием науки, которое было ощутимо и в «Логических исследованиях», переходит в более глубокое чувство беспокойства, которое к 30-м гг. XX в. уже перерастает в тревогу не только за судьбу науки, но и за будущее всего «европейского» общества. Причем и то и другое в

сознании Гуссерля соединились в некое целостное самоощущение. Наряду с моментами личного порядка немаловажным было также и то обстоятельство, что наиболее перспективный ученик его, М. Хайдеггер, развил собственный вариант феноменологии (будучи вначале уверенным, что продолжает дело учителя!), положил начало экзистенциализму, отнюдь не методологическому и тем более не рационалистическому направлению в философии.

Гуссерль считал себя виновным в том, что подобное развитие феноменологических принципов оказалось, так сказать, не предупреждено позитивной разработкой «подлинной» феноменологии как науки.

Последнюю из своих работ, опубликованных при жизни, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (неоконченное сочинение, 1936), он характеризует как введение в феноменологическую философию. Почему же «введение»? Дело в том, что в последний период жизни Гуссерля произошло важное изменение в понимании им цели и предмета философии — отнюдь не только феноменологии, которая была задумана как методологическая концепция. То, что недавно казалось ему «центром» философии, теперь предстало чем-то вроде «периферии»; то, что считалось целью, оказалось разве что средством.

Впрочем, такой поворот был подготовлен и самой логикой предмета: ведь и прежде феноменологический метод Гуссерль расценивал все-таки как средство — средство прояснить основания науки, избавить ее от «неосновательности», от случайных факторов, от психологизма; короче говоря, сделать ее строгой. Об этом идет речь и в «Кризисе европейских наук...». Но главная задача философии выглядит здесь не как служебная по отношению к науке, а гораздо более широко — как формирование мировоззрения. Тем самым, по сути, утверждается, что содержание самой науки, сколь бы развитой она ни была, мировоззрением еще не является. Если раньше Гуссерль считал, что понять человека как трансцендентального субъекта нужно для того, чтобы проникнуть к основаниям науки и помочь ей стать на твердую почву, то теперь средство и цель поменялись местами: по мнению Гуссерля, полезно исследовать науку, в историческом развитии ее методологических установок, для того, чтобы понять человека, понять европейскую историю и судьбу Европы. Казалось, на склоне лет он чувствует еще достаточно сил, чтобы заняться той темой, которая некогда принесла славу Шпенглеру, и поспорить с его блестящей книгой «Закат Европы». Тема кризиса науки в эти годы представляется ему введением к теме кризиса «европейского человечества».

Больна не только наука — больна «душа» европейского человека, заявлял Гуссерль. Симптомы этой болезни достаточно очевидны как в науке, так и в политике. Но что это за болезнь? В чем ее причина? Как и в медицинской практике, ответить на такие вопросы легче, если известен анамнез. И потому нужно обратиться к истории человеческого духа, понятой не только как летопись его побед, но и как «история болезни». Мысль Гуссерля движется здесь, по сути, по схеме классического психоанализа: чтобы излечить душевную болезнь, нужно определить, когда она началась; сделав понятным для самого пациента этот действительный источник недуга, можно надеяться на излечение.

То, что наука находится в состоянии болезни, Гуссерлю было очевидно и раньше. Правда, теперь он уже не склонен расценивать разрушение классического идеала физики и математики исключительно негативно: ведь оно было и спасением от грозившего этим наукам догматического окостенения. Однако способ и методика, используемые современными математиками и физиками, были нестроги и неоднозначны. Они, как пишет Гуссерль, более подходили бы «для философии, которой грозит в наши дни испытать скепсис, иррационализм, мистицизм...» [1]. Позитивистская программа «лечения» науки, по мнению Гуссерля, для такой цели совершенно не годится. Ведь, объявляя псевдопроблемой вопросы о внеопытных основаниях науки и сводя естествознание к «чистой фактичности», она не только оправдывает его «неосновательность» и фактически объявляет болезнь нормальным состоянием, но и отрывает науку

(львиную долю которой составляет именно естествознание) от судьбоносных для человека вопросов о смысле и назначении человеческого бытия. Дело дошло до того, что многие естествоиспытатели полагают, что в науке якобы нет морали. Более того, претендуя на то, чтобы заменить традиционное мировоззрение, занимавшееся именно духовными основами бытия и знания, естественные науки, процветающие на ниве практических приложений, усугубляют кризис человеческого духа.

1 Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie. Hamburg, 1977. S. 2.

272

Гуссерль писал: «Чисто фактичные науки создают чисто фактичных людей... В нашей жизненной нужде, — слышим мы, — этой науке нечего нам сказать. Она в принципе исключает именно те вопросы, которые являются жгучими для обесцененных людей в наше бездушное время судьбоносных переворотов: вопросы о смысле или бессмысленности всего нашего человеческого бытия... Только они касаются людей как свободно себя определяющих в своих отношениях к человеческому и внечеловеческому миру, как свободных в своих возможностях разумно формировать себя и свой окружающий мир. Что способна сказать наука о разумности и неразумности, о человеке как субъекте этой свободы?» [1]

1 Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie. S. 4—5.

Таким образом, вопросы методологии перестали для Гуссерля выглядеть самодовлеющими, приоритетными. Теперь он отдает приоритет «жизнесмысловой» тематике: не только совокупность определенных мировоззренческих принципов, но и их разрушение определяет смысл нашей жизни. Кризис мировоззрения может привести к тому, что разум обернется безумием, а удовольствие станет мукой.

В чем причины сложившейся ситуации, что представляет собою по сути своей европейский человек? На этот вопрос, с точки зрения Гуссерля, должна ответить в первую очередь не история, ставшая особой наукой о духе культуры, заменившем абсолютный дух метафизики, а, пожалуй, прежде всего история науки — ибо что такое наука, как не наиболее развитая форма деятельности человеческого духа.

Позитивистское понятие науки, по Гуссерлю, — «остаточное». Наука еще сохранила инерцию, но потеряла движущую силу вместе со своим «метафизическим» основанием. Да и сам научный разум стал «остаточным», поскольку лишился ценностной и этической базы — вместе с верой в возможность достижения абсолютной истины. «Позитивный» научный разум ориентирован на «земной», человеческий, практический мир — и потому атеистичен. Но вместе с идеей Бога для него вообще исчезла вся проблематика «абсолютного» разума и «смысла мира»; от Абсолюта осталась только совокупность «простых фактов».

273

Но тогда зачем нужна философия в ее прежнем смысле слова? Позитивизм, говоря строго, вовсе не философия; он, по выражению Гуссерля, «обезглавливает философию», лишая ее тематики, претендующей на высшее достоинство, по сравнению с описанием и классификацией фактов. А такая деградация философии свидетельствует о деградации разума.

Учитывая преемственность в развитии европейского человечества, Гуссерль видит в истории философии от Декарта до наших дней ключ к пониманию современности. История повторяется: «По сути, духовные битвы европейского человечества, как такового, разыгрываются как битвы философий, а именно — как сражения между скептическими философиями — или, точнее, не-философиями, ибо они сохранили лишь название, а не задачу — и действительными, еще живыми, философиями».

«Живая» же философия, по его словам, — это возрождающаяся метафизика, универсальная философия, самораскрывающийся разум самого человека. Она некогда означала возникновение европейского человека; и главный вопрос истории поэтому состоит в том, было ли возникновение европейской культуры случайным приобретением случайного человечества среди совершенно иных человечеств и историчностей; или, напротив, не прорвалось ли впервые в греческом человечестве то, что присуще в качестве энтелехии человечеству, как таковому.

По мнению Гуссерля, проблемы создания единой науки и единой картины мира носят не научный, а философский характер. Это проблемы «смысла» науки, а не ее содержания. Не сама физика, а именно философия должна и может объяснить то, почему физика стала математизированной, почему

ученые ищут «формулы» (называя их законами природы) и пользуются методами — в опытном, эмпирическом исследовании. Соответственно не сама математика, а философия призвана ответить на вопрос, почему в математике совершается переход от конкретно-математических объектов (в практике счета и измерений) к чисто формальному анализу, к учению о множествах, к «логистике», к Mathesis Universalis. Формальная логика в результате подобных мировоззренческих трансформаций также вполне естественно предстает как наука о предельных образованиях всяческих смыслов, «него угодно вообще», что можно конструировать в чистой мысли, и к тому же в модусе пустоформальной всеобщности.

274

Таким путем неоправданной объективации собственных конструкций приходит математика к формально-логической идее некоторого «мира вообще», корреляту идеала целостной «физической» картины мира; логические возможности в пространстве первого («логического»), т. е. идеального, мира выступают как универсальная форма гипотез, касающихся второго, т. е. физического, материального мира. А это, в свою очередь, приводит к очень важному (и опасному!) последствию: первоначальный фундамент естествознания, т. е. непосредственный человеческий опыт переживания, «жизни в природе», оказывается «забытым» и даже «потерянным». Мир науки и жизненный мир отделяются и удаляются друг от друга. Наука утрачивает свой изначальный смысл — служить жизни; научное мышление, ставшее «техникой» оторвавшейся от жизни интеллектуальной деятельности, обессмысливается.

«Жизненный мир» для позднего Гуссерля — это действительность, в которой изначально живет человек; это его неотчужденная реальность. Естествознание вырастает из этой реальности, и потому оно должно быть связано с «жизненным миром». Этот мир образует горизонт всякой индукции, имеющей смысл. Но как это может быть? Ведь в горизонте «жизненного мира», как заявляет Гуссерль, «нет ничего от геометрических идеальностей». Однако наука одевает «жизненный мир» в «платье идей», «платье так называемых объективных истин». А потому, сетует философ, мы сегодня принимаем за подлинное бытие именно то, что создано «платьем идей», принимаем продукты метода за живую действительность. В результате и собственный смысл метода, формул, теорий остается непонятным, как остается непонятной и причина эффективности научного метода. Но ведь если наглядный мир нашей жизни чисто субъективен, то все истины донаучной и вненаучной жизни, которые касаются его фактического бытия, обесцениваются. Здесь главная причина отчуждения «высокой», теоретической науки от коренных вопросов «жизненного мира» — о смысле и назначении человека.

Понять самого себя — изначальная задача европейской философской культуры, задающей импульс всей европейской истории: мир европейский человек трактует как собственную деятельность, понимает как собственную «задачу». Только человек европейской культуры мог сначала осмелиться, подобно гётевскому Фаусту, на вольный перевод библейского текста, заменив слова «в начале было Слово» на «в начале было Дело»; потом он заявил, что «природа не храм, а мастерская»; наконец, он должен взять на себя ответственность и за тот мир, который он

275

попытался «приручить», как Маленький принц у Экзюпери приручил Лиса. Критическое освоение истории — путь к самопостижению, а самопостижение — путь европейского человека к осознанию своего Telos-а, который есть, так сказать, полу-судьба и полу-задача. История, раскрывающая человеку свою (истории, и его, человека) суть, по Гуссерлю, способна помочь человеку стать счастливым, ибо что такое счастье, как не возможность стремиться к тому, к чему следует стремиться?! Расщепленная «объективная» наука и позитивистски ориентированная «безголовая философия», формировавшие человека по своей мерке, делали человека европейского таким же, каким в его глазах был нецивилизованный человек, «дикарь». И потому современный европейский человек несчастен: он, сформированный в его истории, в его традиции, в единственной в своем роде культуре — «культуре идей», представляющей собою бесконечное само-конструирование, «бесконечный горизонт», — оказался в тупике «объективизма», ограниченности и детерминированности «внешним», в ситуации отчуждения. Отсюда его метания, его увлечения чуждыми его природе образцами, заимствованными у иных культур. Это — суть кризиса европейского человечества.

Будущее, полагает Гуссерль, предстает как жесткая альтернатива: либо продолжение отчуждения от собственного «рационального смысла» — и тогда рано или поздно, но неизбежно наступит распад; либо «возрождение Европы из духа философии», преодоление обессмысливающих жизнь европейского человека объективизма и натурализма — тогда, уверен он, Европа в духовном плане возродится вновь, как феникс из пепла.

Глава 6. Структурализм

1. Становление структурной лингвистики

Структурализм первоначально сложился в языкознании и литературоведении в 30-е гг. XX в. Основы структурной лингвистики были разработаны швейцарским филологом Ф. де Соссюром и изложены в его книге «Курс общей лингвистики» (1916).

276

В отличие от прежних представлений о языке, когда он рассматривался в единстве и даже зависимости от мышления и внешнего мира, а его внутренняя организация во многом игнорировалась, соссюровская концепция ограничивается изучением именно внутреннего, формального строения языка, отделяя его от внешнего мира и подчиняя ему мышление. Соссюр в этом плане заявляет: «Язык есть форма, а не субстанция... язык есть система, которая подчиняется лишь своему собственному порядку... наше мышление, если отвлечься от выражения его словами, представляет собой аморфную, нерасчлененную массу».

Соссюр проводит четкое различие между «внутренней» и «внешней» лингвистикой, сетуя на то, что вместо изучения «языка как такового» к нему обычно подходят с внешней, чуждой ему точки зрения — социологической, психологической или иной. Он выдвигает и разрабатывает основные категории и бинарные оппозиции (дихотомии) структурной лингвистики: знак, система, язык/речь, означающее/означаемое, синхрония/диахрония, синтагма/парадигма. Соссюр при этом делает акцент на синхронии и статике языка, подчеркивает его устойчивость, «сопротивление коллективной косности любым языковым инновациям» и делает вывод о «невозможности революции в языке». Касаясь дихотомии язык/речь, он противопоставляет язык речи, считая, что настоящая наука возможна только о языке. В то же время творческое начало в языке он оставляет за речью, ограничивая тем самым возможности научного объяснения словесного творчества, литературы как искусства.

Концепция Ф. де Соссюра получила дальнейшее развитие в трудах многих исследователей. Значительный вклад в разработку структурной лингвистики внесли представители московского лингвистического кружка (Р. Якобсон), русской формальной школы (В. Шкловский, Ю. Тынянов, Б. Эйхенбаум) и пражского лингвистического кружка (Н. Трубецкой). Вариантами структурализма в лингвистике стали глоссематика (Л. Ельмслев), дистрибутивизм или американский структурализм (Л. Блумфилд, 3. Харрис), порождающая грамматика или гене-ративизм (Н. Хомский). Наибольшее влияние и распространение получил генеративизм Хомского. В своих взглядах на язык он опирается на концепцию врожденных идей Декарта, считая, что язык является изначально врожденным свойством человека и никак не обусловлен культурой. Тем самым разрыв языка с социальным контекстом становится еще более радикальным. Вместо соссюровской дихотомии язык/речь Хомский вводит оппозицию компетенция/перформанс, где первая категория означает врожденное знание языка, а вторая — умение говорить.

277

Наибольшее развитие в структурной лингвистике получила фонология, изучающая минимальные языковые единицы — фонемы, выступающие исходными средствами смысл оразличения и составляющие основу для построения структуры языка. Именно фонологическая модель нашла широкое распространение в гуманитарных и социальных науках.

В послевоенное время структурализм охватил самые разные области знания: антропологию (К. Леви-Строс), литературоведение и искусствознание (Р. Барт, У. Эко), мифологию (Ж. П. Вернан, Ж. Дюмезиль), психоанализ (Ж. Лакан), психологию (Ж. Пиаже), социологию (П. Бурдье), политэкономию (Л. Альтюссер), эпистемологию (М. Серр). Центральными фигурами структурализма стали К. Леви-Строс, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Лакан. К структурализму примыкали писатели и критики группы «Тель кель» — Ф. Соллерс, Ж. Деррида, Ц. Тодоров, Ю. Кристева, Ж. Женетт, Ж. Рикарду, М. Плейне и др. Особое место занимал генетический структурализм (Л. Гольдман). Наибольшее влияние и распространение структурализм получил в период с 1955 по 1975 г. В 1970-е гг. структурализм трансформировался в постструктурализм (неоструктурализм), который, в свою очередь, все более сближался с постмодернизмом.

2. Основные черты и особенности структурализма

Структурализм стал последним воплощением западного, в особенности французского, рационализма, испытав влияние со стороны позитивизма (О.

Конт, Э. Дюркгейм), неорационализма (Г. Башляр), марксизма и других современных течений. Он принадлежит к эпохе модерна, отмечен некоторым оптимизмом, верой в разум и науку, которая нередко принимает форму сциентизма. Структурализм является последним значительным философским направлением эпохи модерна. В самом общем смысле, как отмечает Ф. Валь, «под именем структурализма группируются науки о знаке, о системах знаков».

Структурализм предпринял смелую попытку поднять гуманитарное знание до уровня настоящей теории. Главная его заслуга в этом плане, по мнению Леви-Строса, состоит в том, что он «предлагает гуманитарным наукам эпистемологическую модель, несравнимую по своей силе с той, которой они располагали раньше». Леви-Строс называет структурализм сверхрациона-

лизмом и видит его задачу в том, чтобы объединить строгость и логическую последовательность ученого с метафоричностью и парадоксальностью художника, «включить чувственное в рациональное, не пожертвовав при этом ни одним из чувственных качеств».

Структурализм выступил против феноменологии, экзистенциализма, герменевтики и всех форм психологизма. По основным своим параметрам он находится ближе всего к неопозитивизму. Они оба выражают скептическое отношение к философии и стремятся к ее преодолению во имя науки. Язык для них выступает предметом особого внимания. Вместе с тем между ними имеются существенные различия: неопозитивизм берет язык в качестве объекта анализа и изучения, тогда как в структурализме язык играет прежде всего методологическую роль, по образу и подобию которого рассматриваются все другие явления общества и культуры. Структурализм также отличается от неопозитивизма большей широтой взгляда, стремлением преодолеть узкий эмпиризм и за внешним многообразием явлений увидеть некоторые объединяющие черты и связи, подняться до глобальных теоретических обобщений.

Несмотря на критическое отношение к философии, структурализм проявляет интерес к философского типа абстракциям и категориям, усиливает существующую тенденцию к растущей теоретичности, которая иногда принимает форму крайнего «теорицизма». Леви-Строс в этом смысле подчеркивает, что «понятие социальной структуры относится не к эмпирической реальности, но к построенным по поводу нее моделям».

Опираясь на лингвистику, структурализм видит идеал научности в математике, которая, по мнению Серра, «стала тем языком, который говорит без рта, и тем слепым и активным мышлением, которое видит без взгляда и мыслит без субъекта cogito».

Основу структурного подхода и методологии составляют понятия структуры, системы и модели, которые тесно связаны между собой и часто не различаются. Система предполагает структурную организацию входящих в нее элементов, что делает объект единым и целостным. Структура есть система отношений между элементами. Свойство системности означает примат отношений над элементами, в силу чего различия между элементами либо нивелируются, либо они могут растворяться в соединяющих их связях. По мнению Леви-Строса, в познании

социальных и культурных явлений «следует идти не от объектов к отношениям между ними, но, наоборот, от связей и отношений к объектам, которые при этом также следует рассматривать как связи, поскольку сами по себе они никаким самостоятельным бытием и значением не обладают и порождаются отношениями». В таком же духе рассуждает Серр, считая, что живой организм представляет собой «скорее ансамбль отношений, аранжировок и комбинаций, чем элементов».

Что касается природы структур, то она трудно поддается определению. К. Леви-Строс и другие называют их бессознательными или символическими. Можно сказать, что структуры имеют математическую, теоретическую и пространственную природу, обладают виртуальным характером идеальных объектов.

Структура представляет собой инвариант, охватывающий множество сходных или разных явлений-вариантов. Леви-Строс в связи с этим указывает, что в своих исследованиях он стремился «выделить фундаментальные и обязательные для всякого духа свойства, каким бы он ни был: древним или современным, примитивным или цивилизованным». Структурализм в данной перспективе предстает как предельно абстрактное, гипотетическое моделирование.

Понятие структуры дополняют другие принципы методологии структурализма, и среди них — принцип имманентности, который направляет все внимание на изучение внутреннего строения объекта, абстрагируясь от его генезиса, эволюции и внешних функций, как и от его зависимости от других явлений. Леви-Строс отмечает, что структурализм ставит задачу «постичь внутренне присущие определенным типам упорядоченности свойства, которые ничего внешнего по отношению к самим себе не выражают».

Опираясь на свою методологию, структурализм отвергает существующие концепции истории, которая оказалась в немилости практически у всех структуралистов. Ж. Лакан по этому поводу замечает, что история для него — это «вещь, которую он ненавидит по самым наилучшим основаниям». Вместо принципа историзма структурализм исповедует принцип историчности, согласно которому история перестает быть единой и универсальной, она распадается на множество периодов, отношения между которыми являются не причинно-следственными или генетически-временными, но формально-логическими, структурно-функциональными или пространственными.

280

Важное значение в структурализме имеет принцип примата синхронии над диахронией, согласно которому исследуемый объект берется в состоянии на данный момент, в его синхроническом срезе, скорее в статике и равновесии, чем в динамике и развитии. Устойчивое равновесие системы при этом рассматривается не как временное или относительное, но скорее как фундаментальное состояние, которое либо уже достигнуто, либо к нему направлены происходящие изменения.

Характерной и весьма существенной чертой структурализма является его антисубъектная направленность. Исходя из понятия структуры и других установок, он радикально пересматривает проблематику человека, понимаемого в качестве субъекта познания, мышления, творчества и иной деятельности. В структурализме традиционный субъект картезианского или кантов-ского типа «теряет свои преимущества», «добровольно уходит в отставку», «выводится из игры» или же объявляется «персоной нон грата». Такой подход дал основание французскому философу П. Рикёру определить структурализм как «кантианство без трансцендентального субъекта». Свой отказ от субъекта структурализм отчасти объясняет стремлением достичь полной объективности. Леви-Строс в этом плане отмечает, что «миссия философии... состоит в понимании бытия по отношению к нему самому, а не по отношению к «я».

У Леви-Строса место традиционного субъекта занимают «ментальные структуры» или «бессознательная деятельность духа», порождающая «структурные законы», которые определяют человеческую деятельность. У М. Фуко это место занимают «эпистемы», «исторические априори» или «дискурсивные практики», функционирование которых не нуждается в традиционном понятии субъекта. У М. Серра в подобной роли выступает «объективное трансцендентальное поле». В более конкретном плане определяющим и фундаментальным фактором в структурализме выступает язык или речь, и тогда субъект рассматривается как «сложная функция речи» (Фуко).

281

Опираясь на структурно-системный подход, структурализм разрабатывает реляционную теорию смысла, называя ее коперниковской революцией в решении проблемы смысла и значения. Раньше смысл рассматривался как то, что уже некоторым образом существует, что нам до некоторой степени уже «дано» и остается лишь выразить при помощи языка или других средств. Структурализм отвергает внешний, референциальный источник и онтологический статус смысла, предлагая обратный путь — от формы, структуры и системы к смыслу. Смысл является результатом, продуктом, «эффектом» связей и отношений. Он всегда вторичен по отношению к форме, структуре и системе. Смысл является структурным, т. е. реляционным и имманентным структуре. Он не отражается и не выражается, но делается и производится.

Важное место в структурализме занимают принципы плюрализма и релятивизма, согласно которым в реальной действительности постулируется «множественность порядков», каждый из которых является неповторимым, что исключает возможность установления между ними какой-либо иерархии, поскольку все они равноценны. Данный подход распространяется и на существующие относительно того или иного «порядка» концепции, теории или интерпретации, каждая из которых является одной из множества возможных и допустимых, а их познавательные достоинства следует считать равноценными и относительными. При таком подходе своеобразие и

различие явлений могут в одном случае всячески подчеркиваться, а в другом — до предела релятивизироваться.

Помимо этого в структурных исследованиях широко используются методы формализации и математизации, с помощью которых осуществляется построение структур и моделей, которые позволяют представлять их в виде абстрактно-логических или графических схем, формул или таблиц.

На основе изложенной методологии в структурализме разрабатывается теория познания, или эпистемология, в которой серьезные изменения претерпевают обе стороны познавательного процесса — познающий субъект и познаваемый объект.

Что касается субъекта, то о его судьбе выше уже было сказано. Остается добавить, что структурализм стремится обойтись без познающего субъекта. По мнению М. Серра, вопрос о том, кто же все-таки познает, может волновать лишь традиционную философию. Сам он представляет себе познание как процесс взаимодействия трех «интерференционных сеток», одна из которых выполняет роль прежнего субъекта. Серр уподобляет познающего субъекта некоему «смыслообменнику», «курьеру» или «перехватчику», который погружен в информационный поток

и, подобно фото-электрической камере или подключенному к компьютеру магнитофону, фиксирует или записывает проходящие через него сообщения. В любом случае субъект перестает быть по-настоящему мыслящим и действительно познающим.

Сходную судьбу испытывает и объект познания. Вместе с исключением традиционного субъекта структурализм стремится сделать то же самое с реальной действительностью, онтологической проблематикой, выдвигая идею о «мышлении без референта», означающем «закрытое на само себя пространство науки». Его не пугает опасность «эпистемологического герметизма», согласно которому, как отмечает Серр, «наука обрывает всякий идущий от земли корень, который не является ее собственным».

В общем, говоря словами Барта, структуралистская эпистемология представляет собой «теорию познания без познающего субъекта и познаваемого объекта». Она намерена выявить «внутреннюю саморегуляцию знания», показать процесс познания в чистом виде. Эта имманентная эпистемология, по мнению Серра, подчиняется «парадоксу дупликации энциклопедии на саму себя», вследствие чего познание становится не столько «производством» знания, сколько «переводом» одной энциклопедии на язык другой. Заметим, что в последние годы структурализм отходит от прежнего радикализма и занимает более умеренные позиции.

В целом можно сказать, что лингвистический подход составляет основу всей методологии структурализма. Язык рассматривается в нем в качестве первичной, базисной системы. Он не только составляет основу всех сфер общества и культуры, но и является ключом для их объяснения и понимания.

Структурализм отдает явное предпочтение форме, структуре, системе, синхронии, логике, а не отдельным событиям, содержанию или субстанции, истории или диахронии. Он отказывается видеть в человеке свободное, активное, волевое и сознательное существо, являющееся автором или субъектом своих слов, действий и поступков. По отношению к человеку структурализм встает на позиции скептицизма и нигилизма. Подавляющее большинство известных структуралистов выступают с резкой критикой гуманизма. Разумеется, изобличая несостоятельность гуманизма, структурализм не становится апологией бесчеловечности.

3. Проблемы культуры и языка в философии К. Леви-Строса

Французский философ, социолог и антрополог Клод Леви-Строс (р. 1908) является главной фигурой структурализма. В своих исследованиях он опирается на Э. Дюркгейма, М. Мосса, К. Маркса, испытывая сильное влияние со стороны Р. Вагнера, которого он называет «бесспорным отцом структурного анализа мифов», осуществившим этот анализ средствами музыки. Основные труды Леви-Строса посвящены изучению мифов и культуры так называемых «архаических» народов, однако его научные интересы далеко выходят за рамки этих областей. Он относится к числу немногих универсальных мыслителей, кого в равной мере интересуют как философия и наука, так и проблемы культуры и искусства.

Проблема соотношения природы и культуры занимает в творчестве Леви-Строса одно из центральных мест. В разные периоды она рассматривалась им по-разному, что во многом было обусловлено его колебаниями в трактовке

бессознательного, а также колебаниями между натурализмом (биологизмом) и культурологизмом.

В 1950-е гг. бессознательное выступает у Леви-Строса в качестве фундаментального понятия. Оно позволяет ему противопоставить историю и этнологию, поскольку первая, по его мнению, черпает свои данные из сознательных проявлений социальной жизни и потому скользит по поверхности общества, ограничивается случайным и эфемерным, тогда как вторая строит свои модели исходя из бессознательных проявлений общественной жизни, достигает ее глубинных основ, раскрывает устойчивое, необходимое и закономерное.

Бессознательное выступает в качестве той «объективной реальности», опираясь на которую французский исследователь стремится преодолеть субъективизм существующих теорий и концепций. Уточняя это понятие, он подчеркивает, что его следует отличать как от подсознания, которое является потенциальной возможностью сознания, так и от понятия, употребляемого в психоанализе. Будучи «объективной реальностью», бессознательное не содержит в себе никакой субстанции или содержания. Оно есть чистая, «пустая форма», «система отношений», возникающая как «продукт бессознательной деятельности духа». Как желудок чужд проходящей через него пмще.

так и бессознательное чуждо какому-либо содержанию. Хотя оно связано с «человеческим» и реализуется в обществе как «коллективное бессознательное», оно не является продуктом общества, не зависит от индивида, общества и тем более от субъективного сознания. Напротив, вся сознательная общественная жизнь есть лишь «проекция универсальных законов, которым подчиняется бессознательная деятельность духа».

Бессознательное охватывает все социальные и культурные явления, воплощает в себе их «бессознательную необходимость» и выражает их сущность. Оно составляет своеобразный базис культуры и общества. Отсюда вытекает соответствующее решение проблемы соотношения культуры и природы. В данный период Леви-Строс противопоставляет природу и культуру, подчеркивает их фундаментальное различие. Культура подчиняется своим внутренним законам, ее сущность заключается в бессознательной символической функции. Она начинается с запрещения инцеста, чего нет в животном царстве.

В 1960-е гг. Леви-Строс меняет свои взгляды. В работе «Дикое мышление» (1962) прежнее противопоставление природы и культуры резко ослабляется и по сути снимается, причем почти целиком в пользу природы. Хотя история и исторические события по-прежнему остаются зависимыми от «бессознательных изменений», эти последние, в свою очередь, «превращаются и сводятся к мозговым — гормональным или нервным — феноменам, имеющим основу физического или химического порядка».

Вдохновленный открытиями современной биологии, французский антрополог выдвигает цель — дать «объяснение жизни как функции неживой материи», свести «функционирование свободного духа к деятельности молекул коры головного мозга». Он также ставит перед общественными науками новую и широкую задачу, которая в отношении культуры состоит в том, чтобы «реинтегрировать культуру в природу и в конце концов жизнь — в ее физико-химические условия».

В этот период во взглядах французского ученого преобладает биологический редукционизм, в духе которого он проводит параллель между коммуникацией, возникающей и существующей между людьми, и коммуникацией между живыми клетками и аминокислотами.

В середине 1970-х гг., в связи с появлением социобиологии (Э. Уилсон), которая объявила социальные и гуманитарные науки «ветвями биологии» и выступила с утверждениями о биологических основах неравенства культур, Леви-Строс выступил с критикой социобиологии и внес коррективы в свою концепцию. Он возвращается к прежнему противопоставлению культуры природе и восстанавливает фундаментальную роль бессознательного.

Леви-Строс отмечает, что между биологическим и экономическим порядком имеется третий — порядок культуры, который выражает саму суть человеческого существования. Культура не является ни естественным, ни искусственным образованием, так как не зависит ни от генетики, ни от сознания и рационального мышления человека: суть ее «в правилах поведения, которые не были изобретены и функция которых обычно не осознается теми, кто им подчиняется». Между биологически передающейся

наследственностью и имеющими рациональное происхождение правилами «пребывает самая важная и самая действенная масса бессознательных правил», которые и соответствуют понятию культуры.

Рассматривая вопрос о влиянии биологического, в частности расового, фактора на культуру, Леви-Строс приходит к выводу, что сегодня имеется больше оснований говорить скорее об обратном влиянии культуры на биологическую эволюцию, что правила и нормы культуры в огромной мере определяют темпы и направление биологической эволюции. Даже нормы личной гигиены имеют не естественно-биологическое, а большей частью социальное и культурное происхождение. В равной мере это относится к брачным правилам и самим брачно-половым отношениям, так как они, по мнению Леви-Строса, обусловлены не столько сексуальными, сколько экономическими заботами и покоятся не на естественном, а на социальном фундаменте, на разделении труда между полами.

Выступая против эмпиризма и натурализма англо-американской культурной антропологии (Боас, Радклиф-Браун, Малиновский), Леви-Строс отмечает, что сущность брачных связей и отношений родства в целом является социальной и культурной, несмотря на то что они обусловлены естественной склонностью человека иметь свой дом и свое хозяйство, удовлетворяют биологическую потребность в продолжении рода. Развивая свою мысль, он подчеркивает, что культура противоположна природе, она подчиняется своей внутренней необходимости и законам, которые нельзя выводить из эволюции природы.

Только исходя из оппозиции природы и культуры, их разрыва, можно установить действительную природу социальных и культурных явлений.

В основу своей концепции культуры Леви-Строс в конечном счете кладет понятие бессознательного и «бессознательной деятельности духа», реализующейся в качестве символической функции. Исходя из этого, он дает следующее определение культуры: «Всякая культура может определяться как совокупность символических систем, в первом ряду которых находятся язык, брачные правила, экономические отношения, искусство, наука, религия». К ним он также относит мифы, ритуалы, политику, правила вежливости и кухню, считая, что все они подчиняются одним и тем же структурным принципам организации.

Для Леви-Строса базисом общества и культуры является либо бессознательное, когда общество рассматривается в глобальном и универсальном плане, как все человечество; либо язык, когда речь идет о конкретной форме бессознательного в конкретном обществе. Хотя язык располагается в одном ряду с другими символическими системами, именно он выступает в качестве первичной, базисной структуры. Леви-Строс отмечает, что язык представляет собой не только факт культуры, отличающий человека от животного, но и «тот факт, посредством которого устанавливаются и увековечиваются все формы социальной жизни». Если запрещение инцеста составляет начало культуры, то язык означает «демаркационную линию» между природой и культурой, выражая в ней главное и наиболее существенное. Отсюда ясно, что лингвистика становится для Леви-Строса ведущей и фундаментальной наукой применительно к обществу. По его мнению, только она способна встать на уровень точных и естественных наук, тогда как все остальные социальные науки находятся еще на стадии своей предыстории.

Язык является не только основой общества и культуры, но и моделью для изучения и объяснения всех социальных и культурных явлений. Леви-Строс либо прямо говорит, что система родства есть язык, либо делает это с оговорками, уточняя, когда он исследует мифы, что структура мифа является более сложной, чем язык, поскольку в мифе мы сталкиваемся не с простыми терминами и отношениями, но со «связками» тех и других. Леви-Строс полагает, что «надо искать символическое начало общества».

Объяснение культуры через понятие бессознательного, которое никак не зависит от сознательной деятельности человека, приводит Леви-Строса к преувеличению относительной независимости явлений культуры, что по-особому ярко проявилось в случае с мифами. В концепции французского ученого они приобретают черты самопорождающейся и самодостаточной системы, обладающей независимым от человека бытием. Отсюда его намерение показать не то, «как люди мыслят при помощи мифов, но как мифы размышляют о самих себе в людях без их ведома».

При рассмотрении истории через призму бессознательного Леви-Строс также делает вывод, что исторический процесс идет помимо воли людей: он полагает, что они могут тешить себя «иллюзиями свободы»,

«мистифицировать самих себя» тем, что они будто бы сами делают свою историю, на самом деле она делается без них и даже вопреки их воле. Место людей занимает непроницаемая «бессознательная необходимость» или «бессознательная деятельность духа», напоминающая гегелевскую «хитрость разума» и определяющая деятельность людей.

К. Леви-Строс известен как один из главных представителей культурного релятивизма, активный сторонник сохранения многообразия культур и противник формирования универсальной мировой цивилизации и культуры. В целом это действительно так, хотя и здесь его взгляды не поддаются однозначной оценке: подобно своим колебаниям между натурализмом и культурологизмом, он допускает такие же колебания между релятивизмом и универсализмом. Особенно это характерно для первого периода его творчества.

В книге «Печальные тропики» (1955) Леви-Строс пишет о том, что люди всегда и повсюду ставили одни и те же цели и решали одни и те же задачи. В работе «Структурная антропология 2» (1975) его просветительский универсализм проявляется еще более отчетливо, когда он отмечает, что «поверхностные различия между людьми покрывают их глубокое единство», что «последняя цель» этнологии состоит в том, чтобы «достичь некоторых универсальных форм мышления и нравственности». Вместе с тем в других местах Леви-Строс придерживается позиций культурного релятивизма. Так, в книге «Структурная антропология» (1958) он пишет о том, что этнология должна анализировать и интерпретировать различия, тогда как изучение универсальных человеческих черт входит в компетенцию биологии и психологии.

Отмеченная неопределенность во взглядах Леви-Строса дает повод для самых различных толкований его концепции. Тем не менее если исходить из основного содержания его исследований, то надо признать, что главным предметом размышлений французского ученого являются многообразие культур, их неповторимые различия и особенности. Лишним подтверждением тому может служить его противопоставление понятий цивилизации и культуры, первое из которых охватывает общие, универсальные и передаваемые черты, а второе означает особые и неповторимые стили жизни.

Взгляд на культуру через призму культурного релятивизма выражается у Леви-Строса в том, что он отрицает возможность ценностных суждений относительно сопоставляемых культур. Сравнительный анализ культур, полагает он, убедительно показывает, что все культуры оригинальны и потому несравнимы. Между ними нельзя установить какую-либо иерархию, так как у нас нет «философского и морального критерия, чтобы решить о соответствующей ценности выбора, в силу которого каждая культура охраняет определенные формы жизни и мышления, отказываясь от других». Для подкрепления данного тезиса Леви-Строс привлекает обширный этнографический материал.

Каждая культура, пишет он, по одному или нескольким признакам превосходит все остальные. В освоении наиболее трудных для жизни климатических условий непревзойденными являются эскимосы и бедуины. Австралийские аборигены отличаются умением гармонически устраивать внутрисемейные отношения. По сложности и оригинальности философско-религиозных систем первенство принадлежит индийцам, в эстетическом творчестве — меланезийцам, а в технике обработки бронзы и слоновой кости — африканцам и т. д. Что касается европейской цивилизации, то она не знает себе равных по количеству производимой на одного человека энергии.

Опираясь на подобный этнографический материал, французский ученый делает заключение: каждая культура по-своему богата и оригинальна, у всех культур примерно одинаковое число талантов, все человеческие общества имеют позади себя великое прошлое. Вместе с тем «нет совершенного общества. Все общества по своей природе несут в себе некую пороч-

ность». Все это означает, что «никакое общество не является ни безупречно хорошим, ни абсолютно плохим». Не следует поэтому, продолжает Леви-Строс, искать в каком-либо обществе абсолютные добродетели, ибо ими не обладает ни одно из них. В равной мере надо соблюдать осторожность в своих оценках и в противоположном случае, потому что общества, которые нам кажутся жестокими в одних отношениях, могут быть человечными в других. Поэтому, заключает Леви-Строс, из всех существующих возможностей каждое общество выбирает свой путь развития, поэтому культуры всех народов равноценны. Он усиливает свою мысль и делает вывод: «Было бы абсурдным объявлять одну культуру выше другой».

Культурный релятивизм в значительной мере обусловливает решение Леви-Стросом проблемы культурных контактов и образования мировой культуры. Он отмечает, что между культурами всегда должен быть некий оптимум многообразия, ниже которого они не могут опускаться, но в рамках которого культурный обмен вполне допустим и может быть даже плодотворным. Однако главным условием при этом должно быть все-таки сохранение самобытности культур, которое проистекает из естественного желания каждой культуры выделиться среди других и тем самым оставаться самой собой. Всегда необходима, полагает Леви-Строс, некоторая «герметичность», «непроницаемость» культуры. Нарушение допустимого предела в контактах между культурами становится гибельным, ибо ведет к усреднению и нивелированию, универсализации и утрате самобытности, что равносильно остановке эволюции человечества и даже его смерти.

В ходе своих рассуждений над плюсами и минусами культурного обмена французский исследователь устанавливает глубокое противоречие: «Чтобы прогрессировать, люди должны сотрудничать; однако по ходу этого сотрудничества они видят, как постепенно становятся одинаковыми отношения, первоначальное многообразие которых было как раз тем, что делало их сотрудничество плодотворным и необходимым». Получается парадоксальная ситуация: сила культуры проверяется в контактах и способности влиять на другие, но эти контакты и влияние ведут к ее ослаблению. При этом ослабление происходит в обоих случаях — как при наличии культурных связей, так и при их отсутствии.

Из этих двух зол Леви-Строс выбирает, по его мнению, меньшее, высказываясь против культурных связей. Невозможно, считает он, одновременно и желать многообразия культур, и допускать их взаимовлияние. Поскольку многообразие культур является непременным условием их сохранения, постольку надо пожертвовать культурными контактами, ибо они угрожают многообразию культур, а вместе с ним и самому их существованию. Лучше плохо знать чужие культуры, чем знать их хорошо, но подвергать опасности свою собственную. Более того, даже взаимную враждебность культур Леви-Строс воспринимает как вполне нормальное и необходимое явление. Эта враждебность представляется ему той «ценой, которую надо платить за то, чтобы ценности каждой духовной семьи или каждого сообщества сохранялись и находили в своих собственных глубинах необходимые для обновления ресурсы».

Леви-Строс весьма скептически смотрит на создание мировой цивилизации и культуры, само стремление к которым не вызывает у него энтузиазма. «Нет и не может быть, — пишет он, — мировой цивилизации в абсолютном смысле, который часто придают этому термину, потому что цивилизация предполагает сосуществование культур, которым она обеспечивает максимум многообразия». Он считает, что ни у отдельного общества, ни тем более у всего человечества в целом нет единой истории, что опять же не позволяет говорить о мировой цивилизации и культуре, ибо по своему содержанию эти понятия всегда будут крайне бедными.

Концепция Леви-Строса имеет как сильные, так и слабые моменты. Привлекательным является то, что он провозглашает и защищает самобытность, неповторимость и достоинство всех культур, «запрещает» устанавливать между ними иерархию и говорить о неполноценности какой-либо из них, способствуя тем самым возвышению всех культур, что имеет особую важность для самоутверждения культур освободившихся и так называемых «архаических» народов. Однако в современном мире с его массовыми средствами коммуникации и растущей интернационализацией всей жизни сама постановка вопроса о желательности или нежелательности культурных обменов выглядит проблематичной. Информационная революция сделала культурную изоляцию практически невозможной. В связи с этим возникает сомнение в положении Леви-Строса о том, что в конечном счете любые контакты приводят к ос-

лаблению культур, к их усреднению и гомогенизации. Он сам указывает на случаи в прошлом, когда культурные связи оказывались благотворными. Ярким свидетельством тому может служить пример Древней Греции, культура которой даже после ее покорения Римом не только не умерла, но продолжала свое развитие, охватывая все новые пространства. Положение Леви-Строса, конечно, больше соответствует современным культурным процессам, однако и они протекают далеко не однозначно.

При всем многообразии интересов К. Леви-Строса одно из центральных мест среди них занимают вопросы искусства и эстетики. Более того, даже внеэстетическую проблематику он часто рассматривает в непосредственной связи или через призму искусства. Исследование мифов он проводит через сравнительный анализ с музыкой и искусством масок. Композиция его

фундаментальной тетралогии «Мифологичные», посвященной изучению мифов, построена по аналогии с музыкальной тетралогией Р. Вагнера «Кольцо нибелунга». Поэтому не без основания один из исследователей назвал все творчество французского ученого эстетической метафизикой.

Концепция искусства Леви-Строса во многом является переходной от традиционной, классической, к современной, структурно-семиотической. В отличие от большинства западных эстетиков, он не считает, что классическое искусство, искусство прошлого, является пройденным этапом, закрытой страницей истории искусства. В отличие от других структуралистов, Леви-Строс не приемлет искусство модернизма и авангарда. Он отдает предпочтение искусству Средневековья и раннего Возрождения.

Отношение Леви-Строса к современному состоянию искусства наполнено глубоким пессимизмом. Вслед за Гегелем он продолжает тему «смерти искусства», указывая на новые свидетельства этого грустного процесса, одним из которых является «утрата ремесла» современными художниками. Искусство, пишет он, перестает быть душой и сердцем современного «механического общества», оно в лучшем случае оказывается на положении «национального парка», ему угрожает поп-арт и многоликий демон китча.

Являясь чутким ценителем и возвышенным почитателем музыки, Леви-Строс довольно критически оценивает музыку после И. Стравинского, отвергает атональную, серийную и пост-серийную музыку, с грустью смотрит на процесс разрушения музыкальной формы, начавшийся с А. Шёнберга. С горьким сарказмом пишет он о «невыносимой скуке, которую вызывает современная литература», включая «новый роман», проявляет полное безразличие к абстрактной живописи, указывая на ее «семантическую убогость».

К. Леви-Строс видит своеобразие и назначение искусства прежде всего в том, что оно играет опосредствующую роль между природой и культурой, снимая до некоторой степени существующую между ними противоположность. Природная принадлежность произведения искусства заключается в его «объектности», в том, что его бытийной основой выступает материальный предмет, сближающий его с другими природными явлениями. Однако качественное отличие эстетического объекта составляет то, что он является искусственно сделанным и процесс его производства подчиняется требованиям культуры, а не природы. Благодаря этому он приобретает свойство «знаковости», становится языком или значащей системой. Отсюда Леви-Строс делает вывод, что художественное произведение, как и искусство в целом, находится как бы «на полпути между объектом и языком».

Опосредующее положение искусства между природой и культурой предполагает, что в нем должны сохраняться оба уровня — природный и культурный. Однако это условие выполняется далеко не всегда, и искусству постоянно угрожает двойная опасность: «либо не стать языком, либо стать им с избытком». В этом плане абстрактная живопись, ограничиваясь одними только пластическими свойствами цвета, пренебрегает «культурным» уровнем, обедняя тем самым значащую функцию. То же самое наблюдается в конкретной музыке, которая сводит музыку к природным и другим звукам. Напротив, атональная музыка пренебрегает «естественным» аспектом. Само стремление построить знаковую систему «только на одном уровне артикуляции» Леви-Строс называет утопией века. По его мнению, наиболее полную и глубокую связь природы и культуры воплощает классическая, полифоническая музыка, в которой культурный и природный уровни предстают в совершенном виде и находятся в гармонии.

Внутри самой культуры искусство, как полагает Леви-Строс, так же занимает опосредствующее положение, находясь на полпути между мифом и наукой, хотя из размышлений французского эстетика следует, что искусство находится ближе к мифу, чем к науке, поскольку в отношениях между мифом и искусством преобладают сходства, а между искусством и наукой — различия. Целью науки выступает знание, тогда как цель искусства составляют смысл и значение, путь к которым лежит через знаки, а не через понятия. В отличие от науки, особенно от современной математики, которая лишена миметических и референциальных свойств, искусство в той или иной степени их сохраняет, ибо существует в виде конкретных материально-чувственных произведений. Сходство мифа и искусства, по Леви-Стросу, проявляется в том, что оба они преследуют смысл и значение, черпая их из одного и того же источника — бессознательного. Их различие связано с тем, что в современном обществе нет места для мифа, тогда как искусство продолжает существовать, вобрав в себя наследие мифа.

Хотя Леви-Строс признает наличие миметического и референциального аспекта искусства, в его исследованиях преобладает языковой, знаковый подход к нему. Искусство рассматривается главным образом изнутри, с точки зрения внутренней структуры и формы, как самодостаточная знаковая

система. В центре размышлений Леви-Строса находится произведение, а не художник.

При исследовании специфики и сущности искусства Леви-Строс опирается прежде всего на понятия «модель» и «знак». Он считает, что созданное художником произведение не является «пассивным гомологом» реального предмета, но «предполагает настоящий эксперимент над объектом», в результате которого произведение предстает как «редуцированная модель» исходного объекта. Данное положение, уточняет французский эстетик, касается не только жанра миниатюры или стиля миниатюризации, где уменьшение размеров изображения само собой разумеется, но и пластической, графической, музыкальной и иной репрезентации. Искусство — это «мир в миниатюре».

Более существенная особенность модели в искусстве, продолжает Леви-Строс, состоит в том, что она является «построенной», «сделанной», что ее создание подчиняется не столько требованиям соответствия реальному объекту, сколько «внутренней логике», «внутренней необходимости», присущей самому искусству. Работая над моделью, художник устанавливает диалог между ней и другими произведениями искусства, а не

294

между моделью и действительностью. Все иные моменты (особенности исходного объекта, материал изготовления и будущее предназначение произведения) Леви-Строс относит к разряду «случайных». Подлинная необходимость художественного произведения проистекает из законов существования искусства как самодостаточной и независимой системы, куда новое произведение может войти, лишь подчиняясь принципам трансформации, оппозиции, корреляции и т. д.

Анализируя в данной перспективе маски американских индейцев, Леви-Строс приходит к выводу, что было бы неверным объяснять маску «через то, что она изображает, либо через эстетическое или ритуальное использование, для которого она предназначена». Напротив, подчеркивает он, «маска изначально является не тем, что она изображает, но тем, что она трансформирует, т. е. решает не изображать».

Своеобразие «редуцированной модели» в искусстве заключается также в том, что она имеет знаковый характер. Данная особенность в истолковании французского ученого ослабляет образную природу искусства, поскольку «логическая арматура» художественного произведения рассматривается опять же через призму имманентности.

В своих исследованиях Леви-Строс последовательно проводит мысль о том, что искусство должно придавать произведению «достоинство абсолютного объекта», что трансформация, отклонение, нарушение, «неверность» по отношению к реальному предмету составляют суть эстетического мимесиса, который осуществляется «в знаках и при помощи знаков». В таком же духе решается им и проблема смысла и содержания в искусстве. Хотя внешний источник смысла полностью не отвергается, семантика произведения, по Леви-Стросу, в главном и наиболее существенном обусловлена внутренними свойствами произведения, степенью его «структурированности».

4. Концепция общества и культуры Р. Барта

Французский эстетик, семиотик и эссеист Ролан Барт (1915—1980) является одной из главных фигур структурализма. Его воззрения претерпели существенную эволюцию. В 1950-е гг. он испытывал сильное влияние Ж. П. Сартра и марксизма, в 1960-е тт. его взгляды находятся в русле структурализма и семиотики, а в 1970-е гг. он переходит на позиции постструктурализма и постмодернизма.

295

Подход и решение Р. Бартом проблем общества и культуры в главном и наиболее существенном определяются его концепцией языка. Он рассматривает язык в качестве фундаментального измерения действительности. Барт отталкивается от средневековой ситуации, когда язык и природа воспринимались как равноправные и равновеликие сферы бытия. Более того, он намерен пересмотреть эту ситуацию в пользу языка и отдать ему полный приоритет, полагая, что существование мира вне языка следует считать по меньшей мере проблематичным: «мир всегда является уже написанным».

В еще большей степени он распространяет этот тезис на общество и культуру. Современное общество представляется французскому мыслителю в высшей степени цивилизацией языка, речи и письма, где все предметы не только выполняют ту или иную функцию, но и становятся значащими, символическими системами, каковыми их делает язык, выступая для них «не

только моделью смысла, но и его фундаментом». Язык охватывает и пронизывает все предметы и явления, и вне его нет ничего: «язык — повсюду, все есть язык». Барт определяет культуру как «поле дисперсии языков».

Р. Барт рассматривает язык в качестве главного источника всякой власти, всякого господства и насилия. Он приходит к мысли, что всякий язык является «фашистским». Изменить язык — для него значит изменить общество. Даже социальная революция ему видится как «революция в собственности на символические системы». Барт полагает, что изменить книгу — равносильно изменить мир. Поэтому авангардистскую литературу он объявляет революционной. В то же время наука о знаках — семиотика представляется ему основным средством социальной критики. Особые надежды Барт возлагает на структурно-семиотическую методологию. Лингвистика и семиотика, полагает он, «смогут наконец вывести нас из тупика, куда постоянно заводят социологизм и историзм».

Все социально-политические проблемы Барт стремится рассматривать через призму языка, лингвистики и семиотики. Именно так интерпретирует он известные выступления французских студентов в мае 1968 г., считая, что основным вопросом в этих событиях было не «взятие Бастилии», а «взятие дискурса». Поэтому, хотя Барт является решительным противником всякого детерминизма, его концепция по сути покоится на лингвистическом детерминизме. Вместе с другими представителями структурализма он отдает явное предпочтение словам, а не вещам.

5. Структурный психоанализ Ж. Лакана

Французский психиатр, психоаналитик и философ Жак Лакан (1901—1981) является основателем структурного психоанализа, создателем школы и учения лаканизма, получившего широкое распространение не только во Франции, но и за ее пределами.

Ж. Лакан начинал как врач-психиатр, и защищенная им диссертация «О параноическом психозе и его отношениях к личности» (1932) относилась к области медицины. Затем круг его научных интересов значительно расширяется: он основательно изучает труды З. Фрейда, увлекается философией Гегеля, проявляет интерес к социологии и искусству, особенно к сюрреализму С. Дали. К началу 1950-х гг. Лакан завершает разработку своей собственной концепции, основные идеи которой он изложил в программном докладе «Функция и поле речи и языка в психоанализе», прочитанном на первом конгрессе Французского психоаналитического общества (1953).

Свою концепцию Ж. Лакан разрабатывал под влиянием М. Хайдеггера, Ф. де Соссюра и К. Леви-Строса. Первый привлек его внимание философской проблематикой субъекта, истины и бытия. У второго он позаимствовал структурную теорию языка, в особенности понятия знака и системы, означающего и означаемого, а также диалектику отношений языка и речи, языка и мышления.

Вслед за Соссюром, который подчинял мышление языку, Лакан признает приоритет языка по отношению к бессознательному, что находит отражение в формуле: бессознательное организовано как язык. Поэтому функционирование каждого элемента бессознательного подчиняется принципу системности. Вместе с тем в понимании знака Лакан расходится с Соссюром, разрывая означаемое (содержание) и означающее (форма) и абсолютизируя последнее. Роль означающего при этом принадлежит бессознательному, которое, будучи языком, является синхронической структурой. Означаемым выступает речевой, дискурсивный процесс, воплощающий диахронию.

Из работ Леви-Строса Лакан берет понятие символического, а также толкование запрета инцеста и эдипова комплекса, пропуская их через призму собственного подхода и понимания.

Что касается фрейдовского психоанализа, то свои исследования Лакан подчиняет цели «буквального возврата к текстам Фрейда», не претендуя на их развитие или новое истолкование, ограничиваясь «ортодоксальным» прочтением. Лакан действительно опирается на фундаментальные фрейдовские категории бессознательного, сексуальности, вытеснения, замещения, импульса и т. д. Он восстанавливает определяющую роль либидо (энергии полового влечения), воплощающего творческое начало в человеческой деятельности. В отличие от неофрейдизма, отдающего предпочтение проблематике Я, Лакан ставит в центр своей концепции и исследований бессознательное, Оно, как это было у самого Фрейда.

Вместе с тем Лакан существенно переосмысливает почти все фрейдовские категории. Он разрабатывает новые понятия — символическое, воображаемое, реальное, — добавляя к ним некоторые логико-математические понятия — отрицание, матема. Вместо фрейдовской триады «Оно — Я — Сверх-Я» Лакан вводит свою триаду «символическое — воображаемое — реальное», расходясь с Фрейдом в понимании входящих в нее терминов. У Лакана на месте Оно оказывается реальное, роль Я выполняет воображаемое, а функцию сверх-Я — символическое. Как и многие представители неофрейдизма, Лакан освобождает фрейдовский психоанализ от биологизма, подводя под него лингвистическую основу. Он усиливает рациональный подход в объяснении бессознательного, стремится сделать его структурно упорядоченным.

В отличие от Фрейда, который в своих исследованиях сознательно избегал философии, Лакан придает психоанализу философское измерение, делая это в основном в свете немецкой философской традиции. Он стремится превратить психоанализ в строгую социальную и гуманитарную науку, опирающуюся на лингвистические и логико-математические понятия. Следует отметить, что эта задача во многом осталась невыполненной. В своих исследованиях Лакан допускает нестрогое, метафорическое использование понятий и терминов лингвистики, математики и других наук, вследствие чего некоторые его положения и выводы выглядят не вполне обоснованными и убедительными, а его концепция в целом оказывается непоследовательной и противоречивой.

Глава 7. Философия постмодернизма

1. Эволюция постмодернизма

Постмодернизм представляет собой относительно недавнее явление: его возраст составляет около четверти века. Будучи прежде всего культурой постиндустриального, информационного общества, он вместе с тем выходит за ее рамки и в той или иной мере проявляется во всех сферах общественной жизни, включая экономику и политику. Наиболее ярко выразив себя в искусстве, он существует 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.

Первые признаки постмодернизма возникли в конце 50-х гг. XX в. в итальянской архитектуре и американской литературе. Затем они появляются в искусстве других европейских стран и Японии, а к концу 60-х гг. проявляются в остальных областях культуры и становятся весьма устойчивыми.

Как особый феномен постмодернизм вполне отчетливо заявил о себе в 70-е гг. XX в., хотя относительно более точной даты его рождения единого мнения нет. Многие исследователи связывают зарождение этого течения с разными событиями.

Некоторые авторы 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 его ждет глобальная экологическая катастрофа. Применительно к искусству американский теоретик и архитектор Ч. Дженкс называет дату 15 июня 1972 г., 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 гг. стали временем самоутверждения постмодернизма. Особую роль в этом процессе сыграло появление в 1979 г. книги «Состояние постмодерна» французского философа Ж. Ф. Лиотара, где 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 гг. 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, но далеко не исчерпал себя, и в нем есть чему продолжиться 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.

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 в. вместе с Великой французской революцией и означает утверждение капиталистического, индустриального общества. Во втором смысле начало модерна отодвигается еще на одно столетие назад, до середины XVII в., 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, т. е. 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 лаже 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 Ю. Хабермас не без основания называет ведущих представителей постмодернизма — таких, как М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Ф. Лиогар, — неоконсерваторами, которые, в отличие от традиционных консерваторов, являются, по его мнению, «анархиствующими». В целом же Новое и Новейшее время в наибольшей степени отвечает критериям модернизма.

Действительно, именно к середине XVII в., 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 в. 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 в. — 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, т. е. радикальный разрыв с прошлым и устремленность в «светлое будущее», в котором должны восторжествовать указанные идеалы и ценности. Примечательно, что лидеры Великой французской революции, подчеркивая радикаль-

ный разрыв с прошлым, объявили 1793 г. первым годом «новой эры». Основными средствами построения нового общества и достижения светлого будущего провозглашаются 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, отвернувшиеся 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 вв. многие идеалы и ценности Просвещения оказались либо нереализованными, либо существенно искаженными. Так, в XIX в. 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 в. 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 весьма своеобразно объясняют феномен постмодернизма.

Первое из них — экономический кризис 30-х гг. XX в. 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

на Западе пойти на серьезные уступки и коррективы. Благодаря этому производство перестало существовать лишь ради производства, его непосредственной целью стала не только прибыль, но и потребление, которое теперь охватило 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 гг. Война отодвинула на 50-е гг. в США и на 60-е гг. 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 гг. 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 расползания ядерного оружия обостряет и без того уже критическую ситуацию. Сюда же следует отнести появление СПИДа. Он отравил важнейшие составляющие жизни человека: потребность любить и иметь жизнеспособное потомство. Вместе с опасностью экологической и военной катастрофы СПИД еще больше обострил проблему выживания человечества.

Результатом осмысления этих событий, факторов, происшедших 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 одному — к проблеме выживания. Постмодерный человек как бы утратил почву под ногами, оказался в невесомости или сомнамбулическом состоянии, из которого никак не может выйти. В каждой конкретной области жизни и культуры постмодернизм проявляет себя по-разному.

2. Постмодернизм как духовное состояние, образ жизни и философия

В социальной сфере постмодернизм соответствует обществу потребления и масс-медиа (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 Бастилии, теперь они делают карьеру на их управлении. Интеллектуалы уже не претендуют на роль властителей дум, довольствуясь исполнением более скромных функций. По мнению Лиотара, Ж. П. Сартр был последним «большим интеллектуалом», верившим в некое «справедливое дело», за которое стоит бороться. Сегодня для подобных иллюзий не осталось никаких оснований. Отсюда название одной из книг Лиотара — «Могила интеллектуала». В наши дни писатель и художник, творец вообще, уступают место журналисту и эксперту.

В постмодерном обществе весьма типичной и распространенной фигурой выступает яппи, что в буквальном смысле означает «молодой горожанин-профессионал». Это преуспевающий представитель среднего слоя, лишенный каких-либо «интеллигентских комплексов», целиком принимающий удобства современной цивилизации, умеющий наслаждаться жизнью, хотя и не совсем уверенный в своем благополучии. Он воплощает собой определенное решение идущего от Ж. Ж. Руссо спора между городом и деревней относительно того, какой образ жизни следует считать нравственным и чистым. Яппи отдает явное предпочтение городу.

Еще более распространенной фигурой является зомби, представляющий собой запрограммированное существо, лишенное личностных свойств, неспособное к самостоятельному мышлению. Это в полном смысле слова массовый человек, его нередко сравнивают с магнитофоном, подключенным к телевизору, без которого он теряет жизнеспособность.

Постмодерный человек отказывается от самоограничения и тем более аскетизма, столь почитаемых когда-то протестантской этикой. Он склонен жить одним днем, не слишком задумываясь о дне завтрашнем и тем более о далеком будущем.

Главным стимулом для него становится профессиональный и финансовый успех. Причем этот успех должен прийти не в конце жизни, а как можно раньше. Ради этого постмодерный человек готов поступиться любыми принципами. Происшедшую в этом плане эволюцию можно проиллюстрировать следующим образом. М. Лютер в свое время (XVI в.) 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, т. е. 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 неофатализм. 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, исчезновение будущего, которое оказалось как бы украденным. Все это ведет к усилению нигилизма и цинизма. Если И. Кант в свое время создал «Критику чистого разума», то его соотечественник П. Слотердайк в связи с двухсотлетним юбилеем кантонского 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 эффектности 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 постмо-

дерна 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.

Философия постмодернизма противопоставляет себя прежде всего Гегелю, видя в нем высшую точку 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 основания», 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 (постструктуралисты в постмодернизме), итальянский философ Дж. Ваттимо (герменевтический вариант постмодернизма) и американский философ Р. Рорти (прагматистская версия в постмодернизме).

3. Концепция деконструктивизма Ж. Дерриды

Жак Деррида (р. 1930) — сегодня один 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 широкое распространение в американских университетах — Йельском, Корнельском, Балтиморском и др., а в первом из них с 1975 г. существует школа, именуемая «йельской критикой».

Хотя Деррида широко известен и его концепция имеет большое влияние и распространение, она является весьма сложной для анализа и понимания. На это, в частности, указывает одна из его последовательниц, С. Кофман, отмечая, что его концепцию нельзя ни кратко изложить, ни выделить в ней ведущие темы, ни тем более понять или объяснить через некий круг идей или же 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».

310

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 вьщеления «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!»

311

Однако в его работах имеются и положительные утверждения и размышления по поводу деконструкции. Он, в частности, говорит о том, что деконструкция принимает свои значения лишь тогда, когда она «вписана» «в цепь возможных заместителей», «когда она замещает и позволяет определять себя через другие слова, например письмо, след, различимость, дополнение, гимен, медикамент, боковое поле, порез и т. д.». Внимание к положительной стороне деконструкции усиливается в последних работах философа, где она рассматривается через понятие «изобретение» («инвенция»), охватывающее многие другие значения: «открывать, творить, воображать, производить,

устанавливать и т. д.». Деррида подчеркивает: «Деконструкция изобретательна или ее нет совсем».

Предпринимая деконструкцию философии, Деррида подвергает критике прежде всего сами ее основания. Вслед за Хайдеггером он определяет ныне существующую философию как метафизику сознания, субъективности и гуманизма. Главный ее порок — догматизм. Таковой она является в силу того, что из множества известных дихотомий (материя и сознание, дух и бытие, человек и мир, означаемое и означающее, сознание и бессознательное, содержание и форма, внутреннее и внешнее, мужчина и женщина и т. д.) метафизика, как правило, отдает предпочтение какой-нибудь одной стороне, каковой чаще всего оказывается сознание и все с ним связанное: субъект, субъективность, человек, мужчина.

Отдавая приоритет сознанию, г. е. 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 логофоноцентризмом. 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.

312

Поскольку этим человеком, как правило, оказывается мужчина, метафизика является фаллоцентризмом.

Во всех случаях метафизика остается логоцентризмом, 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), 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 3. 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, т. е. 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.

313

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 развертывается через переход в свою противоположность, которая продолжает процесс до бесконечности. «Неразрешимое» воплощает суть деконструкции, которая как раз заключается в беспрерывном 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 развяз-

ки, — 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 философы 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.

4. Ж. Лиотар: постмодерн как неуправляемое возрастание сложности

Жан Франсуа Лиотар (1924—1998) опирается в своем постмодернизме на Канта, Витгенштейна, Ницше, Хайдеггера. Он является автором самого термина «постмодерн», значение которого до сих пор остается достаточно неопределенным и к уточнению которого он не раз возвращался. Раскрывая смысл и значение этого понятия, Лиотар отмечает, что модерн и постмодерн тесно и неразрывно связаны между собой. Он считает, что нет модерна без включенного в него постмодерна, поскольку всякий модерн содержит в себе утопию своего конца. Лиотар также отмечает, что постмодерн выражает детство модерна. Поэтому при рассмотрении постмодерна речь идет не о том, чтобы просто отказаться от проекта модерна, но о том, чтобы его «переписать», хотя в своих рассуждениях Лиотар приходит к мысли, что переписать модерн невозможно. Если же модерн и постмодерн надо противопоставить, то тогда последний ставит акцент на переписывании, а первый — на революции.

Постмодерн выступает как некий вид постоянного труда, который сопровождает модерн и составляет его настоящую ценность. «Пост» следует понимать не как «следующий период», но в смысле некоторой динамики: идти дальше модерна, имея возможность вернуться к нему, совершая при этом петлю. Модерн нацелен на будущее, что выражают связанные с ним слова с приставкой «про»: продвижение, программа, прогресс, обращенные к будущему, которое надо достигнуть, и ставящие явный акцент на активности и воле. Постмодерн находится в том же движении, но он представляет собой некий вид «чувственной пассивности», способность прислушаться и услышать то, что скрывается в происходящем сегодня. Постмодерн является глубоко рефлексивным, он выражает духовное состояние, стремление понять и осознать, что с нами происходит в настоящем.

Лиотар рассматривает постмодерн не как эпоху, а как глубокое изменение в модерне, благодаря которому современное общество предстает как сложная сетка без единого контролирующего центра, без какого-либо идеологического, политического или этического укоренения. В нем исчезают отношения «лицом к лицу» — с другими людьми или объектами, все опосредствовано всевозможными «протезами», что не делает межчеловеческие отношения более прозрачными, но ведет к их усложнению и требует от каждого больше решений и выбора. У человека сокращается возможность встреч с другими в традиционном смысле, ибо эти встречи все чаще происходят на расстоянии, являются виртуальными. Окружающее человека информационное поле становится все более насыщенным и плотным, он включается в множество потоков, которые уносят его и которым он не в силах противостоять. В то же время процесс атомизации и индивидуализации выключает человека из социального поля, делает его одиноким. Человеку больше не на кого положиться, он вынужден быть судьей самого себя, отцом и авторитетом для самого себя, поскольку он живет в «обществе без отца».

316

Свою концепцию Лиотар излагает в работах «Состояние постмодерна» (1979), «Спор» (1983) и «Постмодерн, понятный детям» (1988). Затрагиваемые проблемы он рассматривает через призму лингвистики и языка, языковых игр и дискурсов. Как и другие постмодернисты, Лиотар также говорит о своем антигегельянстве. В ответ на гегелевское положение о том, что «истина — это целое», он призывает объявить «войну целому», считая эту категорию центральной для гегелевской философии и видя 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», т. е. обоснование и оправдание самого смысла человеческой истории и ее конечной цели — освобождения. Христианство говорило о спасении человека от вины за первородный грех силою любви, обещая установить «царство Божие» на земле. Просвещение видело освобождение человечества от невежества и деспотизма в прогрессе разума, который должен был обеспечить построение общества, основанного на идеалах гуманизма — свободе, равенстве и братстве. Гегелевская философия излагала свой метарассказ как историю самопознания и самоосуществления абсолютной идеи через диалектику абсолютного духа, которая должна была завершиться торжеством опять же свободы. Либерализм обещал избавить человечество от бедности и привести его к богатству как необходимому материальному условию освобождения, полагаясь на прогресс науки и техники. Марксизм провозгласил путь освобождения трудящихся от эксплуатации и отчуждения через революцию и всеобщий труд.

История, однако, показала, что несвобода меняла формы, но оставалась непреодолимой. Сегодня все эти грандиозные проекты по освобождению человека и человечества не состоялись, поэтому постмодерн означает в первую очередь «недоверие по отношению к мета рассказам».

317

Такую же судьбу испытал идеал гуманизма. Символом его краха, по мнению Лиотара, стал Освенцим. Он определяет его как «тотальное событие» нашей эпохи, «преступление, которое открывает постсовременность». Освенцим — имя конца истории. 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 сложности. Данному понятию он придает исключительно важное значение, считая, что весь постмодерн можно определить как «неуправляемое возрастание сложности».

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 в научной сфере должна принадлежать лингвистике и семиотике. В то же время Лиотар весьма критически оценивает происходящие изменения в области знания и науки.

Он указывает на то, что прагматика знания и смысла берет верх над семантикой смысла и значения. Критерием знания выступает не истина, а практическая польза, эффективность и успех. Знание перестает быть самоцелью, оно теряет свою самоценность. Прежние вопросы «верно ли это?», «чему это служит?» уступают место другим — «можно ли это продать?», «эффективно ли это?». Лиотар отмечает, что «ученых, техников и аппаратуру покупают не для того, чтобы познать истину, но чтобы увеличить производительность». Под угрозой оказывает-

ся всякая легитимация, всякое обоснование, что таит в себе опасность произвола и вседозволенности. Происходит «слияние техники и науки в огромный технонаучный аппарат». Усиливающийся плюрализм языковых игр ведет к неограниченному релятивизму, который способствует превосходству языковой игры технонауки над всеми другими. Технонаука подчиняет знание власти, науку — политике и экономике, она следует правилу, согласно которому «разум всегда является разумом более сильного». Лиотар считает, что ни наука, ни тем более технонаука не могут претендовать на роль объединяющего и определяющего начала в обществе. Наука не способна на это ни в эмпирической, ни в теоретической форме, поскольку она тогда будет еще одним «метарассказом освобождения».

Не менее критически Лиотар смотрит на многие другие явления. Он констатирует, что происходит фрагментация и атомизация социального, распыление его ткани, а также ослабление всех форм совместного бытия, которые теряют смысл. Наблюдается «утрата детства», так как дети с малого возраста оказываются во власти масс-медиа. Под влиянием последних происходит «опустение интимности» и индивидуальности, стирание половых различий. Прогрессирует феномен всеобщей анестезии, растущей бесчувственности ко всему, что связано с чувствами и ощущениями. «Современное сознание, — пишет Лиотар, — становится «чувствительным» только под влиянием шока, только к сенсационным чувствам, к количеству информации».

Особое беспокойство у Лиотара вызывает проблема справедливости, исследованию которой посвящена его книга «Спор». Он рассматривает характерную для постмодерна ситуацию, когда в условиях множества несоизмеримых языковых игр приходится решать спор или конфликт двух сторон по правилам, выраженным на языке одной из сторон, а вторая сторона фактически лишена возможности использовать свои аргументы. «В отличие от тяжбы, — пишет Лиотар, — спор является случаем конфликта двух сторон, который не может быть справедливо решен, так как нет законов, применимых к аргументам обеих сторон. Законность одних не исключает законности других».

Хотя в таких случаях, как отмечает Лиотар, общих и объективных критериев для решения подобного 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 др. и который для Лиотара предстает воплощением «циничесого 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, отвергает индустриальную «красоту рассудка», которую производит Голливуд, где празднует свой триумф эстетика Гегеля. Лиотар исповедует эстетику возвышенного, 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. Малевичу, белый квадрат, т. е. 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». Лиотара привлекает то, как одна и та же нота звучит на скрипке, рояле или флейте. Его волнует поэтика тембра и нюансов.

Отвергая постмодерн как «повторение», Лиотар ратует за «постмодерн, достойный уважения». Возможной его формой может выступать «анамнез», смысл которого близок к тому, что М. Хайдеггер вкладывает в понятия «воспоминание», «превозмогание», «продумывание», «осмысление» и т. п. Анамнез отчасти напоминает сеанс психоаналитической терапии, когда пациент в ходе самоанализа свободно ассоциирует внешне незначительные факты из настоящего с событиями прошлого, открывая скрытый смысл своей жизни и своего поведения. Результатом анамнеза, направленного на модерн, будет вывод о том, что основное его содержание — освобождение, прогресс, гуманизм, революция и т. д. — оказалось утопическим. И тогда постмодерн — это модерн, но без всего того величественного, грандиозного и большого, ради чего он затевался.

Как и другие представители постмодернизма, Лиотар критически оценивает прежнюю и существующую философию. Его упреки при этом во многом имеют эстетический характер. Он считает, что философия является идеальным прототипом теоретического дискурса, который имеет своей целью истину и радикально противостоит дискурсу красоты и искусства. Философия всегда утверждала превосходство концептуального взгляда на мир по отношению к другим способам восприятия реальности, связанным с чувствами и интуицией. Она глубоко включена в процесс «пауперизации» чувств и чувствительности, которая характеризует общество потребления. В равной мере философия включена в процесс всеобщей рационализации, которая нацелена на преобразование, подавление и манипулирование.

Касаясь назначения философии в условиях постмодерна, Лиотар рассуждает примерно так же, как по отношению к живописи и художнику. Он склоняется к тому, что философия не должна заниматься какими-либо проблемами: познанием, отражением или выражением реальности. Философия не следует никакой цели и никакому предустановленному правилу. Глав-

ное для нее правило — быть целью для самой себя. Это правило выступает для нее как категорический императив: «будь самой собой». Все другие правила она устанавливает сама в процессе свободной игры рефлексии. У философии нет какой-либо предварительной идентичности, которая определяла бы характер или жанр ее дискурсивной деятельности. Эта идентичность должна каждый раз определяться заново. Философия — это «жанр дискурса, лишенный жанра». Она является неповторимой практикой дискурса, понимаемой как опыт языка, который находится в постоянном поиске самого себя, в поиске трансцендентных условий возможности смысла.

В отличие от того, что предлагает Деррида, Лиотар против сближения и тем более смешения философии с другими формами мышления и деятельности. Как бы развивая известное положение Хайдеггера о том, что приход науки

вызывает «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.

5. Теория «знания-власти» М. Фуко

Мишель Фуко (1926—1984) сначала был ближе всего к структурализму, но затем, со второй половины 60-х гг., перешел на позиции постструктутурализма и постмодернизма. В своих исследованиях он опирается главным образом на Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Основные его работы посвящены изучению европейской науки и культуры, а также некоторых отдельных социальных явлений и институтов — медицины, безумия, психиатрии, власти, сексуальности. М. Фуко является одним из немногих современных философов, чей успех и влияние сравнимы с успехом и влиянием экзистенциализма Ж. П. Сартра в послевоенные годы.

В свой структуралистский период Фуко разрабатывает оригинальную концепцию европейской науки и культуры, основу которой составляет археология знания, а ее ядром выступает проблематика знания-языка. Все известные теории науки и культуры Фуко относит к доксологии, которая, по его мнению, исходит из наличия единой и линейной истории вообще и культуры в частности, а происходящие в ней изменения объясняет через борьбу мнений, прогресс разума, практические потребности и т. д.

В концепции Фуко, изложенной в книге «Слова и вещи» (1966), европейская культура распадается на несколько эпох, которые лишь соприкасаются в пространстве и времени, но лишены какого-либо единства и непрерывности. В противоположность традиционному историзму и эволюционизму он выдвигает понятие «историчность», согласно которому каждая эпоха имеет свою историю, которая сразу и неожиданно «открывается» в ее начале и так же сразу и неожиданно «закрывается» в ее конце. Новая эпоха ничем не обязана предыдущей и ничего не передает последующей. Историю характеризует «радикальная прерывность».

Вместо доксологии Фуко предлагает археологию, предметом которой должен стать тот «архаический уровень, который делает возможным познание и способ бытия того, что надлежит познать». Этот глубинный, фундаментальный уровень Фуко обозначает словом «эпистема», используя также термины «историческое априори», «пространство знания», «эпистемологическая диспозиция» и др. Эпистемы никак не связаны и не зависят от субъекта. Они находятся в сфере бессознательного и остаются не доступными для тех, мышление которых они определяют.

Сравнивая различные эпохи европейской культуры, Фуко приходит к выводу, что своеобразие лежавших в их основе эпистем обусловлено прежде всего теми отношениями, которые устанавливаются между языком, мышлением, знанием и вещами. Эпоха Возрождения, по Фуко, покоится на эпистеме сходства и подобия. В этот период язык еще не стал независимой системой знаков. Он как бы рассеян среди природных вещей, переплетается и смешивается с ними. В эпоху классицизма (XVII— XVIII вв.) возникшая новая диспозиция является эпистемой представления. Язык теперь становится «великой автономной системой знаков». Он почти совпадает с самим мышлением и знанием. Поэтому всеобщая грамматика языка дает ключ к пониманию всех других наук и культуры в целом.

Современная эпоха (XIX—XX вв.) опирается на эпистему систем и организаций. С ее началом возникли новые науки (биология, лингвистика, политэкономия), не имеющие ничего общего с ранее существовавшими. Теперь язык становится строгой системой формальных элементов, замыкается на самом себе, развертывая свою собственную историю. Вместе с тем теперь и он становится обычным объектом познания — наряду с жизнью, производством, стоимостью и т. д. Однако данное обстоятельство не уменьшает значение языка для культуры, напротив, его значимость даже возрастает. Он становится вместилищем традиций и склада мышления, обычаев и привычек, духа народа.

В последующий период взгляды М. Фуко существенно меняются.

В книге «Археология знания» (1969) и последующих работах Фуко исследует понятия «дискурс», «дискурсивная практика» и «дискурсивное событие», которые означают доконцептуальный уровень знания. С помощью этих и других понятий он разрабатывает новую методологию для изучения культуры. Он считает, что исходным материалом науки, искусства, литературы и любого другого явления культуры или вида творчества является «популяция событий в пространстве дискурса». Суть дискурсивных событий составляют связи и отношения между высказываниями, означающие совокупность неких объективных правил, образующих «архив». Последний охватывает и хранит структуры и законы, которые управляют появлением высказываний как единичных событий.

Фуко уточняет, что дискурсивные практики не совпадают с конкретными науками и дисциплинами, они скорее «проходят» через них, придавая им единство. К ним он добавляет так называемые недискурсивные практики, хотя их характер и своеобразие остаются не вполне раскрытыми. Он также проводит анализ отношений между наукой, знанием и идеологией, различия между которыми оказываются несущественными. В целом отношение Фуко к науке существенно меняется, оно становится все более скептическим и критическим. Он смотрит на науку через призму постструктурализма и постмодернизма.

Фуко последовательно усиливает критическое отношение к науке, выражает сомнение в ее рациональной ценности, отдавая предпочтение «полиморфным» и неопределенным дискурсивным практикам, склоняясь к тому, чтобы «разрушить все то, что до настоящего времени воспринималось под именем науки». Такое отношение к науке, знанию и дискурсу вообще все более усиливается и в работе «Порядок дискурса» (1971). Фуко рассматривает дискурс уже как «насилие, которое мы совершаем над вещами».

В 70-е гг. тема «знания-насилия» и «знания-власти» выходит в исследованиях Фуко на первый план, а в книге «Надзирать и наказывать» (1975) становится центральной. Свою оригинальную теорию «знания-власти» он противопоставляет всем существующим — и марксистской, и либерально-буржуазным.

Власть в концепции Фуко перестает быть «собственностью» того или иного класса, которую можно «захватить» или «передать». Она не локализуется в одной только надстройке, в государственном аппарате, но распространяется по всему «социальному полю», пронизывает все общество, охватывая как угнетаемых, так и угнетающих. Власть осуществляет репрессивную и идеологическую функции, но не исчерпывается ими, а составляет нечто большее: «власть производит, она производит реальность». До того, как что-то подавлять, она сначала это производит. Чтобы бороться с преступностью, полиция сначала ее создает.

Переставая быть институционально локализованной, власть становится анонимной, неопределенной и неуловимой: «Власть повсюду, но не потому, что она охватывает все, а потому, что проистекает отовсюду». Она рассеивается на бесчисленное множество «очагов» и «колесиков», система которых образует «диаграмму механизма власти», напоминающую некую весьма тонкую и гибкую сетку. Власть представляет собой некую «абстрактную машину», похожую на вечный двигатель, работа которого не нуждается в помощи со стороны человека. Будучи механизмом или машиной, власть относится к компетенции не столько политологии, сколько физики и механики, становясь предметом особой дисциплины — «микрофизики власти».

Наиболее глубокую связь власть имеет со знанием. Развивая известную идею Ницше о неотделимости «воли к власти» от «воли к знанию», Фуко усиливает ее и доводит до крайности, рассматривает в духе своеобразного «панкратизма» (всевластия). Никакое знание, отмечает он, не формализуется без системы коммуникаций, которая сама по себе уже есть форма вла-

сти. Никакая власть не осуществляется без добывания, присвоения, распределения и сокрытия знания. «Нет отношения власти без коррелятивного образования поля знания, как нет знания, которое в то же время не предполагает и не образует отношения власти». Нет науки, с одной стороны, и государства—с другой, но есть фундаментальные формы «знания-власти», которые, меняясь, проходят через всю историю европейской цивилизации. Отношения между знанием и властью выражает формула: «Власть устанавливает знание, которое, в свою очередь, выступает гарантом власти». Определяющим фактором в истории отношений между знанием и властью является власть: «Другая власть — другое знание».

В свете своей «микрофизики власти» Фуко весьма критически воспринимает западную цивилизацию, называя ее «инквизиторской», а общество — «дисциплинарным»: «Мы принадлежим к инквизиторской цивилизации, которая в течение веков... практикует получение, передачу и накопление знания». Близость знания и власти проявляется в сходстве научного наблюдения и политического надзора. Отсюда основные функции власти — надзирать, наблюдать, контролировать и т. д., которые находят наиболее полное воплощение в институте тюрьмы. Однако тюрьма выступает всего лишь «чистой формой» «карцерной системы», которая простирается гораздо дальше и охватывает все общество.

Адекватную модель дисциплинарного общества Фуко усматривает в паноптикуме И. Бентама, устроенном таким образом, что в центре его находится круглая смотровая башня, вокруг нее расположено здание в форме кольца, в камерах которого за стеклянными стенами находятся безумный, больной, солдат, осужденный, рабочий и школьник, за поведением которых наблюдает расположенный в башне и невидимый для них надзиратель. Принцип паноптикума лежит в основе организации всех социальных институтов, и тюрьма является одним из его проявлений. Поэтому нет ничего «удивительного в том, что тюрьма похожа на завод, казарму, больницу, школу, а все они — на тюрьму».

В системе «знание-власть» нет места для человека и гуманизма, критика которого составляет одну из главных тем в работах Фуко.

326

В последних работах — «Использование удовольствий» (1984) и «Забота о себе» (1984) — в круг интересов Фуко входит новая тема: сексуальность, а вместе с ней — вопросы этики, морали, свободы, образа жизни. Его прежний пессимизм отчасти ослабевает, и он несколько реабилитирует человека — если не как субъекта, то как индивида. Главные свои надежды Фуко возлагает на искусство. Он считает, что спасение человека заключается в его заботе о самом себе, в формировании индивидуальности, в достижении этого через «эстетизацию жизни», через «создание из своей жизни произведения искусства». В этом деле, полагает Фуко, многое можно позаимствовать из опыта античной культуры.

6. «Общество всеобщей коммуникации» Дж. Ваттимо

Джанни Ваттимо (р. 1936), итальянский философ, 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. Вместе с другими представителями постмодернизма Ваттимо признает крушение основных просветительских идеалов и ценностей — свободы, равенства, братства, справедливости, разума, прогресса и т. д. Все они — особенно идеалы гуманизма — в той или иной мере не состоялись и в наши дни уступили место скептицизму, нигилизму и цинизму. Вместе с тем, осуществляя вслед за Ницше радикальную переоценку ценностей, Ваттимо не склонен излишне драматизировать складывающуюся ситуацию. В существующем нигилизме он стремится обнаружить «положительные моменты», что допускал и Ницше.

Итальянский философ видит в средствах массовой информации один из главных источников глубоких изменений в современном обществе. Именно они сыграли важную роль в преобразовании современности в постсовременность. Они составляют существенные черты постсовременного общества, которое Ваттимо определяет как «общество всеобщей коммуникации», «общество средств массовой информации». Это общество не следует понимать как более «прозрачное», более сознающее себя или более «просвещенное», но скорее как более сложное, неопределенное и хаотическое. Ваттимо считает, что роль средств массовой информации нельзя сводить к усилению стандартизации жизни, всеобщему нивелированию, установлению диктатуры посредственности и манипулированию общественным мнением.

327

Эта роль в не меньшей степени заключается во взрыве и плюрализации мировоззрений, взглядов и мнений, в растущем количестве новых субкультур и групп людей, могущих «брать слово» и выражать свои взгляды. Средства массовой информации ощутимо изменили саму сущность техники и технологии. Раньше назначение техники состояло в том, чтобы обеспечивать обществу «господство» над природой. Теперь новейшие технологии в значительной степени обусловлены системами сбора и передачи информации. Именно информационные технологии занимают центральное положение в

общей системе техники и технологий, что делает эту систему более экологичной.

Ваттимо полагает, что к поздней современности не применимо понятие единой, универсальной и однолинейной истории, хотя она является эпохой, когда совершенствование способов хранения и передачи информации вроде бы позволяет наконец осуществить «универсальную историю», о которой мечтали философы-просветители. Однако именно теперь сама идея такой истории становится невозможной. В этом состоит один из парадоксов постсовременности.

Дело в том, что хотя мир средств массовой информации стал глобальным и планетарным, он в то же время является миром, где центры, способные собирать и передавать информацию на базе унитарного видения, становятся все более многочисленными. Этот плюрализм неизбежно дополняется релятивизмом: ни один из центров не может претендовать на то, чтобы быть главным, объединяющим и координирующим. Поэтому прежняя история стала «не-историей» или «постисторией». Она как бы распалась на множество локальных историй и событий, плохо связанных между собой, из которых нельзя вывести единой результирующей. Средства массовой информации делают такую историю не единой и универсальной, а симультанной, т. е. одновременной, ибо они позволяют расположить все события в плоскости одновременного сосуществования, составить из них некую синхронную мозаику, где нет последовательного хода или потока событий, направления, стадий, этапов, эпох.

328

В этом плане Ваттимо отмечает, что постсовременность не является другой стадией — неважно какой: более прогрессивной или регрессивной, — наступившей после современной и находящейся в русле той же истории. Постсовременность — это состояние, в которое вошла или «впала» современность, оказавшись без истории, вне времени и хронологических рамок.

Прежняя история предполагала развитие и прогресс, преодоление старого и возникновение нового, которое лучше старого. В постистории нет развития и тем более прогресса, не возникает ничего действительно нового, а если новое все-таки случается, в нем нет ничего революционного и потрясающего. Революция вообще стала невозможной — ни в политике, ни в искусстве. Современность была устремлена в будущее, она всячески стремилась порвать с прошлым и преодолеть настоящее, чтобы поскорее попасть в светлое будущее. История выступала в качестве способа достижения будущего. Стремление быть современным всячески поощрялось, оно означало одну из высших ценностей. У постсовременности нет истории и потому нет будущего. Она живет настоящим. Постсовременность не стремится порвать с прошлым, напротив, она обращена к нему, хотя прошлое не восстанавливается в прежнем своем виде, оно воспринимается через призму иронии, игры и деконструкции.

Постсовременность тесно связана с кризисом гуманизма, который возник уже в эпоху современности и по наследству перешел к ней. При рассмотрении данной темы Ваттимо опирается на идеи Ницше и Хайдеггера. Первый из них усматривал причину кризиса гуманизма в смерти Бога, в том, что человек отрекся от Бога, но сам не смог в полной мере взять на себя ответственность за сохранение своей сущности, заключающейся в бессмертии своей души. Второй видел эту причину в «забвении» человеком бытия, в сведении последнего к обычному объекту познания и присвоения. Оба они связывали кризис гуманизма с техникой, с торжеством технической цивилизации.

Итальянский философ также считает, что современная научно-техническая цивилизация формирует человека, для которого основными ценностями выступают наука и производственно-экономические виды деятельности. При этом все формы занятий приобретают крайнюю степень рационализации и рациональной организации. Наука и техника стремятся исключить из жизни все случайное и непредвиденное, подчинить все строгому контролю и объяснению. В таких условиях человек теряет свое центральное место в мире. Его свобода, право на

329

выбор, на неповторимое и непредсказуемое поведение все более ограничиваются. Происходит ослабление и угасание других ценностей гуманизма. Идеал освобождения оказался для человека его «бездомностью» и «безродностью», неприкаянностью и незащищенностью от превратностей жизни. Этому способствует утрата человеком многих традиционных корней, что обусловлено преобладанием городского образа жизни, распадом семьи, ослаблением непосредственных межчеловеческих контактов.

Выход из ситуации, по мнению Ваттимо, следует искать в русле размышлений Хайдеггера. Он полагает, что человек должен «переболеть» гуманизмом, смириться с частичной его утратой, отказаться от попыток восстановить свое центральное место в мире, от антропоцентризма. В то же время человек не должен покорно мириться с триумфом техники, без остатка отдаваться на милость ее законов, растворяться в головокружительной игре ее механизмов. Он должен научиться «слушать» технику, понимать ее сущность, которая заключена не в ней самой. Хотя в поздней современности, как полагает Ваттимо, далеко не все способствует возвышению человека, она не является «ужасным нечеловеческим адом», в ней есть положительные возможности для человека.

В области философии и науки постсовременность, согласно Ваттимо, вызвала «эрозию» всех основополагающих принципов, и прежде всего «принципа реальности», понятий бытия, субъекта, истины и т. д. В наибольшей степени это касается бытия, которое все больше становится «ослабленным», растворяется в языке, выступающем единственным бытием, которое еще может быть познано. Что касается истины, то она сохраняется, но должна пониматься не по позитивистской модели познания, а исходя из опыта искусства. Ее следует воспринимать не как предмет, который можно присвоить или передать другому, но как горизонт или фон, на котором происходит опыт познания. Ваттимо считает, что «постсовременный опыт истины относится к порядку эстетики и риторики». Он полагает, что организация постсовременного мира является технологической, а его сущность — эстетической.

Философское мышление сегодня, по мнению Ваттимо, характеризуется тремя основными свойствами. Оно является «мышлением наслаждения». Философия должна отказаться от претензий на критическое преодоление традиционной метафизики. Ее цели и возможности являются более скромными. Она обречена вновь и вновь проходить путь метафизических заблуждений. Выход за пределы метафизики, ее «превозмогание» означает для философии отказ от функционалисте кой и инструменталистской концепции мысли. В равной мере философия не может служить средством практического преобразования действительности. Ее назначение вытекает из смысла герменевтики — воспоминание и переживание духовных форм прошлого, сопровождаемое эстетическим наслаждением. Основу философии составляет «этика благ, а не этика императивов», и эта этика становится, по сути, эстетикой.

Второе свойство философского мышления характеризует его как «мышление контаминации», что означает смешение различных опытов. Предметом философской герменевтики является язык, охватывающий как все формы языкового опыта, включая тексты прошлого, так и все виды современного знания — от науки до знания, циркулирующего в средствах массовой информации и на уровне здравого смысла. Такая многомерность и разнородность не позволяет философии считать себя неким фундаментом знания с претензией на метафизическую истину. Однако она может претендовать на обобщающие заключения, содержащие «слабую» истину.

Наконец, философское мышление, как полагает Ваттимо, выступает как «мышление техники». Наряду с языком в компетенцию философии входит осмысление технологии, поскольку она является поистине судьбоносной для постсовременной цивилизации. Философская мысль при этом должна отказаться от стремления добраться до «последних основ современной жизни».

Вопрос о постсовременной науке Ваттимо рассматривает через сопоставление естественных и гуманитарных наук и через соотношение науки с мифом и религией. Он выступает против идущего от неокантианства противопоставления естественных и гуманитарных наук, считая, что оно было спорным с самого начала. В наши дни уже нет сомнения в том, что естествознание все больше опирается на «интерпретативные модели историко-культурного типа», которые для гуманитарных наук были характерны всегда. Современные естественные и технические науки чаще создают свои объекты, чем исследуют уже существующие «реальные» объекты. Ницше в свое время заявлял, что «истинный мир становится мифом». Хайдеггер называл совре-

менность «эпохой изображений мира». Сегодняшний мир является не столько местом «реальных» и «измеренных объектов», сколько «местом символических систем», созданных современной культурой. Модели мира естественных и гуманитарных наук все более сближаются. Ваттимо полагает, что в поздней современности на первый план выходят гуманитарные науки, поскольку они в большей мере определяют «орган органов» или

«кибернетический мотор» технологических систем, каковым выступает человек. Поэтому постсовременное общество является не только «обществом всеобщей коммуникации», но и «обществом гуманитарных наук».

Исследуя соотношение науки и мифа, итальянский философ отмечает, что до последнего времени они противопоставлялись. Относительно мифа обычно утверждалось, что, в отличие от науки, он является не доказательным и аналитическим мышлением, а повествовательным и фантастическим, основанным на чувствах и эмоциях, что он почти или вообще не помышляет об объективности и примыкает к ритуалу и магии, религии и искусству. Примером такого подхода является концепция Э. Кассирера. Ваттимо отвергает подобные концепции, указывая на их метафизический и эволюционистский характер: «Концепция мифа как примитивного мышления представляется несостоятельной».

Ваттимо не устраивают и новейшие трактовки мифа, которые он объединяет в три типа. Первый из них, именуемый архаизмом, отвергает западную цивилизацию, рассматривая ее как образ жизни, который насилует и разрушает подлинное отношение человека к себе и природе. При таком подходе миф вовсе не является примитивной и превзойденной фазой эволюции культуры, напротив, он предстает более подлинной формой знания, не ослепленной чисто количественным фанатизмом и объективирующей ментальностью, присущими современной науке и технологии. К этому типу Ваттимо относит движения экологистов, «новой правой» и неоконсерватизма, а также участников левых движений и сторонников структурализма. Для Ваттимо он неприемлем.

Второй тип он помещает в русло культурного релятивизма. Этот тип не устанавливает превосходство мифологического мышления над научным, ограничиваясь отрицанием оппозиции между ними и считая, что «первичные принципы» рационального, научного знания имеют мифологическую природу.

Примером такого подхода является точка зрения немецкого философа-постмодерниста О. Марквардa, полагающего, что в основе всех культур находятся мифы. Однако Ваттимо согласен с ним не до конца.

Третий тип Ваттимо определяет как «ограниченную рациональность» или «умеренный иррационализм». Он также не отдает предпочтения ни мифу, ни науке, но признает имеющиеся между ними различия и разводит сферы их компетенции. Миф, будучи повествовательной формой знания, более эффективен в одних областях опыта, тогда как наука — в других. Такой подход означает возврат к неокантианскому делению наук на науки о духе и науки о природе и потому не удовлетворяет Ваттимо.

Объективно его точка зрения ближе всего к второму типу, к позиции культурного релятивизма, хотя он смотрит на нее критически. Он не согласен с ней в том, что она, как и другие, предполагает реальное отделение науки от мифа и религии, признает их обособленное существование. Такой взгляд означает признание модернистских принципов историзма и прогресса, согласно которым сначала было одно, а затем оно было вытеснено другим, более совершенным. Ваттимо считает, что миф и наука неразделимы и что действительного преодоления мифа и религии наукой не было. Он пишет: «Секуляризованная культура не является культурой, которая просто повернулась спиной к религиозному содержанию традиций. Она продолжает переживать их как следы, скрытые и «искривленные», но непременно присутствующие модели». Ваттимо полагает, что современная европейская культура поддерживает со своим религиозным прошлым не только отношение преодоления и освобождения, но и в равной степени отношение сохранения, переживания и применения. По тем же мотивам он выступает против существующего противопоставления рационализма и иррационализма.

7. Неопрагматистская версия постмодернизма Р. Рорти

Ричард Рорти (р. 1931) в своих размышлениях опирается на Джеймса, Дьюи, Ницше, Хайдеггера, Гадамера, Витгенштейна, Фуко, Дерриду. В его работах по-особому рельефно видны многие существенные черты и особенности постмодернизма. Его концепция имеет ярко выраженный гибридный и эклектический характер: она сочетает в себе идеи постницшеанской

традиции, прагматизма, неопозитивизма, аналитической философии, герменевтики, постструктурализма. Рорти последовательно противопоставляет себя западному рационализму, осуществляет решительный поворот «от теории к повествованию» и «разговору», придает

особое значение стилю изложения, литературному и эстетическому аспекту философского дискурса. В исследованиях Рорти постмодернистская деконструкция в наибольшей степени предстает как разрушение прежней традиционной философии и основных ее составляющих — онтологии, эпистемологии, концепции сознания, идеи разума и рассудка, понятия истины, сущности, объективности и т. д. Вместе с тем в отличие от пессимизма европейского постмодернизма Рорти выражает вполне определенный оптимизм американского постмодернизма. Опять же в отличие от французских постмодернистов, он достаточно высоко оценивает Гегеля. На сегодня Рорти является одним из самых известных и популярных философов США, хотя его популярность большей частью связана с тем, что он со всех сторон подвергается критике и нападкам.

Американский философ ставит перед собой благородную задачу, состоящую в том, чтобы преодолеть существующий раскол культуры на естествен но-научную и гуманитарную, не без основания считая, что между «строгими» науками — естествознанием и математикой и «нестрогими» — философией и гуманитарными науками нет принципиального различия. Однако, в отличие от других постмодернистов, которые хотят лишить естествознание и математику монополии на подлинное знание, мысль Рорти движется в ином направлении. Он стремится доказать, что ни гуманитарные, ни естественные науки не могут претендовать на истинное знание о действительности. По его мнению, не только философия, но и естествознание должны быть лишены права на «привилегированный доступ к реальности».

В своей книге «Философия и зеркало природы» (1979) и других работах Рорти подвергает западную культуру суровой критике за то, что она отдает безусловный приоритет знанию и науке. Он полагает, что на данной установке покоится сам способ самоопределения западной цивилизации, каковой она существует в течение двух тысячелетий. Определяющую роль в этом сыграла философия, в которой сложился целый комплекс мифов и верований, способствующих утверждению исключительной привилегии знания и познания.

Один из таких мифов связан с тем, что именно наука и знание отождествляются с адекватным, т. е. истинным, объективным и универсальным представлением о реальности. Другой миф заключается в понимании философии как науки наук или теории познания, определяющей нормы и критерии научности и истины. Важное значение имеет также привилегия, приписываемая человеческой способности познавать, которая принимает форму сознания, духа, разума или рассудка и выступает как некий вид зеркала, адекватно отражающего окружающий мир и природу. Не меньшее значение имеет определение человека как существа, высшее назначение которого заключается прежде всего в познании, о чем свидетельствует тот факт, что уже в античности утвердился идеал теоретической жизни.

Эта мифология, как отмечает Рорти, господствует в философии начиная с Платона, но она переживает невиданный подъем в эпоху модерна — под влиянием Декарта и Локка, которые положили начало философии сознания и наделили философию способностью априори обосновывать эмпирические науки.

Рорти выступает против выделения познанию исключительного места в системе культуры и против того значения, которое оно имеет при определении человека. Он считает, что наука не является привилегированной частью культуры, поскольку никакая человеческая практика не обладает какими-либо экстраординарными свойствами, которые позволяли бы ей возвышаться над другими. Наука должна рассматриваться как социальная и культурная практика, существующая наряду с другими. Она является одной из множества языковых игр.

В равной мере научная истина не должна иметь какие-либо преимущества и навязываться лишь потому, что она является научной, а значит, нейтральной, объективной и независимой от субъективных интересов людей. Она является результатом согласия, аргументации, дискуссии и солидарности — в том же смысле, что и в случае с другими видами деятельности. Научные дискуссии не должны решаться в зависимости от какой-либо внеязыковой реальности — объективного факта, очевидного и бесспорного наблюдения или же благодаря особому методу, проявлению исключительной способности — интуиции, озарению, — результаты которых не подлежали бы обсуждению. По мнению Рорти, познание не имеет превосходства над разговором. Поэтому основанием для завершения научной дискуссии не может служить ни авторитет объективного факта, ни какое-либо трансцендентное откровение. Таким основанием может быть только согласие собеседников.

Не менее своеобразным представляется взгляд Рорти на человека. Он отвергает наличие какой-либо человеческой «сущности» или «антропологического отличия», которое остается вечным и неизменным. По его мнению, способ, посредством которого люди описывают и идентифицируют самих себя, утверждая свое отличие внутри царства живого или космоса, зависит только от них самих, а не от какой-либо сущности, раз и навсегда определенной естественным или божественным порядком. Высшее назначение человека заключается не в отражении или познании какого-то скрытого и по сути иллюзорного порядка — с помощью своей особой познавательной способности. Назначение человека заключается в непрерывном творчестве, а не в созерцании вечных сущностей. Именно творческая деятельность, подчеркивает Рорти, является по-настоящему «человеческой». Она выступает опытом единственно реальной человеческой свободы, которая состоит в том, чтобы всегда иметь возможность заново описывать, по-другому рассказывать о мире, обществе и самом себе. Эта деятельность, отмечает Рорти, является глубоко символической, и человек должен жить своей человеческой жизнью прежде всего как художник и поэт. По этому поводу он пишет: «Создание новых описаний, новых словарей, новых жанров — такова в высшей степени человеческая деятельность: она указывает скорее на поэта, чем на ученого как человека, который реализует человеческую природу».

Выступая против эссенциализма в понимании человека, Рорти в то же время отвергает существующие технократические проекты, которые предполагают вторжение в человеческий генотип и радикальное его изменение, что якобы позволит человеку выйти за пределы своего существования и даже преодолеть свою конечность и смертность. Рорти называет такие проекты опасными, утопическими и бесполезными. Он намерен спасти старое определение человека как «говорящего животного», существование которого является главным образом языковым и описательным. «Мы входим в мир, — отмечает он, — таким же образом, что и рептилии... Однако, в отличие от рептилий, мы имеем возможность пересоздавать себя, рождаться второй раз,

отказываясь от самоописаний, которым нас учили, и изобретая новые». Рорти при этом подчеркивает, что пересоздание человеком самого себя должно всегда оставаться символическим, что человек должен отказаться от модернистского стремления выйти за пределы языка и человеческого существования.

При рассмотрении соотношения между различными сферами культуры Рорти исходит из установок крайнего релятивизма. Он считает, что между всеми видами человеческой деятельности не должно быть ни иерархии, ни существенного различия. По его мнению, философию, эссе, роман, поэзию, литературную критику, социологию, историю, мифологию, а также все науки вообще, включая математику и естествознание, надо представлять себе в виде раскрытого веера, между пластинами которого нет различия и разрыва. Все виды человеческой деятельности являются языковыми играми или социальными практиками, которые тесно связаны между собой. Рорти призывает «мыслить всю совокупность культуры — от физики до поэзии — как единую, непрерывную и не имеющую пробелов деятельность, в которой существующие деления являются лишь институциональными и педагогическими». Поэтому, как полагает он, наука является литературным жанром, а литература — исследовательским. Между суждением факта и ценностным высказыванием, как между истиной и фикцией, нет никакого существенного и тем более абсолютного различия.

В духе крайнего релятивизма американский философ также рассматривает и другие вопросы. Он полагает, что надо перестать пользоваться такими различениями, как абсолютное и относительное, объективное и субъективное, условное и безусловное, реальное и воображаемое. В равной мере он предлагает отказаться от идеи о том, что существуют некие безусловные, транскультурные моральные нормы и ценности, которые сохраняли бы свою силу и в наше время. Рорти выступает против всяких противопоставлений, поскольку все относительно и нет ничего абсолютного: вместо «полезное» и «бесполезное» он предлагает «более полезное» и «менее полезное», а вместо «добро» и «зло» — «большее благо» и «меньшее благо».

В рассуждениях Рорти наиболее противоречивым и уязвимым оказывается его отношение к науке, знанию и истине. Даже в современных условиях, когда наука все больше становится инструментальной и все больше служит выгоде, пользе и эффективности, она может быть таковой лишь при условии, что

добываемое ей знание является истинным и адекватным. Хотя знание и истина перестают выступать самоцелью науки, без них она не может обеспечить достижение других целей. Поэтому стремление Рорти

отождествлять науку с другими видами деятельности выглядит необоснованным и неубедительным. Он заявляет: «Естественные науки — это не попытка составить верное представление о реальности, а просто попытка совладать с реальностью». Однако совершенно ясно, что без верного представления о реальности всякая попытка совладать с ней окажется безуспешной.

Как отмечает Д. Деннет, главный оппонент Рорти, не только человек, но и все живые существа нуждаются в адекватной информации об окружающем мире, хотя их возможности в этом плане весьма ограниченны, поскольку у них нет способности к рефлексии. В несравнимо большей степени это характерно для людей: «Нацеленность на истину безоговорочно присутствует в любой человеческой культуре». Именно наука стала в человеческом обществе наиболее эффективной «технологией истины», которая позволяет продвигаться ко все большей точности и объективности. Хотя методы науки не застрахованы от ошибок и заблуждений, именно наука имеет «привилегированный статус в департаменте поиска истины».

При исследовании многих проблем американский философ опирается на понятия «случайность», «ирония» и «солидарность», анализу которых он посвящает отдельную работу («Случайность, ирония и солидарность», 1989). Случайность при этом имеет множество значений: «неожиданность, невероятность, историчность, относительность, непредсказуемость, неопределенность, изменчивость, локальность» и т. д. Фактически все, что входит в культуру, Рорти рассматривает как «явление времени и случая». В первую очередь это касается человека. Рорти полагает, что человек является совершенно случайным и локальным продуктом космических сил. Случайность и непредзаданность характеризуют всю историю его существования. Рорти считает, что лишь «признание конечности, смертности, случайности земного бытия позволяет придать смысл человеческой жизни». В то же время он отвергает фатализм, настаивая на том, что именно случайность, а не рок и судьба делает жизнь человеческой.

Весь мир, по мнению Рорти, хаотичен, лишен какого либо центра, пронизан множеством разнонаправленных силовых линий, которые не образуют единой результирующей и исключают возможность предвидения. То же самое можно сказать о человечестве. Оно лишено какого-либо единства и целостности и распадается на множество локальных культур. Поэтому понятие «человечество» лишено смысла и содержания. В основе межчеловеческих отношений лежат языки и словари, за пределы которых выйти невозможно. Поэтому говорить о существовании внеязыковой, объективной реальности бессмысленно. Все межчеловеческие связи можно свести к одной — языковой, однако создание единого метаязыка или метасловаря невозможно. Язык и культура в целом, полагает Рорти, — такая же случайность, как и возникновение орхидеи.

Ирония является характеристикой отдельного индивида. Она воплощает творческие способности человека. Рорти определяет ее как способность человека к «переописыванию» своего положения или всей своей жизни в целом. Ирония позволяет индивиду обновлять исповедуемые ценности и свою идентичность, как бы заново воссоздавать себя. Благодаря иронии человек символически становится причиной самого себя. Хотя все индивиды потенциально обладают способностью к иронии, далеко не все выражают эту способность с равной силой и оригинальностью. Поэтому подлинная ирония — удел немногих — творческого меньшинства, которое составляет авангард человеческой расы. Именно представители этого меньшинства создают новые «переописывания», новые слова и новые словари.

В отличие от иронии, которая выражает индивидуальную способность, солидарность является важной характеристикой культуры и общества в целом. Ее формирование в гораздо большей степени зависит от воспитания и развития чувств, чем от состояния разума или рассудка. Она покоится на всеобщем уважении прав человека, на торжестве таких ценностей, как равенство, достоинство и братство, которые зависят от доброй воли людей. Рорти выступает за то, чтобы солидарность охватывала все более многочисленные и различные группы людей. Для этого она должна быть множественной, гибкой и открытой. Рорти также считает, что философская объективность должна уступить место солидарности, поскольку истинность знания не определяется его соответствием внеязыковой реальности, она является выражением интерсубъективного согласия, солидарности исследователей.

Хотя ирония и солидарность существенно различаются, между ними есть точки соприкосновения. Будучи индивидуальной, ирония не ограничивается одной только частной сферой, ибо она часто выражается в письменных публикациях, имеющих общественный характер. Являясь свободным

творчеством, она не только не зависит от солидарности, но может становиться разрушительной для нее, когда солидарность выступает как принуждение. В то же время, если солидарность стремится полностью оградить себя от критической и творческой иронии, она может быстро становиться одномерной и тоталитарной. Поэтому, как отмечает Рорти, установление гармонии между практикой иронии и практикой солидарности приобретает важное значение.

Что касается самой философии, то Рорти выделяет ей весьма скромные место и роль. Он считает, что в течение последних пяти столетий эволюция западной культуры шла сначала от религии к философии, а затем от философии к литературе. В XVIII в. пришел конец религии, а к концу XX в. та же судьба постигла философию. В наши дни, по мнению американского философа, утвердилась «литературная культура», которая «заменила литературой и религию, и философию». Религия и философия стали маргинальными.

Рорти уточняет и успокаивает: «Нет никакой опасности в том, что философии пришел конец». Тем не менее общество и культура становятся постфилософскими. Поэтому в новых условиях, как полагает Рорти, философия должна быть другой. Ей предстоит в полной мере признать, что она не наделена какой-либо особой общественной функцией или назначением. Философии следует отказаться от попыток оказывать влияние на политику. В ее компетенцию не входит обоснование законов, норм и ценностей, как и забота об истине и смысле. От нее требуется признание того, что современное общество не нуждается в каком-либо эссенциализме, фундаментализме и универсализме. Философии предстоит стать частным делом человека, подобно живописи или поэзии. Она должна не слишком отличаться от литературы. Философия должна выступать как вид описания и повествования, который в той или иной мере выделяется среди других, но вовсе не является высшим. Философия — это «разговор о культуре» и «в культуре». Ее назначение состоит в том, чтобы поддерживать и творчески обогащать разговор людей между собой.

Следует отметить, что на отношениях Рорти к философии ощутимо сказывается прагматизм. Отсюда его довольно узкий и упрощенный взгляд на место, роль и значение философии в жизни общества и культуры. Думается, что и в современных условиях философия сохраняет свое отношение ко всем видам человеческой деятельности, включая политику, науку, искусство и литературу. Без философского измерения культура становится поверхностной, упрощенной и обедненной. Она лишается философской проблемности и глубины, адекватного самосознания и самооценки, подлинной интеллектуальности и духовности.

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, 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 прежде всего в постструктуралистском и герменевтическом вариантах, а также в неопрагматистском. 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 этим принципам 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 распадается на множество фрагментов, между которыми отсутствуют устойчивые связи.

Постмодернистская философия отказывается от категории бытия. В прежней философии оно 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 и обоснованно отвергает сциентизм, но 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 не с наукой, а с 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.

Раздел III
История русской философии

История философской мысли в России — органическая часть всемирной истории философии. Русская философия в ее развитии показывает, что основные проблемы мировой философии являются и ее проблемами. Однако подход к этим проблемам, способы их усвоения и осмысления глубоко национальны. Правильное представление о национальном своеобразии русской философии может быть получено лишь в результате глубокого осмысления ее истории, отражающей все ее этапы с начала зарождения философской мысли в Киевской Руси до наших дней.

Глава 1. Начало русской философской мысли

Русь включилась в «мировое измерение» философии в конце X в. благодаря приобщению к духовной культуре православной Византии.

После крещения Руси в 988 г. на этапе своего становления русская культура выступает как органическая часть славянской православной культуры, на развитие которой большое влияние оказали братья Кирилл и Мефодий, славянские просветители, создатели славянской азбуки. Они перевели с греческого на старославянский язык основные богослужебные книги. Этот язык в X в. становится книжным языком славянских народов, поэтому литературные памятники болгарского, сербского, чешского и моравского происхождения воспринимаются на Руси как «свои». Особенно важное стимулирующее воздействие на древнерусскую мысль имело болгарское влияние X— XIII вв., при посредстве которого в Киевской Руси получили распространение такие богословские сочинения, как «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского, «Сборник царя Симеона», известный на Руси как «Изборник Святослава 1073 года», и др.

Дохристианская (языческая) культура Древней Руси была бесписьменной, ее мировоззренческую основу составлял политеизм (многобожие). По определению Б. А. Рыбакова, славянское язычество — это «часть огромного общечеловеческого комплекса первобытных воззрений, верований, обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой всех позднейших мировых религий». Мифологический словарь и обрядовые традиции славянского язычества восходят к древним индоевропейским источникам. Пантеон славяно-русского язычества сформировался на основе сакрализации природных сил и стихий. Небесную стихию олицетворял Сварог; воздух и ветер — Стрибог; землю и плодородие — Мокошь и т. п. Человек и Вселенная в рамках такого миропонимания находились в состоянии гармонического равновесия, подчинявшегося неизменному и вечному круговороту природных циклов. Существование в языческом сознании такого рода извечной гармонии предопределяло понимание человека как чисто природного, а не социального существа, отсутствовало здесь и представление о времени, поскольку согласно языческим верованиям загробная жизнь есть вечное продолжение жизни земной. Соответственно не было и понимания хода исторического времени, направленности и смысла истории как процесса.

Крещение Руси дало тот «цивилизационный толчок», благодаря которому она стала, говоря современным языком, полноправным субъектом мировой истории и вошла в семью христианских народов. Этому во многом способствовали экономические и культурные связи Киева с Византией.

Восточная Римская империя в X в. была крупным и развитым в культурном отношении государством Европы с глубокими философскими традициями. Не случайно славянский просветитель Кирилл был назван Философом. Ему принадлежит первое на славянском языке определение философии, сформулированное в «Житии Кирилла», составленном его братом Мефодием или кем-то из ближайших сподвижников просветителя. Философия трактуется здесь как «знание вещей божественных и человеческих, насколько человек может приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его».

344

Приобщение Киевской Руси к богатому духовному наследию Византии открывало также путь к развитию отечественной философской мысли.

Для Руси, воспринявшей христианство, характерен взгляд на человека и жизнь, принципиально отличный от славяно-русского языческого пантеизма, ориентированного на оптимистическое отношение к материальному бытию и природе. Христианское учение вносит в культуру идею «начала» и «конца», применимую как к отдельному человеку, так и к человеческой истории в целом. Здесь понимание свободы воли предполагает также и моральную ответственность за содеянное при жизни, вводится тема греховности, покаяния, жалости к несовершенному человеку. Отсюда то главное внимание, которое уделялось на Руси «внутренней философии», нацеленной на богопознание и спасение человеческой души и восходящей к учениям восточных отцов церкви. «Внешняя философия», относящаяся к сфере мирской, жизненно-практической, считалась второстепенной, гораздо менее важной. Такое деление философии на «внутреннюю» и «внешнюю» напоминает аристотелевское разделение знаний на «теоретические» и «практические», но не повторяет его. Аристотелевская классификация знания более детальна и наукообразна, например, она предполагает вхождение в состав теоретического знания наряду с мудростью, или «первой философией», также и «физики» («второй философии») и математики.

Выдающимся представителем Кирилло-мефодиевской традиции является Иларион — первый киевский митрополит из русских (годы его митрополитства с 1051 по 1054-й). До него на эту должность назначались греки. Он выдвинулся во время правления Ярослава Мудрого. Перу Илариона принадлежат три замечательных произведения, дошедшие до наших дней: «Слово о законе и благодати», «Молитва» и «Исповедание веры». Наиболее известное из них «Слово», являясь богословским сочинением, вместе с тем представляет собой и своеобразный историософский трактат. Здесь дается масштабное осмысление мировой истории, разделенной на три периода: языческий («идольский мрак»), иудейский, соответствующий Моисееву закону, и христианский — период утверждения истины и благодати. Произведение состоит из трех частей. Часть первая повествует об истории возникновения христианства и его противоборстве с иудаизмом. Вторая — рассказывает о его распространении на Русской земле, третья — посвящается восхвалению Василия и Георгия (христианские имена князей Владимира и Ярослава).

345

Логическая продуманность «Слова», высокий интеллект и богословская образованность его автора, обращавшегося не к «невеждам», а к «обильно насытившимся книжной сладостью», свидетельствуют о высоком уровне древнерусской книжности, глубоком понимании ответственности за судьбы Руси и мира. Противопоставляя Новый Завет Ветхому Завету, Иларион пользуется библейскими образами свободной Сарры и рабыни Агари. Незаконный сын Агари — раб Измаил и свободный, чудесным образом появившийся на свет сын Сарры — Исаак символизируют две эпохи человеческой истории — холода и тепла, сумерек и света, рабства и свободы, закона и благодати. Воспринявший христианство русский народ, заявляет Иларион, идет к своему спасению и великому будущему; став на путь истинной веры, он приравнивается прочим христианским народам. Русская земля и ранее не была слабой и безвестной, говорит Иларион, указывая на князей Игоря и Святослава, «которые в годы своего владычества мужеством и храбростью прославились во многих странах», но для нового учения новый народ — как новые мехи для нового вина.

В «Слове» князь Владимир, осуществивший крещение Руси, уподобляется по мудрости христианским апостолам, а по величию — императору Константину Великому. Прославление Владимира и его сына Ярослава как духовных вождей и сильных правителей имело особое значение, по существу, было идеологическим обоснованием сильной княжеской власти, утверждением ее авторитета, независимости от Византии.

Крупным мыслителем был также митрополит Никифор (2-я половина XI — 1121). По происхождению этнический грек, Никифор олицетворяет своим

творчеством скорее «византийский», чем «славяно-русский» (как у Илариона), тип философствования. Он является распространителем идей христианизированного платонизма на русской почве. Большой интерес представляет его сочинение «Послание Мономаху о посте и о воздержании чувств». Наряду с важными для христианского благочестия поучениями о пользе поста, смиряющего низменные, плотские устремления и возвышающего дух человека, здесь содержатся и более общие рассуждения философско-психологического характера. В них нашло отражение учение Платона о душе.

В интерпретации Никифора душа включает в свой состав три важнейших компонента: начало «словесное», разумное, управляющее человеческим поведением; начало «яростное», подразумевающее чувственно-эмоциональную сферу, и «желанное» начало, символизирующее волю. Руководящее значение из всех трех отводится «словесному», разумному началу, призванному управлять «яростным», т. е. эмоциями при помощи воли («желанного»). Так же как и у Платона, искусство «управления душой» Никифором сравнивается с искусством управления государством. При этом по образу мудрого правителя-философа характеризуется деятельность киевского князя Мономаха, который «по-словесному велик», значит, обладает необходимыми задатками для разумного управления государством. Однако и великий князь нуждается в соблюдении религиозных установлений, необходимых для гармонизации государственного управления, подобно тому как в них нуждается и человеческая душа.

«Московский период» отечественной истории (XIV— XVII вв.) — это эпоха собирания и утверждения Русского централизованного государства во главе с Москвой. Это и время исторической Куликовской битвы (1380 г.), положившей начало освобождению от ига Орды. Это также время расцвета монастырей и монастырского строительства, что особенно важно для русской культуры, поскольку монастыри на Руси были главными центрами книжной, в том числе и философско-богословской, культуры.

Развитие русского национального сознания нашло свое отражение и в религиозно-философских идеях того времени. Обоснование идеи единства Русского государства во главе с его исторически сложившимся центром — Москвой содержится в «посланиях» монаха Псковского Спасо-Елеазарова монастыря Филофея (ок. 1465 — ок. 1542) к разным лицам: Василию III, к дьякону Мисюрю Мунехину, Ивану IV (Грозному). Суть принадлежащей Филофею идеи «Москва — Третий Рим» формулируется следующим образом: «Все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это — российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать» [1]. Филофей, в

соответствии с распространенным в Средние века взглядом на историю, утверждал, что миссия Руси как единственной хранительницы православно-христианской традиции уготована самим Провидением, т. е. волей Бога. Древний Рим пал из-за того, что был языческим. Второй Рим, которым стала Византия, отклонился от православия и был захвачен и разорен турками. Поэтому все надежды православного мира на сохранение и будущность связаны только с Москвой как главенствующей православной державой, преемницей Рима и Константинополя.

1 Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 453.

В идее «Москва — Третий Рим» не содержится никакой мысли о каком-то особом превосходстве и мессианистском призвании русского народа. Здесь не было претензии на «государственную идеологию», что впоследствии нередко приписывалось «Посланиям» Филофея. Идеологический смысл был придан этой идее лишь в XIX—XX столетиях. До этого времени идеи скромного псковского монаха мало кто знал. О себе старец писал так: «Аз сельской человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, учюся книгам благодатного Закона, аще бы мощно моя грешная душа очистити от грех». Мессианизм Филофея был, конечно, прежде всего религиозным, церковным. Кроме того, следует иметь в виду, что идея «вечного Рима» была чрезвычайно распространена в средневековой Европе.

Господство церкви в средневековой русской культуре не исключало наличия противоречий и разногласий среди духовенства. В конце XV — начале XVI вв. возник конфликт между нестяжателями и иосифлянами. Богословскую партию нестяжателей возглавлял Нил Сорский (1433—1508), а идейным руководителем иосифлян был Иосиф Волоцкий (1439/1440— 1515). Иосифляне выступали за неукоснительную регламентацию церковной жизни в соответствии с разработанным Иосифом Волоцким «Уставом», в котором содержались строгие предписания по части соблюдения установленных

правил и обрядов. Принадлежавшее ему же сочинение под названием «Просветитель» осуждало ереси. Резкой критике были подвергнуты так называемые жидовствующие, отвергавшие догмат о Святой Троице и ориентировавшиеся на Ветхий, а не на Новый Завет. Одновременно иосифляне занимали сугубо «стяжательскую» позицию по отношению к церковному и монастырскому имуществу, выступали за усиление роли церкви во всех сферах

общественной жизни и за сближение церкви с государственной властью. Это породило выдвижение на первый план церковного формализма и показного благочестия, приоритет мирского начала по сравнению с началом духовным. Нестяжатели занимали противоположную позицию, выдвигая на первый план идею духовного подвига, сочетавшуюся с призывом к труду не во имя обогащения, стяжания собственности, а во имя спасения. Соответственно нестяжатели проповедовали невмешательство церкви в мирские дела, а в монастырской жизни выступали за умеренность во всем, самоограничение и аскетизм. Нестяжательство имело глубокие корни в народном сознании, поскольку оно выступало защитником реального благочестия. Великим нестяжателем был Сергий Радонежский (1314/1322— 1392), защитник Руси и основатель Троицкого монастыря, ставшего духовным центром православия.

Не стяжательскую позицию разделял Максим Грек (1470— 1556), афонский ученый монах, прибывший на Русь для участия в переводах и сверке богослужебных книг. Он был крупнейшим мыслителем московского периода, оставившим большое богословско-философское наследие, включающее свыше 350 оригинальных сочинений и переводов.

Определение философии, данное Максимом Греком, гласит, что она «благоукрашение нрава законополагает и гражданство составляет нарочито; целомудрие, мудрость и кротость восхваляет, добродетель и порядок устанавливает в обществе». Авторитет философии настолько велик, считал мыслитель, что по силе и влиянию она превосходит царскую власть. Русский книжник был знатоком античной философии, включал в свои сочинения многие переводы высказываний античных авторов. Особо ценил он философию Платона, предвосхитив тем самым позицию первых русских религиозных философов — славянофилов, считавших, что в России философия идет от Платона, а на Западе от Аристотеля.

Победа иосифлян над нестяжательской церковной партией, соответствовавшая интересам московской централизации, в то же время своим следствием имела принижение духовной жизни, что было чревато тем кризисом в Русской православной церкви, который наступил в XVII столетии и получил название Раскола. По мнению некоторых исследователей Русской церкви, эта победа явилась одним из самых драматических событий в русской истории, поскольку ее результатом был упадок древнерусской духовности.

Подъем русской философии на новый уровень связан с открытием первых высших учебных заведений: Киево-Могилянской (1631) и Славяно-греко-латинской (1687) академий, где читались философские курсы.

Глава 2. Философия в России XVIII века

С конца XVII — начала XVIII в. наступил новый этап в истории России. Он был отмечен прежде всего объективно назревшими преобразованиями, осуществленными Петром I и открывшими путь к европеизации страны. Идеологическое обоснование Петровских реформ проводилось постепенно и свое законченное выражение получило лишь после смерти великого преобразователя.

В силу особенностей перехода страны от Средневековья к эпохе Нового времени, миновавшей ряд культурно-цивилизационных стадий, пройденных развитыми западноевропейскими странами, например Ренессанс и Реформацию, а также под влиянием установившихся тесных культурных связей со странами Запада в русской мысли XVIII в. проявилось сложное сочетание старого и нового, самобытного, оригинального и заимствованного. В XVIII в. Россия начинает испытывать вместе с Западом, можно сказать, синхронно влияние идей Просвещения. Однако назвать эту эпоху русской истории «веком Просвещения» нет оснований. С одной стороны, в обществе распространяются идеи новоевропейской рационалистической философии (Декарт, Локк, Гердер, Вольтер, Гельвеций, Гольбах и др.), с другой — в России происходит подъем православной богословско-философской мысли, представленной школой выдающегося церковного иерарха митрополита Московского Платона (Левшина). Публикуется осуществленный Паисием Величковским перевод «Добротолюбия» — сборника творений восточных отцов церкви; утверждаются традиции православного старчества, открывается знаменитый монастырь Оптина пустынь (1792), куда совершали

паломничества многие русские философы и писатели XIX в. — Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, В. С. Соловьев, К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и др.

350

XVIII век придает качественно новые характеристики отечественной мысли. Если на этапе своего становления русская мысль выступала в значительной степени как часть общеславянской культуры, то теперь она начинает развиваться на своей собственной основе, осмысливая и усваивая обширный опыт западноевропейской философии и науки.

В этот период происходит секуляризация, «обмирщение» культуры в целом, и в этой связи начинается становление светского типа философствования. Зарождается университетская философия в университете при Петербургской Академии наук (1724) и Московском университете (1755). Впоследствии, в XIX в., университетское философское образование стало развиваться также в Казани, Харькове, Киеве, Одессе, Варшаве, Томске и Саратове.

Университетская философия становится особой отраслью философской культуры и важным направлением отечественной мысли. Она сформировалась при решающей роли русско-немецких связей и под влиянием философии Г. Лейбница и Х. Вольфа. Последний рекомендовал в качестве преподавателя философии для Петербургского университета Г. Б. Бильфингера. Позднее в России работали в качестве профессоров философии И. Б. Шад, И. М. Шаден, Ф. Х. Рейнгард, И. Ф. Буле и другие ученые, приехавшие из Германии. Ярким примером философского творчества того периода является книга князя А. И. Вяземского (отца поэта П. А. Вяземского) «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру», опубликованная по-немецки под псевдонимом в Германии (1790) и получившая высокую оценку в немецкой печати (впервые переведена на русский язык в 2003 г. В. В. Васильевым).

Утверждение в России светской философии европейского типа — процесс достаточно длительный, не сводившийся к единовременному восприятию западноевропейских университетских традиций. Так, уставные документы Российской Академии наук предписывали ведение учебного процесса в духе, не противоречащем «православной греко-российской вере, форме правительства и добронравию».

Больше новаций наблюдалось в развитии общественно-политической мысли (В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир, Н. И. Новиков, С. Е. Десницкий), поскольку это отвечало потребности модернизации старомосковского самодержавного строя в духе новой европеизированной Российской империи. Широко использовались с этой целью западноевропейские теории естественного права и общественного договора.

351

Эта тенденция вызывала реакцию со стороны идеологов дворянско-аристократической оппозиции. Особенно ярко она проявилась в творчестве историка и социального мыслителя консервативного направления Михаила Михайловича Щербатова (1733—1790), критика политики просвещенного абсолютизма Екатерины II, автора острого памфлета «О повреждении нравов в России» (ок. 1787). Он же создал первую в России консервативную утопию «Путешествие в землю Офирскую» (1784).

Значительное распространение в аристократических кругах получили идеи европейского мистицизма. Сочинения Ф. Парацельса, Я. Бёме, Э. Сведенборга, К. Эккартсгаузена, Л. К. Сен-Мартена широко обсуждались и комментировались в кругах русского масонства, имевшего своих представителей практически во всех известных дворянских фамилиях (А. Ф. Лабзин, И. В. Лопухин, П. И. Голенищев-Кутузов, М. М. Херасков, И. Н. Болтин, А. П. Сумароков и др.).

Являясь в некоторых отношениях продолжением прежних эпох, философская мысль в России XVIII в. представляла собой новый этап в русской интеллектуальной истории. В ней наметились черты ее будущего развития, например обозначилось столь характерное для XIX в. противостояние западнических и славянофильских умонастроений.

1. Учение Г. С. Сковороды

Мыслителем, олицетворяющим своеобразный переходный характер русского философствования XVIII в., является Григорий Саввин Сковорода (1722—1794), творчество которого вместило в себя два основных типа философской культуры — традиционный и набирающий силу в XVIII столетии — светский, или обмирщенный, т. е. обращенный к мирским, нецерковным темам и проблемам.

Г. С. Сковорода — сын малоземельного казака Левобережной Украины. Образование получил в Киево-Могилянской академии. Состоял в придворной капелле в Петербурге, три года путешествовал по Венгрии, Германии, Австрии и Швейцарии в составе русской военной миссии. Преподавал различные философские предметы в Харьковском коллегиуме, работал переводчиком, домашним учителем.

352

Философские взгляды Сковороды изложены в форме диалогов, в притчах, стихах, баснях и отличаются практической жизнесмысловой ориентацией. Последние двадцать пять лет жизни Сковорода провел в странствиях по югу России и Украине; он становится странствующим проповедником своего собственного религиозно-философского учения. В центре философии Сковороды — учение о «трех мирах»: «мире великом» (макрокосм), «мире малом» (человек) и «мире символическом» (мир Библии). Центральным звеном этой триады является человек как венец творения, истинный субъект и цель философствования. Этим объясняется и акцентирование внимания Сковороды на проблемах добра и зла, счастья, смысла жизни и т. п. Он создал своеобразную нравственно-антропологическую философию жизни, подчеркивающую приоритет нравственного начала в человеке и обществе, пронизанную идеями любви, милосердия и сострадания.

Многие философские термины Сковорода вводит самостоятельно. Таковы, например, понятия «сродность» и «несрод-ностъ», характеризующие содержание его нравственно-религиозного учения. Сродность в самом общем ее выражении — это структурная упорядоченность человеческого бытия, определяемая прежде всего сопричастностью и подобием человека Богу: «Божие имя и естество его есть то же». Несродность как противоположность сродности есть персоналистическое воплощение греха, людской злой воли, расходящейся с Божьим промыслом. Уклонение от «несродной стати» происходит в результате самопознания, постижения человеком своего духа, призвания, предназначения. Познавшие свою сродность составляют, по Сковороде, «плодоносный сад», гармоническое сообщество счастливых людей, соединенных между собой как «части часовой машины» причастностью к «сродному труду» (сродность к медицине, живописи, архитектуре, хлебопашеству, воинству, богословию и т. п.). В учении о сродности и несродности Сковорода переосмысливает в христианском духе некоторые идеи античной философии: человек — мера всех вещей (Протагор); восхождение человека к прекрасному (эрос у Платона); жизнь согласно природе (стоики). Приближение к сродности Сковорода трактует как особую разновидность познания — не доктринального, а практического, годного к применению в жизни,

353

связанного с самостоятельным поиском правды, с «деланием». Сродность — это также своего рода гармония, слияние нравственного и эстетического начал, идеал гармонической жизни, образ поведения совершенного человека, к которому следует стремиться, ибо «сродность обитает в Царствии Божием». И наконец, сродность — это развитие по органическому типу, обусловленный замыслом Бога процесс, где каждая последующая фаза подготовлена предыдущей и вытекает из нее; «Природа и сродность значит врожденное божие благоволение и тайный его закон, всю тварь управляющий...» [1] Узнать тайные пружины скрытого от глаз механизма развития человека, мироздания и означает, по Сковороде, познать сродность.

Сковорода был философом в подлинном смысле этого слова, мудрецом, который не только проповедовал свое учение, но и следовал ему в жизни. По его завещанию на надгробии мыслителя была высечена надпись: «Мир ловил меня, но не поймал».

1 Сковорода Г. Соч.: В 2 т. М., 1973. Т. I. С. 437.

2. Философские идеи М. В. Ломоносова

Основателем светского философского образования в России явился Михаил Васильевич Ломоносов (1711 — 1765) — ученый-энциклопедист, реформатор русского языка и литературы.

Учился Ломоносов в московской Славяно-греко-латинской академии и в Марбургском университете в Германии, где слушал лекции Х. Вольфа. Творчество Ломоносова исключительно разносторонне, особенно велики его заслуги в области физики и химии. Он внес также вклад в русскую филологию и поэзию. В работе «О слоях земных» (1763) Ломоносов выдвинул догадку об эволюции растительного и животного мира, указывая на необходимость изучения причин изменения природы. В письме к Л. Эйлеру (1748) Ломоносов сформулировал закон сохранения вещества и движения. М. В. Ломоносов положил в основу объяснения явлений природы философское представление о материи, состоящей из мельчайших частиц — «элементов»

(атомов), объединенных в «корпускулы» (молекулы). Свойствами материи, по Ломоносову, являются: протяженность, сила инерции, форма, непроницаемость и механическое движение. Он считал, что «первичное движение» существует вечно («О тяжести тел и

об извечности первичного движения», 1748). Рациональное обоснование атомистических положений, по его мнению, не противоречит религиозной вере, ибо «метод философствования, опирающийся на атомы» не отвергает «Бога-творца», «всемогущего двигателя». Нет никаких других начал, «которые могли бы яснее и полнее объяснить сущность материи и всеобщего движения» [1]. Отводя в познании большое место опыту, Ломоносов в то же время полагал, что лишь соединение эмпирических методов с теоретическими обобщениями может привести к истине.

М. В. Ломоносов был основоположником новой для своего времени науки — физической химии; он первый установил, что планета Венера окружена атмосферой, ввел в химию способ количественного анализа в качестве метода исследования.

Являясь вместе с графом И. И. Шуваловым основателем Московского университета (1755), Ломоносов подготовил плеяду ученых, способствовавших развитию естествознания и философии в России. Он предложил вести преподавание в университете на трех факультетах: юридическом, медицинском и философском. На последнем в число преподававшихся дисциплин он включил: философию (логику, метафизику и нравоучение), физику, ораторию (красноречие), поэзию и историю.

В трудах и образовательных проектах Ломоносова представлена светская, нерелигиозная трактовка философии, отличающейся от религии своей предметной областью и методологией: «Правда и вера суть две сестры родные... никогда между собою в распрю притти не могут» [2]. Однако «вольное философствование» проникнуто скептицизмом, тогда как «христианская вера стоит непреложно». В «республике науки» властвует критическая мысль, несовместимая с догматизмом. Здесь позволено каждому «учить по своему мнению». Утверждая величие Платона, Аристотеля и Сократа, Ломоносов одновременно признает право «прочих философов в правде спорить», подчеркивая авторитет ученых и философов Нового времени в лице Декарта, Лейбница и Локка.

1 Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. М., 1950. С. 93.
2 Там же. С. 356.

Улучшить жизнь общества, по Ломоносову, можно лишь посредством просвещения, совершенствования нравов и установившихся общественных форм, для России — самодержавия.

Именно благодаря самодержавию, считал он, Россия «усилилась... умножилась, укрепилась, прославилась». Историю Ломоносов понимал как процесс органический, где всякая предшествующая фаза связана с последующей. История — не «вымышленное повествование», а достоверное, основанное на конкретных источниках изучение опыта «праотцев наших», включающее исследование летописей, историко-географические сведения, статистику, демографию и т. п.

Исторические и философские понятия отражают, по Ломоносову, изменения, происходящие в мире, отсюда необходим их периодический пересмотр. История познания, таким образом, в определенном смысле и есть история образования понятий. Они сложились первоначально в мифологии, затем в религии, в философии и науке. Так, древняя религия зороастризма приписывает понятиям «некоторую потаенную силу, от звезд происходящую и действующую в земных существах». Средневековый спор между номиналистами («именниками») и реалистами («вещественниками») учит, утверждал Ломоносов, что формировать понятия нужно не просто путем познания отдельных имен, названия вещей и их качеств, но путем «собирания» имен, происходящих как от «подлинных вещей и действий», так и от «идей, их изображающих». Сложность здесь «не состоит в разности языка, но в разности времен», т. е. успешность и точность употребления понятий определяется общим уровнем культуры, науки и философии.

В «Российской грамматике» (1755) Ломоносов доказывал, что русский язык, сочетающий «великолепие испанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, сверх того богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка», не менее других языков приспособлен к тому, чтобы отражать «тончайшие философские воображения и рассуждения».

Философия языка Ломоносова тесно связана с его теорией познания. Понятия или идеи, считал он, суть простые и сложные. Так, понятие «ночь» — простое. Но, например, представление о том, что люди ночью «после трудов покоятся», — сложное, так как включает идеи ночи, людей, труда и покоя. Идеи, далее, подразделяются на «первичные, вторичные и третичные». Искусство оперировать понятиями состоит в том, что можно миновать отдельные ступени (например, «вторичную») и перейти прямо к «третичной». Таким образом, можно миновать

«материальные свойства» и перейти на более высокий уровень абстрагирования. Суть познания и состоит в том, чтобы учитывать разнокачественность идей, не перескакивая «без разбору» от одного понятия к другому. В этом также заключается механизм соотнесения опыта и гипотез.

Научное познание, по Ломоносову, есть некоторый идеал деятельности, полезной и возвышающей человека. Рационалистический оптимизм русского мыслителя с особой силой выражен в работе «О пользе химии» (1751). Своеобразный гимн науке и «художеству» (тоже разновидность познания) перерастает у него в гимн торговле, мореплаванию, металлургии и т. п.

Влияние Ломоносова на развитие научного и философского знания в России общепризнано — от Пушкина, назвавшего его «первым русским университетом», и Белинского, сравнивавшего его с Петром Великим, до академиков В. И. Вернадского и С. И. Вавилова.

3. Философские взгляды А. Н. Радищева

Философские идеи европейского Просвещения XVIII в. получили яркое отражение в творчестве Александра Николаевича Радищева (1749—1802). Большое влияние на Радищева оказали сочинения Рейналя, Руссо и Гельвеция. Вместе с тем Радищев, получивший образование в Германии, в Лейпцигском университете, был хорошо знаком и с трудами немецких просветителей Гердера и Лейбница. Однако политическая философия Радищева была сформулирована на основе анализа русской жизни («Путешествие из Петербурга в Москву», 1790). Автор «Путешествия» был осужден на смертную казнь, замененную на сибирскую ссылку. В Сибири Радищев написал философский трактат «О человеке, его смертности и бессмертии» (1792). Задолго до О. Тьерри и романтической школы французских историков, обратившихся к народной жизни французского общества, сосредоточенной в истории «третьего сословия», Радищев в центр отечественной истории поставил «народ преславный», наделенный «мужеством богоподобным», — народ, перед которым «ниц падут цари и царства».

Радищев был озабочен в то же время тем, чтобы превратить крестьянина, который «в законе мертв», в «истинного гражданина», установить республиканское «равенство во гражданах», отбросив табель о рангах, придворные чины, наследственные

привилегии и т. п. Теоретической основой республиканских и демократических устремлений Радищева был просветительский вариант теории естественного права, взятый на вооружение многими европейскими современниками. Радищев осуждал революционный террор, считал, что наиболее радикальные воплощения «вольности», рожденной в эпоху французской революции 1791 г., чреваты новым «рабством».

Трактат «О человеке...» содержит изложение материалистических и идеалистических аргументов в пользу смертности и бессмертия человеческой души. Принято считать, что первые две книги трактата являются материалистическими в своей основе, тогда как 3-я и 4-я книги отдают предпочтение идеалистической аргументации о бессмертии души. Однако верно также и то, что Радищев подмечал слабость и ограниченность некоторых положений метафизики материализма и не был сторонником идеалистического понимания природы человека. Так, признавая убедительность аргументов материалистов в пользу смертности человеческой души (из опыта мы имеем возможность судить о том, что душа прекращает свое существование со смертью телесной организации человека), он в то же время высказывал критические суждения в их адрес. Например, сознавая важность материалистического положения Гельвеция о равенстве способностей людей, согласно которому умственные способности детерминированы не природными качествами человека, но исключительно внешней средой, Радищев вместе с тем считал такой подход односторонним. «Силы умственные», по Радищеву, зависят не только от формирующего воздействия внешней среды, но и от заложенных в самой природе человека качеств, от его физиологической и психической организации.

Рассматривая философское понятие «рефлексия» у Лейбница, понимаемое немецким мыслителем как внутренний опыт, внимание к тому, что происходит в человеке, Радищев вводит свое альтернативное понятие «опыт разумный». «Разумный опыт» дает сведения о «переменах разума», представляющего, в свою очередь, не что иное, как «познание отношения вещей между собой». «Разумный опыт» у Радищева тесно связан также с «чувственным опытом». Они сходны в том, что всегда находятся в сопряжении с «законами вещей». При этом подчеркивается, что «бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе».

358

Понятие «человек» — центральная категория в философии Радищева. Преимущественно в «человеческом измерении» рассматривал он и проблемы бытия и сознания, природы и общества.

Глава 3. Русская философия XIX века

1. Особенности развития философских идей в России в первой половине XIX века

XIX век открывает новый этап в истории русской философии, характеризующий ее усложнением, появлением ряда философских направлений, связанных как с идеализмом, так и с материализмом. Возрастает роль профессиональной философской мысли, прежде всего за счет развития философского образования в стенах университетов и духовных академий. Налицо также общий рост философского знания, особенно в таких его областях, как антропология, этика, философия истории, гносеология и онтология. Происходит расширение философских контактов с Западом, осваиваются новейшие достижения европейского интеллекта (Кант, Шеллинг, Гегель, Конт, Спенсер, Шопенгауэр, Ницше, Маркс).

Здесь, однако, отнюдь не всегда действовал принцип «чем современнее, тем истиннее». Так, декабристы вдохновлялись главным образом французской философией прошедшего столетия, которая считалась неприемлемой для членов кружка любомудров; а идеологи народничества хотя и признавали философское значение К. Маркса, но не безусловно, поскольку ориентировались также и на Конта, Прудона и Лассаля. Славянофилы, отдавая вначале дань уважения Шеллингу и Гегелю, затем совершили «консервативный поворот», обратившись к христианской святоотеческой традиции. Новизна и оригинальность взглядов русских мыслителей определялась, однако, не их чуткостью к восприятию западной философии, а акцентированием внимания на проблемы России, национального самосознания. Так, П. Я. Чаадаев, поклонник французского традиционализма и корреспондент Шеллинга, становится основоположником русской историософии, а «русский гегельянец и фейербахианец» Н. Г. Чернышевский — создателем теории перехода России к социализму, минуя капиталистическую стадию развития.

359

Важные философские замыслы в XIX в. принадлежали часто не систематизаторам-теоретикам, а членам философских кружков (любомудры, славянофилы и западники), публицистам и литературным критикам (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев, А. А. Григорьев, Н. К. Михайловский), религиозным писателям (К. Н. Леонтьев), выдающимся художникам слова (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой), революционным теоретикам (П. Л. Лавров, М. А. Бакунин) и т. п. Именно мыслители указанного типа, носители «вольной философии», были инициаторами новых философских идей, развивали и обогащали терминологию, хотя они и не создавали законченных философских систем. Это не свидетельствует, разумеется, о какой-то ущербности их интеллекта. Напротив, как раз идеи такого рода значительно быстрее «схватывались» интеллигенцией и широко распространялись через «толстые журналы» не только в столицах, но и в провинции.

Всех этих мыслителей характеризует то, что они принадлежали к различным «идейным течениям», которые являлись философскими лишь отчасти, так как включали в себя значительный слой нефилософской — богословской, исторической, эстетической, социально-политической, экономической и др. — проблематики. Идеи таких мыслителей, как П. Я. Чаадаев, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев и др., использовались и в XIX, а затем и в XX в. разными идейными течениями, и опять же не только в сугубо философском, но и в культурологическом, богословском и даже геополитическом контексте.

Причина, по которой русская интеллигенция теснее всего была связана с «вольной», а не профессиональной, университетской, философией, заключается в том, что правительство, с одной стороны, и ученые-философы — с другой, по-разному понимали цели распространения философских знаний. В России только поддержка со стороны государства могла обеспечить

функционирование системы профессиональной подготовки в области философии. Об этом свидетельствует инициирование философского образования «сверху», со стороны Петра I и его дочери Елизаветы Петровны, поддержавшей основание в 1755 г. Московского университета. В этом отношении правительство выполняло роль «единственного европейца» в России (по определению А. С. Пушкина).

360

Университеты и ученые стояли за автономию, за права совета профессоров на руководство ходом академической жизни и свободу академических союзов, обществ и собраний. Напротив, виды правительства в области высшего образования и науки были охранительными в смысле зашиты от «революционной заразы» из Европы. Отсюда — правительственные притеснения, ограничения преподавания философии. Кандидатуры профессоров проходили обязательное утверждение в Министерстве народного просвещения (основано в 1802 г.), а философские сочинения подвергались строгой цензуре. Поэтому некоторые работы, не проходившие цензуры, публиковались за рубежом, например сочинения А. С. Хомякова и В. С. Соловьева.

Наиболее строгие ограничения на преподавание философии были введены после европейских революций 1848 г. По распоряжению Николая I министр просвещения П. А. Ширинский-Шихматов в 1850 г. подготовил «Высочайшее повеление», согласно которому преподавание философии ограничивалось в основном логикой и психологией и обязанность чтения философских курсов возлагалась на профессоров богословия. Ему же принадлежит известная фраза, ставшая афоризмом: «Польза философии не доказана, а вред от нее возможен».

Более благополучной была судьба философии в четырех российских духовных академиях (в Москве, Петербурге, Киеве и Казани), где чтение философских курсов не прерывалось. Духовно-академическая философия представляет собой особую отрасль профессионального философствования. Высшие духовные учебные заведения сыграли значительную роль в развитии русской мысли. Достаточно сказать, что первое по времени обобщенное изложение истории русской философии принадлежало перу архимандрита Гавриила (в миру В. Н. Воскресенского) и было опубликовано в Казани в 1840 г. С. С. Гогоцкий, представитель Киевской школы духовно-академической философии, опубликовал первые в России философские лексиконы и словари. Первые русские учебники по философии были написаны также профессорами духовных академий — Ф. Ф. Сидонским, В. Н. Карповым, В. Д. Кудрявцевым-Платоновым. Выдающимся переводчиком сочинений Платона был В. Н. Карпов, считавший перевод платоновских диалогов на русский язык главным делом своей жизни. Сильной стороной духовно-академической философии было обращение к наследию мировой философской мысли. Постоянным и непременным источником академических

361

курсов по логике, психологии, истории философии, этике (как правило, публиковавшихся затем в монографических вариантах) была античная философская мысль (главным образом платонизм), а также философия Нового времени, включая философию Канта, Шеллинга и Гегеля.

Время образования самых влиятельных идейных течений XIX в. — 30—40-е гг. — не случайно названо «философским пробуждением» (Г. В. Флоровский). В этот период общественная мысль России разделилась на два направления — славянофильство и западничество. Спор между ними был острым, но не перерастал в непримиримую партийно-политическую грызню и не предполагал уничтожения противника ради доказательства правоты каждой из спорящих сторон. И хотя славянофилы (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. и И. С. Аксаковы и др.) акцентировали внимание на национальном своеобразии России, а западники (П. В. Анненков, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин и др.) больше тяготели к восприятию опыта Европы, и те и другие страстно желали процветания своей родине и активно содействовали этому.

Участник философских дискуссий того времени П. В. Анненков в своих «Литературных воспоминаниях» называл спор между славянофилами и западниками «спором двух различных видов одного и того же русского патриотизма».

Впоследствии термины «славянофил» и «западник» приобрели специфическую политизированную окраску. (В наши дни так называют политиков или представителей противоборствующих политических направлений, за которыми стоит соответствующий «электорат».) Славянофильство и западничество первой половины XIX в. не следует рассматривать как враждебные идеологии. Западники и славянофилы сыграли

важную роль в подготовке российского общественного мнения к крестьянской реформе. «Положение 19 февраля 1861 г.», составленное славянофилом Ю- Ф. Самариным и одобренное митрополитом Московским Филаретом, было поддержано также одним из лидеров западников — К. Д. Кавелиным. Кроме того, попытка разделить всех участников философских дискуссий того времени строго на два лагеря (кто не западник — тот славянофил, и наоборот) не соответствует исторической правде. Славянофилов объединяла приверженность христианской вере и ориентация на святоотеческие источники как основу сохранения православной русской культуры, западничество же характеризовалось приверженностью к секулярным воззрениям и идеям западноевропейской философии.

Большим знатоком философии Шеллинга и Гегеля был Н. В. Станкевич, основатель философского кружка, в который входили М. А. Бакунин, В. Г. Белинский, В. П. Боткин и др. Философские и исторические идеи, характерные для западников, были изложены К. Д. Кавелиным, автором работы «Взгляд на юридический быт древней России» (1847). Так же как и славянофилы, Кавелин подчеркивал своеобразие исторического пути развития России, хотя ее будущее понимал по-своему. Один из основателей так называемой государственной школы в русской историографии, он признавал решающее значение государственного элемента в отечественной истории.

2. Философия истории П. Я. Чаадаева

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) занимает в истории русской философии особое место. Он был близок к декабристским обществам, но не принимал участия в заговоре 1825 г. (находился в то время за границей). Будучи активным участником московских философских кружков 30—40-х гг., Чаадаев, однако, не разделял полностью идейную ориентацию ни одного из них. Испытывая влияние философии Шеллинга (переписывался с ним и признавал большое теоретическое значение его идей), он тем не менее не был собственно «шеллингианцем». Европеец по привычкам и жизненным устремлениям, особенно симпатизировавший идеалам средневековой католической Европы, острый критик Российского государства и его истории, Чаадаев вместе с тем не был настоящим западником. Несмотря на свою религиозность, он не примкнул ни к одному религиозно-философскому учению. Герцен первым причислил философа к мученикам русского освободительного движения, назвав публикацию его первого «Философического письма» (1836) «выстрелом, раздавшимся в темную ночь». На самом же деле Чаадаев никогда не был революционером.

П. Я. Чаадаев участвовал в Отечественной войне 1812 г., в составе лейб-гвардии был в Заграничном походе русской армии, имел боевые награды. В 1820 г. он был командирован в Германию, в Троппау, для доклада находившемуся там в то время Александру I о происшедших в Семеновском полку волнениях. Многие считали, что после выполнения этого важного

поручения Чаадаев получит повышение по службе, однако неожиданно он подал в отставку и уехал за границу. По возвращении в Россию в 1825 г. поселяется в Москве, на Новой Басманной улице, и получает прозвище «басманного философа» (себя Чаадаев предпочитал именовать «христианским философом»).

Интерес к изучению европейской философии у Чаадаева проявился еще в юности. К числу его учителей (и домашних, и по Московскому университету) принадлежали историк К. Шлецер, сын известного немецкого историка Августа Шлецера, и философ И. Буле, познакомивший его с немецкой философской классикой. Уже в эти годы он стал библиофилом и собрал большую философскую библиотеку, проданную им в 1821 г. его родственнику, будущему декабристу Ф. П. Шаховскому. Вторая его библиотека, насчитывавшая более пяти тысяч томов, свидетельствует об изменении умонастроений Чаадаева в сторону усиления внимания к религиозной проблематике (религиозная философия, богословие, церковная история). Разумеется, множество книг как второй, так и первой библиотеки представляли собой работы исторического характера, и в этом отношении его интересы были неизменны.

При жизни Чаадаев публиковался дважды (оба раза под псевдонимом). Первая статья — «Нечто из переписки NN» (1832). Другая статья — «Философические письма к Г-же***. Письмо первое», напечатанная в журнале «Телескоп» в 1836 г., представляла собой лишь часть основного сочинения Чаадаева, состоявшего из восьми «Философических писем». Причем весь цикл «Писем» был написан в 1828—1830 гг., т. е. за несколько лет до публикации в журнале. Автор, скрывавшийся под псевдонимами, был сразу же узнан, так как рукописные копии «Писем» Чаадаева давно уже

ходили по рукам. Цензор А. В. Болдырев, ректор Московского университета, был отправлен в отставку, журнал «Телескоп» закрыт, а его издатель Н. И. Надеждин сослан в Усть-Сысольск (ныне Сыктывкар). Чаадаев был вызван к московскому обер-полицмейстеру, где он дал подписку «ничего не печатать». По причине приписанного Чаадаеву «помешательства рассудка» за ним был установлен полицейский и врачебный надзор. Через год надзор был снят.

Главное направление размышлений Чаадаева — философское осмысление истории. Не случайно Н. А. Бердяев в своей «Русской идее» (1946) назвал его «первым русским философом истории». Хотя правильнее называть его сочинения историософскими, а не философско-историческими (термин «философия истории» со времен Вольтера принято относить к рационалистически-ориентированному пониманию истории, тогда как Чаадаев — сторонник историософии, осмысления истории в религиозных терминах). Историософичность — это, бесспорно, одна из особенностей русской философской мысли, восходящая еще к начальному периоду ее становления (Иларион Киевский, «Повесть временных лет» и др.). В этом смысле Чаадаев — несомненный продолжатель отечественной традиции, перешедшей из XVIII в XIX в., так как он (по матери) внук историка М. М. Щербатова и близкий знакомый своего выдающегося старшего современника — Н. М. Карамзина. Однако, в отличие от названных мыслителей, Чаадаев мало интересовался конкретными фактами истории, реальной (внешней) канвой исторических событий. «Пусть другие роются в старой пыли народов, нам предстоит другое» — заявлял он.

Как историк Чаадаев стремился не к дальнейшему накоплению исторических фактов, этого «сырья истории», а к их масштабному осмыслению. «...Истории, — по его словам, — теперь осталось только одно — осмысливать» [1]. Отсюда следовал вывод, что надо возвысить разум до понимания общих закономерностей истории, не обращая внимания на обилие незначительных событий. Чаадаев считает философско-исторический уровень рассмотрения проблем человеческого существования самой высокой степенью обобщения, ибо здесь лежит, по его выражению, «правда смысла», отличная от «правды факта». Эта правда отыскивается средствами естественных наук, например физиологии или естественной истории, а также эмпирической истории (называемой Чаадаевым динамической, или психологической, историей). Последняя, по его словам, «не хочет знать ничего, кроме отдельного человека, индивидуума». Сам же Чаадаев отталкивается от изречения Паскаля, неоднократно использованного в «Философических письмах» я других сочинениях: «...вся последовательная смена людей не что иное, как один и тот же постоянно сущий человек» [1].

1 Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 395.
2 Тан же. С. 416.

По Чаадаеву, предметом истории является не просто реальный человек в его развитии, а человек как существо, причастное к Богу и носящее в себе «зародыш высшего сознания». В этом смысле история иррациональна, поскольку она управляется высшей волей божественного Провидения. Но если существует, по Чаадаеву, некий общий провиденциальный замысел Бога относительно человеческой истории, то в таком случае гегелевское понятие «мирового разума» несостоятельно, ибо человек не может быть игрушкой в его руках. В письме к Шеллингу от 20 мая 1842 г., приветствуя его назначение на кафедру философии Берлинского университета, Чаадаев отвергает гегелевскую философию истории, «почти уничтожающую свободу воли». В этом же письме содержится характеристика славянофильства как «ретроспективной утопии», появившейся на свет, по Чаадаеву, в результате приложения к России гегелевского учения об особой роли каждого народа «в общем распорядке мира».

История, считает Чаадаев, провиденциальна в своей основе, ибо «ни план здания, ни цемент, связавший воедино эти разнообразные материалы, не были делом рук человеческих: все совершила пришедшая с неба мысль». Однако он предостерегал против «вульгарного» понимания Провидения — Божьего промысла в истории, ибо человек действует как свободное существо, обладающее разумом, человечество в разные эпохи своего существования выдвигает величайшие личности (Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Христос и др.), деятельность которых породила интеллектуальные и культурные традиции, влиявшие на ход истории. Следствием неустранимой свободы в исторических условиях людей является многообразие народов, составляющих человечество: «Поэтому космополитическое будущее, обещаемое философией, не более, чем химера». С тех пор как утвердилась «истина христианства», пишет Чаадаев, в судьбах человечества произошел великий провиденциальный поворот, история получила ясный вектор для своего развития — установление Царства Божьего как конечная цель и план исторического здания. Причем Чаадаев понимает идею Царства Божьего не

только как богословскую, но и как метафизическую, как осуществление красоты, истины, блага, совершенства не в «сфере отвлеченности», а в некоем чаемом совершенном человеческом обществе. «Отличительные черты нового общества, — указывает Чаадаев, — следует искать в большой семье христианских народов», в христианских ценностях, сплотивших западный мир и поставивших его во главе цивилизованного человечества.

366

В своем первом «Философическом письме» Чаадаев представил типично «западнический» взгляд на философию русской истории. Западное направление в христианстве (католицизм) было объявлено Чаадаевым фактором, определившим магистральную линию цивилизации, а весь Восток назван им сферой «тупой неподвижности». Русская культура по причине «рокового выбора» Русью восточной разновидности христианства трактуется как культура, развивавшаяся в отрыве от цивилизованной (католической) Европы, а Россия — как страна, стоящая, по существу, вне истории, ибо она в точном смысле не принадлежит ни Востоку, ни Западу. Россия, по Чаадаеву, не может называться христианским обществом потому, что в ней существует рабство (т. е. крепостное право).

После революционных событий в Европе в 1830-м, а затем 1848 г. Чаадаев изменил свой первоначально идеализированный взгляд на Запад. «Незападное» бытие России, казавшееся ранее Чаадаеву главным источником ее бедствий и неустройств, начинает представляться ему источником своеобразного преимущества. «...Нам нет дела до крутни Запада, ибо сами-то мы не Запад... — пишет он и далее отмечает: У нас другое начало цивилизации... Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что мы пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам» [1].

1 Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 98.

Для разных течений русской мысли притягательной оказалась мысль Чаадаева о том, что Россия имеет огромный скрытый, нереализованный потенциал и что социально-экономическая отсталость России может для нее обернуться однажды историческим преимуществом. К. Н. Леонтьев, в определенной степени основываясь на указанной мысли Чаадаева, писал даже о необходимости «подморозить Россию», затормозить ее движение, чтобы она не повторяла ошибок далеко зашедшего по пути прогресса Запада. Чернышевский и некоторые другие русские мыслители в известном смысле разделяли эту точку зрения Чаадаева при обосновании идеи некапиталистического пути развития России к социализму.

367

Прямым полемическим ответом на «Философические письма» Чаадаева было начало работы А. С. Хомякова над «Семирамидой», главным историософским сочинением славянофила. Неотправленное письмо Пушкина к Чаадаеву (1836) наряду с признанием того, что в «Философическом письме» многое «глубоко верно», содержало и критику. Пушкин признавал самобытность русской истории, считал, подобно Чаадаеву, что ее объяснение требует своей особой логики («другой формулы»), отличной от исторического пути Запада. Споря с Чаадаевым, Пушкин утверждал, что русская христианская история может представляться «нечистой» лишь с католической точки зрения. История России, по мнению Пушкина, как раз есть пример служения не частным, а всеобщим европейским интересам, и особенно это проявлялось «в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве» (в период нашествия Орды, во время Наполеоновских войн и т. д.).

3. Философия славянофилов

Общая характеристика

Учение славянофилов — закономерный этап в развитии того философского умонастроения, которое проявилось в России уже в XVIII в., а в следующем столетии стало альтернативой широкому распространению в обществе рационалистических теорий, прежде всего идей французского Просвещения. Это умонастроение было направлено на вытеснение влияния философии французских просветителей и переориентацию русской мысли на новейшую немецкую философию, особенно на Шеллинга и Гегеля.

Во время царствования Николая I, известного усилением абсолютистского давления на интеллектуальную жизнь, российское общество вступило тем не менее в эпоху подъема своего национального самосознания. Взлет национального духа, породивший Пушкина, Лермонтова и Гоголя, происходил не только в области литературы, но и в философии. Чем шире распространялось на Россию влияние новейших европейских учений, в том

числе немецкой метафизики, тем яснее вырисовывалась для образованного общества неадекватность подхода решению собственных национальных проблем и задач только на основе теорий Запада.

368

В этих условиях в 30—40-е гг. XIX в. формируется новое религиозно-философское направление — славянофильство. Его центром стала Москва, а приверженцами — выпускники Московского университета, молодые образованные дворяне. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский явились родоначальниками этого нового движения философской и общественно-политической мысли, к которому присоединились Ю. Ф. Самарин, К. С. и И. С. Аксаковы, А. И. Кошелев и др. Представители этого идейного течения, называвшие себя «московским направлением» (в противоположность «петербургскому»), получили литературно-публицистическое название славянофилы, закрепившееся в ходе журнальных дискуссий 40-х гг. и с той поры вошедшее в общее употребление.

Как независимые мыслители славянофилы не были «школьными» философами, связанными с какой-либо определенной традицией. Отсюда возникла проблема точной интерпретации философских аспектов этого движения, тем более что среди славянофилов существовало «разделение труда»: И. В. Киреевский занимался собственно философской проблематикой, А. С. Хомяков — богословием и философией истории, Ю. Ф. Самарин — крестьянским вопросом, К. С. Аксаков — проблемами социально-философского характера и т. д. Ставя своей главной целью пробуждение национального сознания в обществе, славянофилы встретили отпор со стороны западников, понимавших патриотизм как европеизацию России, начавшуюся в петербургский период ее истории. Вместе с тем были услышаны и вызвали сочувствие русского общества призывы славянофилов к освоению духовного наследия Московской и Киевской Руси, славянского мира. Славянофильство в этом смысле становится, по выражению Ю. Ф. Самарина, «образом мысли» и пользуется поддержкой философов, литераторов, фольклористов, историков, славистов — Н. М. Языкова, П. А. Вяземского, А. Ф. Гильфердинга, Н. П. Гилярова-Платонова, Д. А. Валуева, Ю. И. Венелина и др. Особая роль в становлении славянофильского мировоззрения принадлежит поэту, дипломату и политическому мыслителю Ф. И. Тютчеву.

369

Славянофильство представляет собой своеобразный синтез философских, исторических, богословских, экономических, эстетических, филологических, этнологических, географических знаний. Теоретическим ядром этого синтеза стала специфически истолкованная «христианская философия», которую по праву считают крупным направлением оригинального русского философствования, оказавшим заметное влияние на концепции Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, систему В. С. Соловьева, философские построения С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и др.

Славянофилы исходили из того, что вера есть «крайний предел» человеческого знания, определяющий собой все стороны мысли. Религия — не только исходный момент, формирующий воззрение отдельной личности, но и духовное ядро, влияющее на жизнь общества в целом, на ход истории. Философия трактовалась ими как «переходное движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения мысли бытовой» [1]. «Практическая жизнь» является, по их мнению, тем процессом, в ходе которого постепенно реализуются начала, включающие в себя «отвлеченное содержание», доступное философскому познанию. Задача философии заключается в том, чтобы осмыслить их и на этой основе правильно решать поставленные самой жизнью вопросы.

1 Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900-1904. Т. 3. С. 240-241.

Ключевым для теории познания славянофилов стало понятие «цельность духа». Постижение истины невозможно с помощью только интеллектуальных способностей человека. Она становится доступной, как считал А. С. Хомяков, лишь живому (или цельному) знанию как органическому синтезу чувственного опыта, разумного постижения и мистической интуиции. Особый акцент в теории познания славянофилы делали на такие понятия, как воля и любовь. Истина, с их точки зрения, не может быть достоянием отдельного человека. Она открывает свои тайны «соборному сознанию» людей, объединенных в своем единстве на принципах свободы и любви.

Оригинально мыслившие философы славянофильства, обладавшие значительными материальными средствами и, по сути дела, максимально возможной по тем временам духовной независимостью, отнюдь не стремились выработать какую-либо общую «платформу» или согласованную идеологию. Общего согласия не удавалось достичь даже по таким важным вопросам, как социальный идеал и пути его достижения. Киреевский ут-

верждал, что христианское учение воплотилось во всей своей чистоте в русской истории в XVI в., когда общественный и частный быт полностью соответствовал основам православия. Однако с этим не соглашался Хомяков. «Как ни дорога мне родная Русь, — писал он, — в ее славе современной и прошедшей, сказать это об ней я не могу и не смею. Не было ни одного народа, ни единой земли, ни одного государства в мире, которому такую похвалу можно было бы приписать хотя бы приблизительно» [1].

1 Хомяков Л. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. I. С. 213.

А. С. Хомяков

Трудно определить, кому из теоретиков славянофильства принадлежала ведущая роль в становлении данного идейного течения. Киреевский выдвинул ряд основополагающих философских идей; среди своих сподвижников он был наиболее философски образованным человеком. Однако признано, что ему не хватало «энергии и волевого начала». Этими качествами обладал Хомяков.

Алексей Степанович Хомяков (1804—1860) родился в Москве, по отцу и матери (урожденной Киреевской) принадлежал к старинному дворянскому роду. Получил основательное домашнее образование, изучил основные европейские, в том числе славянские, языки, а также латинский и греческий. В 1822 г. сдал экзамен при Московском университете на степень кандидата математических наук, затем служил в кирасирском и лейб-гвардии конном полку. Участвовал в боевых действиях, имел награды. Был знаком с декабристами, но осуждал их взгляды на «военную революцию».

А. С. Хомяков не был упрямым «самобытником» или ненавистником Запада, каковыми нередко и несправедливо называют его и других славянофилов. Напротив, он был более последовательным его почитателем даже в сравнении с западниками, о чем свидетельствует его высказывание о Западе — «стране святых чудес» (подразумеваются высокие достижения западной христианской культуры). Он был также поклонником английского консерватизма и конституционной монархии, сторонником установления тесных связей англиканства с Русской православной церковью, о чем свидетельствует его переписка с британским богословом Палмером.

Принято считать, что очерк Хомякова «О старом и новом» (1839) положил начало славянофильству. В нем поставлен ряд ключевых вопросов учения славянофилов. Среди них проблема соотношения России и Запада, оценка реформ Петра I как поворотного пункта в истории России, вопрос о роли религии в истории вообще и православия в русской истории в частности.

Хомяков отстаивал «органический взгляд» на развитие общества, в основе которого лежит идея саморазвития. «Общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения, — писал он, — уже находится в состоянии болезненности». Русская история вовсе не идеальна и бескризисна: напротив, она сложна и драматична. Однако ее развитие, преодоление болезненных состояний не может быть осуществлено внешними, лежащими за ее пределами силами. Главным условием сохранения жизнеспособности России, по Хомякову, является православие. Вместе с тем существующую православную церковь мыслитель нередко подвергал критике. Свои богословские сочинения он не мог печатать в России, поскольку они не пропускались духовной цензурой. Хомяков стал первым в России светским религиозным мыслителем, по-новому, с философской точки зрения трактовавшим основы православного вероучения.

Основополагающим для религиозно-философского учения Хомякова является понятие «соборность», впоследствии использовавшееся многими русскими религиозными философами и вошедшее без перевода в европейские языки как sobornost. Оно обозначает свободное единение людей, основанное на христианской любви и направленное на поиски совместного, коллективного пути к спасению, своего рода «неформальный церковный коллективизм», общинность, противопоставленные жестким иерархическим порядкам официальной церкви. По Хомякову, соборность является церковным идеалом, до сих пор не реализованным ни в одной из частей христианского мира, хотя русский народ, православный по своей вере, больше других приблизился к этому идеалу. Соборность определяется Хомяковым как свободное «единство во множестве» [1], причем сочетание двух начал — единства и свободы сохранилось в идеальной форме лишь в православном христианстве, тогда как католическая церковь демонстрирует единство без свободы, гипертрофированный юридизм, а протестантизм воплощает сво-

1 Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 242.

боду без единства, отстаивает принцип индивидуализированной веры, акцентирует идею личного, а не общего спасения. По Хомякову, каждый находит в церкви самого себя, но не «в бессилии своего одиночества», а в духовном, братском единении верующих со Спасителем. Соборность и индивидуализм — антиподы: первое понятие предполагает цельность человеческого духа, второе — его раздробленность.

В исторической действительности, по Хомякову, человеческий дух раздваивается, представляя собой диалектическое соединение двух основных начал: свободы (иранство) и необходимости (кушитство). Учение о кушитстве и иранстве разработано в главном сочинении Хомякова «Записки о всемирной истории» (другое название этого сочинения, данное Н. В. Гоголем, — «Семирамида»). Кушитство и иранство, олицетворяющие Запад и Восток, это как бы два символических духовных принципа, переплетение и борьба которых составляют, по Хомякову, содержание мировой истории. Ареной ее является судьба всего человечества, а не отдельных народов. Поскольку в истории как в едином целом сосуществуют различные народы, постольку в ней есть место не только Провидению, но и свободной воле.

Значительными возможностями для свободного исторического развития, доказывает Хомяков, обладает русский народ, имеющий глубокие духовные корни, не стремящийся к политическому господству, захватническим войнам и т. п. Православная Россия, считает он, близка к достижению цельности духа и жизни, хотя ее «органическое развитие» осуществляется медленно. Его ускорение возможно за счет использования западной науки и просвещения, однако применять их нужно осознанно, совершенно свободно и критически.

Как уже отмечалось, Хомяков не был непримиримым противником Запада. Не был он и ненавистником реформ Петра I. В этих реформах он видел скорее «благодетельную грозу» и вовсе не хотел возвращения к допетровским формам жизни. Напротив, он заявлял, что «надежда наша велика на будущее».

И.В. Киреевский

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856), так же как и Хомяков, был выходцем из родовитой дворянской семьи, получил прекрасное домашнее образование. Среди его наставников был поэт В. А. Жуковский, близкий родственник матери Киреевского.

В 1823 г. И. В. Киреевский поступает на службу в Московский главный архив иностранной коллегии, принимает деятельное участие в кружке молодых интеллектуалов, именовавшихся «Обществом любомудрия» (название характерное, оно указывает на нежелание его членов называться философами, подобно французским просветителям). Кружок выбрал иное, «немецкое», метафизическое направление.

В 1830 г. Киреевский предпринял поездку в Германию для изучения философии, слушал лекции Гегеля, Шлейермахера, Шеллинга. По возвращении в 1831 г. в Россию молодой философ начал издавать журнал «Европеец», в котором была опубликована его программная статья «Девятнадцатый век» — работа скорее западнического, чем славянофильского направления. В ней Киреевский выделил три главных фактора западного просвещения: античное наследие, варварский дух завоеваний и христианская религия. В России, по мысли Киреевского, было усвоено варварство и христианство, но античное наследие усвоено не было, поэтому необходимо его освоить, с тем чтобы занять передовые позиции в области европейского просвещения. «Европеец» подвергся цензурным гонениям; журнал был закрыт, а его издатель приобрел, несмотря на весь свой патриотизм, репутацию оппозиционера. Не увенчалась успехом и попытка Киреевского получить кафедру философии в Московском университете.

Формирование славянофильских воззрений Киреевского датируется 1839 г., когда была написана его речь «В ответ А. С. Хомякову». Прежняя мысль о необходимости освоения наследия античности трактуется здесь по-другому. Классический мир представляется «торжеством формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится». Вот почему, считает Киреевский, католическая церковь, унаследовав эту традицию, впала в односторонность и в отличие от православия стала характеризоваться «торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом». Православие же, в отличие от католичества не связанное с античным наследием, обратилось непосредственно к христианским источникам в их незамутненном последующими схоластическими наслоениями виде, т. е. к учению отцов восточной церкви, где знание и вера

были слиты воедино и не противоречили друг другу. С этим связано обращение самого Киреевского к святоотеческому наследию, в котором он ищет пути к обретению цельности духа, «истинному видению духовному».

374

Последний период деятельности Киреевского (40—50-е тт.) был посвящен его участию в издании сочинений отцов церкви, которое осуществлялось старцами монастыря Оптина пустынь, располагавшегося неподалеку от имения философа — Долбино. Позже обращение к святоотеческим творениям станет одним из источников творческого вдохновения многих русских религиозных мыслителей — В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, С. Н. Булгакова и др.

Философские взгляды Киреевского изложены главным образом в очерках «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1832) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Основополагающим для него является понятие цельности духа, которое определяется как «средоточие умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и цельное единство». Идея цельности духа, по Киреевскому, восходит к святоотеческой традиции, покоящейся на незыблемости предания и противостоит западной раздробленности, основанной на различных мнениях, а не на убеждениях, на формальном рассудке, а не на вере. Киреевский, надо заметить, не отрицает разум как средство постижения мира, он лишь против подавления веры отвлеченным рассудком. Разум не вправе заменять высших притязаний веры на божественную истину, а должен стремиться к своему «возвышению», что означает стремление соединить воедино все его способности — логические, эстетические, нравственные (сердечные), не противоречащие вере, а дополняющие ее. Такая позиция определила и общий взгляд Киреевского на предмет философии: он считал, что «философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою» [1].

1 Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 252.

Ранняя смерть прервала работу русского мыслителя по систематизации своих философских взглядов. Последняя его работа «О необходимости и возможности новых начал для философии» представляет собой лишь первую часть незавершенного произведения. Но и в незавершенном виде наследие Киреевского оказало большое влияние на развитие религиозной философии в России.

375

Ю. Ф. Самарин и К. С. Аксаков — мыслители, акцентировавшие внимание на проблемах своеобразия русской истории и культуры, национального самосознания, на пропаганде самобытных основ русской жизни.

Ю. Ф. Самарин

Юрий Федорович Самарин (1819—1876) принадлежал к знатному дворянскому роду. Идейное сближение его с Хомяковым и Киреевским начинается с 1840 г. Авторитет Хомякова для Самарина был настолько велик, что он называл его «учителем Церкви».

В конце 30 — начале 40-х гг. он пережил сильное увлечение философией Гегеля. Результаты же собственных философских поисков и попытки обосновать их с помощью философии Гегеля не удовлетворяли Самарина. Он осознавал противоречивость своих воззрений, понимая, что философия требует большей ясности в ответах на поставленные вопросы. Выйти из этого затруднения ему помогли выдвинутые Хомяковым идеи о соотношении религии и философии. По мнению Хомякова, ошибка во взглядах Самарина заключается в смешении «сознанного» и «признанного», что характерно и для философии Гегеля и Шеллинга. В научном познании ведущая роль принадлежит логике, которой чужды такие понятия, как добро и зло. Поэтому ее возможности ограниченны. Преодолеть эту ограниченность способна только религия; добро и зло она рассматривает как основополагающие принципы человеческого существования.

В 40-е гг. Самарин становится убежденным сторонником религиозной философии: у него сформировалось убеждение, что вера составляет «норму» и «закон» человеческого существования и помогает человеку осмыслить свое назначение. Христианство нельзя понять с помощью одного только разума, оно осознается всем существом человека во всей его полноте. Следование строгим правилам логики не ведет человека к пониманию истинной сущности веры, так как для этого необходимы сострадание и любовь.

В своей программной статье «О мнениях «Современника», исторических и литературных» (1847), Самарин в обобщенном виде изложил исходные

положения славянофильских воззрений. Он опровергает точку зрения западников, высказанную в очерке К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России», согласно которой русская община всегда подавляла личность и поэтому постепенно пришла в упадок. По мнению

376

Самарина, кризис переживала не община, а родовое устройство, являвшееся более низкой ступенью общественного развития: «...общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей...» [1]. Община хотя и не основывается на личностном начале, но обеспечивает проявление свободы в деятельности индивидов. Личное и общественное начала в России всегда сосуществовали в органическом единстве: вече родовое и родоначальник, вече городовое и князь, вече земское или дума и царь. Наиболее полно зародыши будущего общественного устройства проявились в истории Новгорода, где связь между личностью и обществом была органичной и обеспечивала их единство. Новгород не сумел сохранить и развить принципы своего общественного устройства, так как был только частью русской земли, а не всей Россией, тогда как государство «должно было явиться только как юридическое выражение единства всей земли» [2].

1 Самарин Ю. Ф. Избр. произв. М., 1996. С. 431.
2 Там же. С. 436.

Как государственно мысливший деятель, занимавший ответственные посты, Самарин видел в славянофильстве конструктивную национальную идею, способную инициировать насущные общественные преобразования в России, не разрушая существующей формы правления. Однако его общественно-политические взгляды, сочетавшие консерватизм и призыв к национально ориентированным социальным реформам, вызывали непонимание и даже настороженность со стороны властей в Петербурге. В 1849 г. Самарин после распространения написанных им писем из Риги подвергся кратковременному аресту. В это время с ним встречался Николай I, обвинивший его в том, что он и другие славянофилы настраивают общественное мнение против правительства.

Ю. Ф. Самарин считал важным гносеологический вывод о том, что стремление мысли найти опору в себе самой ведет в конечном счете к индивидуализму, самообособлению личности. В результате этого разобщенность людей становится опасной тенденцией в современном обществе. Подлинно объединяющим началом может служить только религия. Благодаря религиозной вере люди определяют истинные ценности, которые сплачивают их в единое целое. Христианство вывело человека из состояния рабства, укоренив в его сознании обязанность противостоять индивидуализму. В России община самим фактом своего существования является социальным выражением этого отказа от индивидуализма.

377

Община трактуется Самариным не как форма хозяйственной жизни, основанная на кооперации, как представлял себе общину, например, Н. Г. Чернышевский. «Этот союз, — писал он, — эта община, освященная вечным присутствием Св. Духа, есть Церковь» [1]. В этом плане взгляды Самарина близки учению Хомякова о соборности. Люди живут в общине в соответствии с теми принципами, которые осознаны и приняты ими добровольно на основе отказа от «личного произвола». Благодаря цельности духовной жизни православной церкви происходит примирение и преодоление противоречий в жизни русского народа. Союзом же, который объединяет индивидуалистов, может быть только ассоциация, где все общественные связи являются искусственными. История Западной Европы показала, что этот путь ведет к возрастанию эгоизма и корыстолюбия в обществе. Никакая верховная власть или политическая теория, по Самарину, не способна разрешить глубокий социальный кризис, который может вылиться в революцию. Современные общественные потрясения, считал он, представляют собой лишь слабые отголоски этого кризиса.

Самарин Ю. Ф. Избр. произв. С. 417.

В конце 50-х гг. Самарин все силы отдает работе по подготовке крестьянской реформы в России, обосновывает требования, в соответствии с которыми крестьяне должны быть освобождены при сохранении общинного землевладения.

Вклад Самарина в развитие философии славянофилов был значительным. Несомненно влияние его идей на творчество молодого В. С. Соловьева. Уважение к личности и идеям этого «коренного славянофила» Соловьев сохранял и в более поздние годы, когда уже осуждал славянофильскую «религиозную борьбу с Западом»; он считал Самарина «самым проницательным и рассудительным из славянофилов».

К. С.Аксаков

Константин Сергеевич Аксаков (1817—1860) — сын писателя С. Т. Аксакова, разрабатывал главным образом проблемы социальной философии и историософии.

Основной вклад Аксакова в развитие славянофильского учения связан с созданной им историософской концепцией «земли и государства», сформулированной в конце 40-х — начале 50-х гг. («Голос из Москвы», «Родовое или общественное явление был изгой?», «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности» и др.). Центральное место в ней занимает мысль о негосударственности русского народа, а ключевой идеей является противопоставление государственности и векового уклада народной жизни. На Западе, считал Аксаков, идея государственности воплощается во внешнем порядке, основанном на принуждении и насилии. Для славянских племен основа праведной жизни виделась ему в ином — в традициях крестьянской общины и народного быта, иными словами, в земле. Территория, где жили славяне, подвергалась постоянным набегам, что вынудило их создать государство. Для этого, как писал Аксаков, славяне призвали варягов, что позволило им не смешивать для себя понятия земли и государства, а пойти лишь на создание их добровольного союза, т. е. своеобразного общественного договора. В рамках этого союза произошло разделение людей на служилых и земских, но был возможен переход из одного разряда в другой. Принципиальное отличие России от Запада заключалось в том, что в ней не было наследственной аристократии, поэтому служилый человек имел возможность стать боярином.

Противоречие между государством и обществом Аксаков рассматривал как противоречие внешнего и внутреннего, формального и органичного, разъединенного и цельного. Существование государства предполагает исполнение «внешней функции», где ведущую роль играет «отрицательное начало», в то время как общество созидательно по самой своей природе, несет в себе нравственную основу, которая характеризует его внутреннюю жизнь. Аксаков, как и Хомяков, считал атрибуты государственной власти, и в первую очередь политические отношения в обществе, второстепенными. Общественная деятельность не должна соединяться с задачами государства, чтобы сохранить свое назначение. Положительная сторона деятельности государства заключается лишь в том, что оно берет на себя весь груз решения политических вопросов, оставляя общество вне этих проблем. Разрушение сложившегося ранее союза земли и государства наступило, считал Аксаков, в петербургский период истории России, когда произошло вмешательство государства в дела общества. Это не только негативно сказалось на государстве, но может исказить и сущность «земли». «Народ, —

писал Аксаков, — еще держится и хранит, как может, свои народные кроткие общинные предания, но если, уступив... проникнется он сам государственным духом, если захочет сам быть наконец государством, тогда... погибнет внутреннее начало свободы» [1].

Смерть Николая I и начало царствования Александра II в 1855 г. породили оптимистические надежды славянофилов на претворение в жизнь их идей. Свои воззрения по вопросу о «земле и государстве» Аксаков изложил в записке к Александру II «О внутреннем состоянии России», в которой характеризовал русский народ как «не государственный, не ищущий участия в правлении, не желающий условиями ограничивать правительственную власть, не имеющий, одним словом, в себе никакого политического элемента, следовательно, не содержащий в себе даже зерна революции или устройства конституционного» [2]. Главная задача государства, по Аксакову, заключается в решении военных вопросов, в обеспечении работы правительства, органов законодательства и судопроизводства. К земской деятельности принадлежит быт народный, жизнь народа, куда относится, кроме духовной, общественной его жизни, также материальное его благосостояние: земледеление, промышленность, торговля. Автор максимально расширяет сферу деятельности земли, ограничивая тем самым роль государства. Государственной формой правления, соответствующей всей русской истории, является для Аксакова монархия. Все другие формы правления, включая демократию, допускают участие общества в решении политических вопросов, что противоречит характеру русского народа. Власть государя в России чрезвычайно велика, однако народ не рассматривает его в качестве земного бога, т. е. повинуется, но не боготворит. Аксаков настаивает на праве земли высказывать свое мнение государству по всем актуальным вопросам, но их исполнение не является обязательным. Для этого необходимо восстановить деятельность Земского собора. «Правительству, — писал он, — неограниченная свобода правления, исключительно ему принадлежащая;

народу — полная свобода жизни и внешней, и внутренней, которую охраняет правительство. Правительству — право действия — и, следова-

1 Аксаков К. С. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1881. Т. 1. С. 58.
2 Теория государства у славянофилов: Сб. статей. Спб., 1898. С. 25-26.

тельно, закона; народу — право мнения — и, следовательно, слова» [1].

Отрицательное отношение Аксакова и других славянофилов к политическим вопросам и правовым нормам позднее разделяли идеологи народничества, которые недооценивали роль политики в преобразовании общества. Пристальное же внимание славянофилов к земщине сказалось на том, что значительная часть русской интеллигенции с начала 60-х гг. XIX в. направила свою энергию на развитие земской деятельности. М. А. Бакунин признавал, что Аксаков вместе со своими единомышленниками еще в конце 40-х гг. стал врагом «петербургского государства» и «вообще государственности». В этом славянофилы, по его мнению, опередили его.

1 Теория государства у славянофилов: Сб. статей. С. 44.

4. Идеи материализма и социализма

А. И. Герцен

Атмосфера философских дискуссий 30—40-х гг. XIX в. породила многих замечательных мыслителей. Среди них выдающееся место принадлежит Александру Ивановичу Герцену (1812—1870) — основоположнику теории «русского социализма». 1847 год делит его жизнь на два периода — русский и зарубежный. После выезда за рубеж он жил и работал во Франции, Швейцарии, Италии, Англии. В основанной им совместно с Н. П. Огаревым в Лондоне Вольной русской типографии издавались альманах «Полярная звезда», газета «Колокол», произведения, запрещенные на родине цензурой.

Выпускник Московского университета, Герцен был близко знаком с В. Г. Белинским, М. А. Бакуниным, Т. Н. Грановским и А. С. Хомяковым. С молодых лет он относил себя к числу людей, горячо любящих Россию, тех, кто «раскрыт многому европейскому, не закрыт многому отечественному». Основательно изучив историю естествознания и пережив увлечение гегелевской философией и французским социализмом, Герцен в цикле статей «Дилетантизм в науке» (1843) высказал мысль о том, что России, возможно, предстоит «бросить нашу северную гривну в хранилищницу человеческого разумения» и явить миру «действительное единство науки и жизни, слова и дела».

Герцен сначала (до 1847 г.) формировался как мыслитель, примыкавший к западническому направлению. Круг его чтения составляли сочинения Сен-Симона, Фурье, Спинозы, Гегеля, Лейбница, Декарта, Гердера, Руссо и многих других авторов.

Одной из основных идей, усвоенных Герценом еще в ранний период творчества, является утверждение необходимости свободы личности. Свобода приобщения к европейской культуре в полном ее объеме, свобода от произвола властей, бесцензурное творчество — вот те недоступные в России ценности, к которым стремился Герцен.

Впечатления о первой встрече Герцена с Европой, представленные в «Письмах из Франции и Италии» (1847—1852) и в работе «С того берега» (1850), свидетельствуют о радикальных изменениях в его оценках европейской цивилизации. Позднее он вспоминал: «Начавши с крика радости при переезде через границу, я окончил моим духовным возвращением на родину». Герцен отмечает «величайшие противоречия» западной цивилизации, сделанной «не по нашей мерке», пишет о том, что в Европе «не по себе нашему брату».

Излагая свое видение европейской жизни, Герцен принципиально расходится со всеми известными ему социальными и философскими теориями — от просветительских теорий до построений Гегеля и Маркса. Он приходит к выводу о том, что претензии социальных наук покончить со злом и безысходностью, царящими в мире, — несостоятельны. Жизнь имеет свою логику, не укладывающуюся в рациональные объяснения. Цель человеческой жизни — сама жизнь, и люди не хотят приносить жертвы на алтарь истории, хотя их вынуждают это делать, что показали события революции 1848 г.

Критика Герценом западной цивилизации по причине внутреннего разлада с ней может быть охарактеризована как экзистенциальная критика. Он критиковал идеализм Гегеля за то, что судьбу конкретной личности тот

принес в жертву абсолютной идее. По Герцену, западная цивилизация богата внешними формами, но бедна человеческим содержанием. Вот почему нивелирующее влияние европейской цивилизации опасно для всех народов. Эта мысль получает отчетливое очертание в его работах 50-х гг., в которых излагается теория «русского социализма» (сам термин «русский социализм» он впервые использовал в работе 1866 г.).

Суть этой теории, по Герцену, составляет соединение западной науки и «русского быта», надежда на исторические особенности молодой русской нации, а также на социалистические элементы сельской общины и рабочей артели. Контуры «русского социализма» уточнялись им многократно, В письмах «К старому товарищу» (1869) судьба будущего «русского социализма» рассматривается Герценом уже в более широком общеевропейском контексте. Здесь звучат предостережения против уравнительности и «иконоборчества» — лозунгов революционеров-бунтарей. Герцен критикует поэтизацию революционного насилия, нигилистическое отрицание культурных ценностей. Многие из этих предостережений актуальны и поныне.

Неперспективны и нежизненны, по Герцену, такие пути реализации социалистического идеала, которые не учитывают конкретные национальные, исторические, психологические, политические особенности той народной среды, к которой они применяются. Ведь одинаково бесполезными могут оказаться и «бессмысленный бой разрушения», и «всеобщая подача голосов, навязанная неподготовленному народу».

Герцен был живым посредником между русской и западноевропейской общественной мыслью и немало способствовал распространению истинных, неискаженных сведений о России в среде европейской интеллигенции. Так, французский историк Ж. Мишле, отрицательно отзывавшийся одно время о русском народе, под влиянием опубликованного на французском языке очерка Герцена «Русский народ и социализм» (1852) переменил свои взгляды на Россию и даже стал постоянным корреспондентом и почитателем русского мыслителя. Убежденный противник самодержавия и деспотизма, Герцен вместе с тем решительно выступал против того, чтобы видеть «лишь отрицательную сторону России».

Н. Г. Чернышевский

Крупным русским философом-материалистом был Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1889), теоретик утопического социализма, в 60-е гг. лидер материалистического течения, представителями которого были также Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев, Н. В. Шелгунов, М. А. Антонович, Н. А. и А. А. Серно-Соловьевичи и др.

Родился Н. Г. Чернышевский в семье саратовского священника, выходца из крепостных села Чернышева Пензенской губернии (от его названия ведет происхождение фамилия Чернышевского). Как материалист и атеист Чернышевский сложился во время учебы в Петербургском университете, преодолев рели-

гиозные воззрения периода обучения в саратовской духовной семинарии. Сохранившиеся его семинарские сочинения («О сущности мира», «Обманывают ли нас чувственные органы?», «Смерть есть понятие относительное») свидетельствуют о том, что в юности он не был атеистом.

Первую известность Чернышевскому принесла магистерская диссертация «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855), в которой изложены главные положения его «реалистической эстетики». В противоположность гегелевскому пониманию прекрасного, утверждавшему, что реальная действительность с эстетической точки зрения мимолетна, не имеет непреходящей ценности для искусства, Чернышевский утверждал, что «прекрасное и возвышенное действительно существует в природе и человеческой жизни». Но существуют они не сами по себе, а в связи с человеком [1]. «Прекрасное есть сама жизнь», причем не в том смысле, что художник должен принимать действительность как она есть, в том числе в ее уродливых проявлениях, а сообразуясь с «правильными понятиями» о ней, вынося «приговор» отрицательным социальным явлениям.

1 См.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. М,, 1939—1950. Т. 2. С. 115.

Главное философское произведение Чернышевского — «Антропологический принцип в философии» (1860). В нем изложена монистическая материалистическая позиция автора, направленная как против дуализма, так и против идеалистического монизма. Определяя философию как «теорию

решения самых общих вопросов науки», он обосновывал положения о материальном единстве мира, объективном характере законов природы, используя данные естественных наук.

Принципом философского воззрения на человека, по Чернышевскому, служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма. Он считает, что если бы в человеке была какая-то иная натура, сущность, чем та, которую мы наблюдаем и знаем, то она как-нибудь проявила бы себя. Но этого не происходит, значит, какой-либо другой натуры в человеке нет.

Антропологический материализм Чернышевского с идеалистической точки зрения подверг критике профессор Киевской духовной академии П. Д. Юркевич. В статье «Из науки о человеческом духе» (1860) он отрицал возможность философского

объяснения человека с помощью одних только данных естествознания. Юркевич критикует Чернышевского не за то, что тот ограничивает изучение психических явлений областью физиологии. Он не согласен прежде всего с материалистической идеей единства человеческого организма. Человеческое существо, по Юркевичу, всегда будет рассматриваться двояко: в опыте внешнем познается его тело и органы, в опыте внутреннем — психические переживания. Вообще природа имеет свою логику (как и дух). В явлениях природы открывается ее «материализм». С этой стороны она и исследуется естественными науками. Но чтобы понять мир во всей его полноте, надо признать еще и «самосознанный» ум, который открывается не в материи, а в духе.

В работе «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858) Чернышевский излагает собственную трактовку диалектической идеи развития. «Великий, вечный, повсеместный» закон диалектического развития всего сущего получает у него название «закона вечной смены форм». Действие его прослеживается во всех сферах бытия и иллюстрируется «физическими», «нравственными» и «общественными» фактами. Начиная с анализа явлений физической природы, Чернышевский показывает, что развитие в ней характеризуется «длинной постепенностью». В обществе оно протекает сложнее, поэтому у людей имеется несравненно больше шансов для того, чтобы «при благоприятных обстоятельствах переходить с первой или второй ступени развития прямо на пятую или шестую».

Диалектика вечной смены форм у Чернышевского служит отправным пунктом при обосновании идеала общинного социализма и его социально-философских воззрений в целом. Иными словами, таким образом он доказывал возможность перехода к социализму, минуя капитализм, используя существующий в России институт крестьянской общины. Для того чтобы снять «философские предубеждения против общинного владения», он вводит ряд аргументов в пользу радикального преобразования русской общины. Чернышевский считает, что «старое общинное владение» целесообразно не само по себе, не с точки зрения его исторической стабильности (как у славянофилов), но эффективно в качестве экономического принципа коллективной собственности на землю.

Чернышевский оказал значительное влияние на формирование «традиционного миросозерцания левой интеллигенции» (Н. А. Бердяев). Его романом «Что делать?» (1863), написанным в Петропавловской крепости, зачитывались многие поколения революционеров в России, Европе и Америке. Особую известность русскому мыслителю принесло его политическое мученичество — арест по ложному обвинению, заключение (1862), осуждение на каторгу и пожизненную сибирскую ссылку.

Народничество

Идеи Герцена и Чернышевского оказали непосредственное влияние на формирование мировоззрения народничества, крупного идейного течения в России последней трети XIX — начала XX в. Источники народничества восходят к широкому кругу произведений европейской (И. Кант, О. Конт, Г. Спенсер, Дж. С. Милль, П. Ж. Прудон, Л. Фейербах и др.) и русской мысли (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский и др.). Одним из теоретических источников народничества был марксизм. В свою очередь К. Маркс активно использовал в последнее десятилетие своей жизни труды русских идеологов народничества как важный источник для изучения закономерностей развития докапиталистического общества.

Народничество прошло путь от разрозненных кружков до сплоченных организаций революционных разночинцев («Народная воля» и др,). В начале

XX в. подъем революционного движения в России обусловил появление ряда народнических групп и партий, в том числе партии социалистов-революционеров.

Начало оформлению идеологии народничества было положено работами Петра Лавровича Лаврова (1823—1900) «Исторические письма» (1868—1869) и Николая Константиновича Михайловского (1842—1904) «Что такое прогресс?» (1870). Лавров и Михайловский отрицали возможность объективной интерпретации истории, подчеркивая необходимость учета личностного, морально-ценностного критерия оценки исторических фактов. Так, общественный прогресс, с их точки зрения, не может быть понят как подведение исторических процессов под некий общий принцип, объясняющий ход событий наподобие действия неумолимых законов природы. Прогресс есть «развитие личности» и «воплощение в общественных формах истины и справед-

386

ливости» (Лавров). Он не равнозначен биологической эволюции, где наиболее доступным критерием совершенства являются усложнение организации и дифференциация. Михайловский в противоположность Спенсеру определяет прогресс не как увеличение социальной разнородности в обществе (посредством роста общественного разделения труда), а как движение к социальной однородности, понимаемой как состояние гармонии общественного целого, выражающееся в объединении и органическом развитии его составных частей, в формировании всесторонне развитого человека, достижении общественного блага и социальной справедливости.

Своеобразие социального познания, по Лаврову и Михайловскому, состоит в том, что общественные явления изучают ученые, конкретные личности, обладающие определенными представлениями о добре и зле, желательном и нежелательном. Социальные науки при таком подходе приобретают характер аксиологических дисциплин. Остается лишь очистить их от «дурного» субъективизма, произвола суждений и оценок и должным, критическим образом отобрать положительное, отвергнув все отрицательное. Сфера положительного, по Михайловскому, охватывает идеалы социальной справедливости (солидарности), а вторая сфера — «идолы» и предубеждения, порожденные незнанием современной науки. Утверждение первенства ценности над фактом, приоритет морально должного перед сущим в сфере социального относится к числу оригинальных идей Лаврова и Михайловского. Они считали, что все социальные науки должны быть построены на примате личности. Эти идеи народничества получили развитие в учении Лаврова о критически мыслящих личностях и в теории «борьбы за индивидуальность» Михайловского.

Народничество не выработало единой философской системы. Взгляды его представителей отражали связь с различными традициями русской мысли, а также принадлежность к трем главным направлениям народничества — анархистскому (М. А. Бакунин), пропагандистскому (П. Л. Лавров) и заговорщическому (П. Н. Ткачев).

Михаил Александрович Бакунин (1814—1876) проделал сложную философскую эволюцию, сменив последовательно увлечения философией Гегеля, левогегельянством и Фейербахом. Он явился создателем едва ли не самого последовательного атеистического учения в России, основанного на материалистическом отрицании религии и церкви, по его выражению, наиболее чуждых человеческой свободе порождений государственного гнета: «Если Бог есть, человек — раб. А человек может и должен быть свободным. Следовательно, Бог не существует».

387

Для Бакунина характерны ссылки не на противоположность науки и религии (как для большинства европейских сторонников атеизма), а на противостояние «реальной и непосредственной жизни и религии», «божественного призрака и действительного мира». Ложность религии, по Бакунину, заключается главным образом в том, что она пытается подчинить воле божества стихийный поток жизни, не укладывающийся ни в рамки законодателей науки, ни в предустановления Верховного существа.

Крупным теоретиком народничества был сторонник анархо-коммунизма Петр Алексеевич Кропоткин (1842—1921). Будучи естествоиспытателем, историком, социологом и теоретиком нравственной философии, он обладал энциклопедическими познаниями. Центром его теоретических изысканий было масштабное историко-социологическое исследование общностей, ассоциаций, союзов, сельских общин и иных форм человеческой коллективности. Свою главную задачу Кропоткин видел в обосновании необходимости замены насильственных, централизованных, конкурентных форм человеческого общежития, основанных на государстве. Эти формы должны быть сменены децентрализованными, самоуправляющимися,

солидарными ассоциациями, прообразом которых были сельская община, вольный город Средневековья, гильдии, братства, русская артель, кооперативные движения и т. п. Подтверждение этому Кропоткин находил в «законе взаимопомощи», действие которого охватывает и сферу природы, и сферу общественной жизни (общественная солидарность). Область солидарного, по Кропоткину, является всеобщей и включается в жизнь человека как инстинкт общественности, зарождающийся еще у животных и пересиливающий инстинкт самосохранения.

388

5. Философские идеи Ф. М. Достоевского

Характерная черта русской философии — ее связь с литературой — ярко проявилась в произведениях великих художников слова — А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, Ф. И. Тютчева, Л. Н. Толстого и др.

Особенно глубокий философский смысл имеет творчество Федора Михайловича Достоевского (1821 — 1881), относящееся к высшим достижениям русского национального самосознания. Его хронологические рамки — 40—70-е гг. XIX в. — время интенсивного развития отечественной философской мысли, формирования главных идейных течений. Достоевский принял участие в осмыслении многих философских и социальных идей и учений своего времени — от возникновения первых социалистических идей на русской почве до философии всеединства В. С. Соловьева.

В 40-е гг. молодой Достоевский примкнул к просветительскому направлению русской мысли: он становится сторонником того течения, что впоследствии сам называл теоретическим социализмом. Эта ориентация привела писателя в социалистический кружок М. В. Буташевича-Петрашевского. В апреле 1849 г. Достоевский был арестован, в вину ему вменялось распространение «преступного о религии и правительстве письма литератора Белинского». Приговор гласил: лишить чинов, всех прав состояния и подвергнуть смертной казни расстрелянием. Казнь была заменена четырехлетней каторгой, которую Достоевский отбывал в Омской крепости. Затем последовала служба рядовым в Семипалатинске. Лишь в 1859 г. он получил разрешение поселиться в Твери, а затем в Петербурге.

Идейное содержание его творчества после каторги претерпело значительное изменение. Писатель приходит к выводу о бессмысленности революционного преобразования общества, поскольку зло, как полагал он, коренится в самой человеческой натуре. Достоевский становится противником распространения в России «общечеловеческого» прогресса и признает важность «почвеннических» идей, разработку которых начинает в журналах «Время» (1861 — 1863) и «Эпоха» (1864—1865). Главное содержание этих идей выражено в формуле: «Возврат к народному корню, к узнанию русской души, к признанию духа народного». Одновременно Достоевский выступал противником буржуазного строя, как безнравственного общества, подменившего свободу «миллионом». Он порицал современную ему западную культуру за отсутствие в ней «братского начала» и чрезмерно разросшийся индивидуализм.

389

Главной философской проблемой для Достоевского была проблема человека, над разрешением которой он бился всю свою жизнь: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать...» [1] Сложность, двойственность, антиномизм человека, отмечал писатель, сильно затрудняют выяснение действительных мотивов его поведения. Причины действий человека обычно гораздо сложнее и разнообразнее, чем мы их потом объясняем. Зачастую человек проявляет своеволие из-за своего бессилия изменить что-либо, из-за одного несогласия с «неумолимыми законами», подобно герою «Записок из подполья» (1864) Достоевского.

1 Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972—1990. Т. 28, кн. 1. С. 63.

Познание нравственной сути человека, с его точки зрения, задача чрезвычайно сложная и многообразная. Сложность ее заключается в том, что человек обладает свободой и волен сам делать выбор между добром и злом. Причем свобода, свободный ум, «бесчинство свободного ума» могут стать орудиями человеческого несчастья, взаимного истребления, способны «завести в такие дебри», из которых нет выхода.

Вершиной философского творчества Достоевского явился роман «Братья Карамазовы» (1879—1880) — последнее и наиболее крупное его произведение, в которое включена философская поэма (легенда, как ее назвал В. В. Розанов) о Великом инквизиторе. Здесь сталкиваются два истолкования человеческой свободы, представленные Великим инквизитором и Христом. Первое — понимание свободы как благополучия, обустройства материальной

стороны жизни. Второе — свобода как духовная ценность. Парадокс заключается в том, что, если человек откажется от свободы духовной в пользу того, что Великий инквизитор назвал «тихим, смиренным счастьем», тогда он перестанет быть свободным. Свобода, следовательно, трагична, и нравственное сознание человека, будучи порождением его свободной воли, отличается двойственностью. Но таково оно в действительности, а не в воображении сторонника абстрактного гуманизма, представляющего человека и его духовный мир в идеализированном виде.

Нравственным идеалом мыслителя была идея «соборного всеединства во Христе» (Вяч. Иванов). Он развил идущее от славянофилов понятие соборности, истолковав его не только как идеал соединения в церкви, но и как новую идеальную форму социальности, основанную на религиозно-нравственном

альтруизме. Достоевский одинаково не приемлет как буржуазный индивидуализм, так и социалистический коллективизм. Он выдвигает идею братской соборности как «совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех».

Особое место в творчестве Достоевского заняла тема любви к родине, России и русскому народу, связанная не только с его «почвенническими» идеями и с отвержением «чуждых идей» нигилистов, но и с представлениями об общественном идеале. Писатель проводит разграничение между народным и интеллигентским пониманием идеала. Если последний предполагает, по его словам, поклонение чему-то носящемуся в воздухе и «которому даже имя придумать трудно», то народность как идеал основана на христианстве. Достоевский делал все возможное, особенно в философско-публицистическом «Дневнике писателя», для пробуждения в обществе национального чувства; он сетовал на то, что, хотя у русских есть «особый дар» восприятия идей чужих национальностей, характер своей национальности они знают порой весьма поверхностно. Достоевский верил во «всемирную отзывчивость» русского человека и считал ее символом гений Пушкина. Он настаивал именно на идее «всечеловечности» и пояснял, что в ней не заключено никакой враждебности Западу. «...Стремление наше в Европу, даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно, в основании своем, но и народно, совпадало вполне с стремлениями духа народного» [1].

1 Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 131.

Достоевский как писатель и мыслитель оказал огромное воздействие на духовную атмосферу XX в., на литературу, эстетику, философию (прежде всего на экзистенциализм, персонализм и фрейдизм), и особенно на русскую философию, передав ей не какую-то систему идей, а то, что философ и богослов Г. В. Флоровский назвал «раздвижением и углублением самого метафизического опыта».

6. Философия В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого

Крупным представителем религиозной философии XIX в. является Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900). По словам С. Н. Булгакова, его философия — «самый полнозвучный аккорд» в истории отечественной философской мысли. Великолепный знаток мировой философии (возглавлял философский отдел русской энциклопедии Брокгауза и Ефрона), он был связан многими нитями с отечественной культурой. На эти связи повлияло прежде всего семейное воспитание. Он — сын выдающегося историка России С. М. Соловьева. По материнской линии Соловьев — родственник Г. С. Сковороды, а по отцовской — происходил из духовного звания. Его дед был священником, законоучителем в Московском коммерческом училище.

Предпосылки соловьевской «философии всеединства», или «универсального синтеза», содержались в русской философии 30—40-х гг. XIX в., в идеях соборности и «всецелого разума» А. С. Хомякова, «цельности духа» И. В. Киреевского. Главным своим делом Соловьев считал приведение христианства «в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму». Это сознавалось им не только как устремленность собственной отвлеченной мысли, но и как важная духовно-нравственная задача, соответствовавшая потребностям и верованиям русского народа.

Творчество Соловьева делится на три периода. Ранний — 1874—1881 гг., называемый также славянофильским, отмечен главным образом интересом к гносеологической проблематике, которую он развивает в духе, близком Киреевскому и Хомякову (идея «цельного знания», критика одностороннего рационализма и эмпиризма). В этот период он создает основные контуры своей философской системы всеединства. Второй период — 1881—1890 гг.

— знаменуется интересом к церковной проблематике, созданием утопического проекта соединения христианских церквей. Последний период характеризуется возвращением к проблемам теоретической философии, обоснованием системы всеединства. В это время Соловьев разрабатывает свою нравственную философию, развивает историософские идеи.

Ранние произведения Соловьева: «Кризис западной философии против позитивистов» (1874), незавершенная работа «Философские начала цельного знания» и «Критика отвлеченных начал» (1880) — связаны с обоснованием синтеза религии, философии и науки. Целью такого синтеза было исправление того перекоса в этой триаде, который вносит рационализм, к примеру философия позитивизма. Средства для этого Соловьев пытался найти в творчески переосмысленных традициях христианства, а также в реабилитации мистического восприятия мира в дохристианской культуре.

392

Особое место в творчестве Соловьева занимают его представления о Софии Премудрости Божией. Софиология, развитая впоследствии С. Н. Булгаковым и П. А. Флоренским, содержит проблематику, пограничную между философией и богословием. Булгаков, например, одно время пытался представить Софию в качестве «четвертой ипостаси», добавления к Троице, за что был подвергнут острой критике со стороны церковных кругов. Соловьев так далеко не заходил, он не отказывается от триипостасности Бога. Софиологические построения Соловьева — это поиски идеала и потенциального единства человечества, основанного на духовном совершенстве и красоте. Эти идеи получили воплощение в его философской поэзии, в частности в поэме «Три свидания» (1898), других сочинениях, написанных в духе христианских пророчеств автора. Соловьев верил в свое пророческое призвание и стремился поставить его на службу христианскому преображению мира, достижению социальной справедливости.

Характерными чертами философии Соловьева являются ее системность и универсализм. В своем творчестве Соловьев решал многие ключевые проблемы философии, охватывающие онтологию, гносеологию, этику, эстетику, философию истории, социальную философию. Системность философии Соловьева —- в ее замысле: «Не бегать от мира, а преображать мир». Но, в отличие от К. Маркса, он понимал изменение мира не как его переустройство на совершенно новых, революционных основаниях, а как возвращение к основам христианской цивилизации, к идеям античности. При этом Соловьев отнюдь не отвергал европейской философии Нового времени. Он прекрасно знал сочинения западных философов и активно использовал их в своем творчестве (Декарт, Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель, Конт, Шопенгауэр, Гартман). Однако опыт философии Нового времени он считал переходом к тому состоянию философии, которое может быть истолковано как реализация в истории христианского учения, — иными словами, это понимание истории в виде богочеловеческого процесса, где человек рассматривается как соединение Бога с материальной природой. В более конкретном плане такая позиция связана с идеей «христианской общественности» Соловьева, изложенной в его «Чтениях о богочеловечестве» (1878—1881). Так, у Спинозы Соловьев находит ту идею, которая впоследствии станет философским ядром всего его творчества, — идею всеединства, хотя эта идея у него наполняется новым содержанием.

393

В своей докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» Соловьев критикует «господство частных идей» в философии, «отвлеченные начала» — эмпиризм и рационализм, понятые как противоположности. Он, однако, оправдывает и эмпирическое и рациональное познание, одновременно утверждая возможность третьего рода познания — интуитивного. Против точки зрения «отвлеченных начал» Соловьев выдвигает точку зрения «всецелой жизни», которая является главной целью для человека, а все остальное, в том числе и философия, должно рассматриваться лишь как средство приближения или достижения «всецелой жизни». Философия, таким образом, понимается не как отвлеченное умствование, а как «жизненное дело», нужное прежде всего для самого человека, для его блага.

Частичными, или «отвлеченными», способами понимания человеком своего блага чаще всего, по Соловьеву, выступают такие нравственные принципы, как гедонизм (стремление к наслаждению) и эвдемонизм (стремление к счастью). Однако эти принципы односторонни, поскольку счастьем и наслаждением благо не исчерпывается. Преодолевая «отвлеченные начала», человек призван стремиться к благу целостному, понимаемому как постепенное одухотворение человека через «внутреннее усвоение и развитие божественного начала». Это и образует, по Соловьеву, «собственно исторический процесс человечества», его движение к богочеловечеству. Соответственно понимание истории как богочеловеческого процесса не может быть доступно какому бы то ни было секуляризированному ее восприятию, так или иначе толкующему человека как существо, живущее

«единым хлебом». В таком случае происходит повреждение человека, замена идеала Богочеловека на человекобога. Эта тема получила также отражение в творчестве Достоевского, что указывает на духовную близость этих двух русских мыслителей.

Вершиной творчества Соловьева является его нравственная философия, изложенная в самом крупном его труде «Оправдание добра» (1897—1899). Здесь представлены категории нравственности, основывающиеся на чувствах стыда, жалости, сострадания и благоговения. Первичным нравственным чувством при этом выступает стыд как специфическое отличие человека от животных. Животные не стыдятся, хотя, как показывает Со-

ловьев, чувство жалости или сострадания в зачаточном виде свойственно уже животным. Вот почему человек бесстыдный представляет собой подобие животного, тогда как человек безжалостный падает ниже животного уровня. Отсюда причина стыда видится в том, что человек стыдится, стесняется того, что образует низший, материальный уровень его организации. И стыд, и жалость составляют основу человеческого нравственного чувства по отношению к себе подобным, равным человеческим существам. Однако природа человека такова, что ему необходимо преклонение (благоговение, благочестие) перед чем-то высшим, составляющим содержание религиозного чувства, выступающего в качестве основы нравственного идеала.

Большое внимание Соловьев уделяет вопросу о соотношении нравственности и права. Вопреки пессимистическим трактовкам о несовместимости нравственных и правовых норм, он указывает на тесную связь между нравственностью и правом, «жизненно важную для обеих сторон». При этом право определяется как «определенный минимум нравственности», предполагающий существование соответствующих принудительных мер для сохранения в обществе минимального добра, или порядка. Подчеркивая необходимость построения основ государства на нравственно-правовых началах, Соловьев указывает на то, что с этой точки зрения государство должно представлять собой «организованную жалость».

Значительная часть философской публицистики Соловьева, особенно в последний период творчества, посвящена размышлениям о мест России во всемирной истории. Он ратовал за единство России и Европы, за объединение всех трех направлений в христианстве — католицизма, православия и протестантизма. Этим объясняется его неприятие отождествления христианства с православной религией. Между тем в «Русской идее» (1888) он выступал и против сведения русской идеи к «христианской монархической идее». По его словам, ни государство, ни общество, ни церковь, взятые в отдельности, не выражают существа русской идеи; все члены этой «социальной троицы» внутренне связаны между собой и в то же время «безусловно свободны». Сущность русской идеи в представлении Соловьева совпадает с христианским преображением жизни, с построением ее на началах истины, добра и красоты. Для национальной идеи «нет имен, нет званий и положений, а есть только другая человеческая личность, ищущая правды и добра, заключающая в себе искру Божию, которую следует найти, пробудить, зажечь».

Непосредственным продолжателем философии В. С. Соловьева, его единомышленником был выдающийся представитель университетской философии, ректор Московского университета Сергей Николаевич Трубецкой (1862—1905), автор классического университетского учебника «История древней философии». Трубецкой выступал против превращения историко-философского знания в демонстрацию тех или иных философских понятий или категорий. Он считал, что история философии должна быть «живой», т. е. историей конкретного живого поиска истины с учетом индивидуального своеобразия философских учений, несущих на себе печать личности их создателей. Вместе с тем, по Трубецкому, философию следует изучать «в связи с общей культурой». Иными словами, историк философии имеет дело не только с абстрактными категориями, но и с конкретным бытием философского знания в контексте духовной культуры. Такая позиция, несомненно, была определена общими целями и задачами философской системы Трубецкого, получившей название конкретного идеализма.

В своей системе философских взглядов он стремился преодолеть односторонность эмпиризма и рационализма. По его мнению, настоящее знание зиждется на гармоническом сочетании опыта, разума и веры. Представление о вере как источнике, необходимом условии знания и духовной силе, придающей живое содержание абстрактной мысли, восходящее к идеям славянофилов, было воспринято С. Н. Трубецким вслед за В. С. Соловьевым.

Оригинальностью отличается его учение об универсальном, соборном сознании, разработанное в результате творческого осмысления им концепции соборности А. С. Хомякова. «Сознание, — писал Трубецкой, — не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным. Истина, добро и красота сознаются объективно, осуществляются постепенно в этом живом соборном сознании человечества» [1].

1 Трубецкой С. N. Соч. М., 1994. С. 498.

Но если в славянофильском варианте соборность была связана прежде всего с учением об идеальной православной церкви, то у Трубецкого рамки этого понятия существенно раздвигаются. Он дает, в частности, своеобразное решение вопроса о

взаимоотношении личности и общества, которое называет метафизическим социализмом. Человеческая личность, по его мнению, есть «цель в себе», а следовательно, и наши близкие должны быть не средством, а «целью сами по себе», они могут требовать от других признания личного достоинства. Это значит, что только в обществе человек становится признанной, самостоятельной личностью.

Вывод о соборности сознания не в последнюю очередь основывается у него на начале любви как деятельном воплощении принципа соборности. Он определяет любовь как естественную склонность, нравственный закон и идеал, «она является человеку сначала как инстинкт, затем как подвиг, наконец, как благодать, дающаяся ему». Сначала человек ощущает естественное расположение к некоторым людям и в своей семейной жизни учится сочувствовать им и жалеть их. Затем, по мере расширения его кругозора, он начинает понимать общее значение нравственного добра, принимает его как заповедь, чтобы, наконец, «поверить в любовь как в Божество».

7. Консервативные теории Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева

Идеи консерватизма, под которым обычно понимают определенный тип или стиль мышления, характерный политическим течением, борющимся за сохранение традиционных, сложившихся основ общественной жизни нации, получали в русской мысли своеобразное выражение. В России вплоть до начала XX в. отсутствовали консервативные политические партии (как, впрочем, и либеральные), хотя, несомненно, существовали политические и философские учения консервативной направленности. Родословная русской консервативной мысли XIX в. восходит к славянофилам и Н. М. Карамзину, автору широко известной в русском обществе работы — «Записки о древней и новой России» (1810—1811). Еще раньше, в XVIII в., идеологом консерватизма был историк М. М. Щербатов, противник просветительских умонастроений.

В России были известны идеи западных теоретиков консерватизма, таких, как Э. Бёрк, А. Смит, Ж. де Местр и др. Они находили сочувственные отклики, поскольку выражали реакцию на события Великой французской революции, социальные конфликты эпохи утверждения капитализма и т. п. Однако воз-

растание роли России в европейских делах в XIX в., противодействие этому со стороны западных держав, Крымская война 1853—1856 гг. — эти и другие обстоятельства диктовали необходимость осмысления ее положения в Европе с точки зрения собственных национальных интересов.

Н. Я. Данилевский

Эту задачу выдвинул в своем творчестве видный теоретик русского консерватизма Николай Яковлевич Данилевский (1822—1885). Его перу принадлежит фундаментальный труд «Россия и Европа» (1871), в котором изложена оригинальная теория культурно-исторических типов, явившаяся отправным пунктом цивилизационного понимания исторического процесса. В современной теоретической социологии имя Данилевского стоит в ряду таких крупных мыслителей XX в., как О. Шпенглер, П. А. Сорокин, А. Тойнби и др.

Н. Я. Данилевский утверждал, что европоцентристские теории о существовании лишь одной цивилизации — европейской — неверны и что наряду с европейской (германо-романской) есть и другие цивилизации. Цивилизация, прогресс не составляют «исключительной привилегии Запада, или Европы, а застой — исключительного клейма Востока, или Азии...». Это зависит от возраста, в котором находится народ. Данилевский вводит понятие возраста общества, народа, культуры, цивилизации как культурно-исторического типа (детство, юность, зрелость, старость, дряхлость). Такой

подход в трактовке исторического процесса развивал впоследствии О. Шпенглер в своей книге «Закат Европы» (1918—1922).

Основные периоды, или этапы, которые проходит всякий культурно-исторический тип, по Данилевскому, следующие: I) этнографический, 2) государственный и 3) цивилизационный, или культурный. Собственно цивилизация есть определенная ступень, высший уровень развития культурно-исторического типа, раскрывающий весь его духовный и творческий потенциал. Период цивилизации каждого типа исторически краток. Оканчивается же этот период тем временем, когда иссякает творческая деятельность, приходит успокоение на достигнутом и дряхление в «апатии самодовольства». В другом случае наблюдаются неразрешимые противоречия, доказывающие, что идеал определенных народов был неполон, односторонен, ошибочен или что неблагоприятные внешние обстоятельства отклонили его развитие от прямого пути, — в этом случае наступает разочарование или «апатия отчаяния».

Культурно-исторические типы, или «самобытные цивилизации», считает Данилевский, не нужно искать, они общеизвестны, просто им ранее не придавалось первостепенного значения. Таковыми, в хронологическом порядке, он называет следующие цивилизации: 1) египетскую, 2) китайскую, 3) ассирийско-вавилоно-финикийскую, или древнесемитическую, 4) индийскую, 5) иранскую, 6) еврейскую), 7) греческую, 8) римскую, 9) новосемитическую, или аравийскую, и 10) германо-романскую, или европейскую [1]. Ряд цивилизаций он называет подготовительными, имевшими своей задачей выработать те условия, при которых вообще становится возможной жизнь в организованном обществе (китайская, египетская, вавилонская, индийская и иранская). Другое дело — греческая и европейская цивилизации, развившиеся гораздо полнее других. Такую же судьбу Данилевский предсказывает новой, славянской цивилизации, в том числе России, которой он отдает будущее, в том случае если она реализует все заложенные в ней задатки.

1 См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 111.

Данилевский анализирует основания различных цивилизаций: религиозное, культурное, политическое и экономическое. Наиболее полное развитие, с его точки зрения, наблюдается в европейской цивилизации, особенно это касается второго основания (наука и искусство) и четвертого (экономическое). А вот сторона религиозная в ней развита однобоко, неверно, ввиду искажения христианской истины (отход от православия) и насильственного характера утверждения религиозности (сжигание еретиков, Крестовые походы и т. п.). Православно-славянской, четырехосновной цивилизации суждено, по мнению Данилевского, или образовать один из самобытных культурно-исторических типов, или стать этнографическим материалом для других культур-цивилизаций, прежде всего для германо-романской цивилизации.

История, по Данилевскому, не имеет какого-либо заданного плана, единого прогрессивного направления. Поле истории истаптывается, по его словам, «во всех» самых разных направлениях. В нахождении верного пути развития есть драматизм поиска. История трагична, вопреки сугубо оптимистическому рационалистическому пониманию прогресса. Можно, конечно,

попытаться «войти в состав» иного культурно-исторического типа, скажем германо-романского, однако это будет то, что Данилевский называет «европейничаньем» (по аналогам с «обезьянничаньем»), В любом случае не удастся добиться того благосостояния и развития нравов, которые свойственны иному типу, и платой за это будет отказ от собственных традиций и последующая ассимиляция.

К. Н. Леонтьев

Ярким выражением «эстетического консерватизма» является творчество Константина Николаевича Леонтьева (1831—1891), самобытного, оригинального мыслителя, не примыкавшего ни к одному из философских направлений. Образование он получил на медицинском факультете Московского университета. Участвовал в качестве военного врача в Крымской войне. С 1863 по 1874 г. находился на дипломатической службе, служил в российских консульствах на Балканах, в Греции, Турции.

В 1871 г., после тяжелой болезни, пережив глубокий духовный кризис, Леонтьев принимает решение постричься в монахи. Почти год он живет на святой горе Афон, стремится принять постриг в русском православном монастыре, но монахи ему «не советуют» отречься от мира, считая его неподготовленным к монашеству.

В главной работе К. Н. Леонтьева — «Восток, Россия и славянство» (1885—1886) — изложена его философия истории; центральное место в ней занимает формулировка «триединого закона развития», которому одинаково подчинены живые организмы, государства и культуры, процессы и явления. В своей эволюции они проходят три стадии: «1) первоначальной простоты, 2) цветущего объединения и сложности, 3) вторичного смесительного упрощения» [1].

1 Леонтьев К. Я. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 129.

Таким образом, философия истории Леонтьева не соответствует установившемуся в конце XIX в. делению наук о природе и наук о культуре. О жизни в состоянии «первоначальной простоты» Леонтьев почти ничего не говорит. Больше внимания он уделяет периоду расцвета, считая таковым для Европы эпоху Средневековья, а для России — XVIII в., особенно период правления Екатерины II. Однако все сложное в органической, а также в исторической жизни, по Леонтьеву, постепенно разлагается, упрощается и умирает. Все в природе и истории кончается смертью, которая «всех равняет». Простота-равенство предшествует всякому расцвету и его же заканчивает.

400

Европейский (германо-романский) мир, по Леонтьеву, как раз и достиг стадии упростительного смешения с его такими характерными чертами, как уравнительный (эгалитарный) прогресс, парламентская система, всеобщее избирательное право и т. п. Беспрерывный прогресс невозможен, а идеалы свободы, равенства, благоденствия не продолжают, а заканчивают прогресс. Славянство, поскольку оно тяготеет к быстрой европеизации, никак не должно быть в центре внимания российских интересов повсюду в Европе. Славянство есть, но нет «славизма», общей славянской объединительной идеи. Да ее и не может быть, поскольку различия, прежде всего религиозные, между славянами слишком велики. Среди них есть православные (русские, сербы, болгары), католики (поляки и хорваты), протестанты (чехи), мусульмане (боснийцы). Отсюда для России вообще желательна ориентация не на Запад, а на Восток, все еще обладающий, в отличие от Европы, «цветущей сложностью». Главным же идеалом для нее должен оставаться «византизм», т. е. верность монархии, православию, сословности. «Эстетический консерватизм» Леонтьева, мало известный при его жизни, в XX в. получил достаточно широкое признание, особенно среди мыслителей русского послеоктябрьского зарубежья.

Глава 4. Русская религиозная философия XX века

Начало XX в. в России названо временем культурного и религиозного возрождения. Подъем художественного творчества получил свое выражение в литературе, поэзии, музыке, театре, балете, живописи. Развитие отечественной культуры в этот период, по определению видного американского исследователя России Дж. Биллингтона, было настоящим «культурным взрывом» и «изысканным пиршеством». Наряду с традиционными исканиями правды-справедливости интеллигенция проявляет в эти годы повышенный интерес к религиозно-окрашенному философскому творчеству, богоискательству, «новому идеализму».

401

Появляются различного рода неохристианские течения, среди которых выделяется «новое религиозное сознание», инициированное Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус. К ним примкнули философ Н. А. Бердяев, писатель и философ В. В. Розанов, публицист Н. М. Минский и др. При поддержке обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева в Петербурге в 1901—1903 гг. было организовано проведение Религиозно-философских собраний, на которых обсуждались темы духовной свободы, вопросы пола и брака, церковные догматы, проекты модернизации исторического христианства и т. п.

Русская религиозная философия XX в, представляет обширную и насыщенную многообразием философских концепций часть истории русской философии. Понятен научный и общественный интерес к этому феномену, весьма близкому к современности.

В XX столетии Россия пережила огромные исторические потрясения, оказавшись ареной двух мировых войн и трех революций. Беспрецедентные переломы российского бытия не могли не отразиться и на состоянии философского сознания.

Эсхатологические предчувствия «конца света» проявились уже в конце XIX столетия в знаменитом произведении В. С. Соловьева «Три разговора» (1900). После первой русской революции 1905—1907 гг. пессимистические

настроения религиозных философов получили широкое отражение в печати. В 1909 г. вышла в свет книга «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции», авторами которой являлись Н. А. Бердяев,

С. Н. Булгаков, М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк. «Вехи» призывали образованное общество обратить особое внимание на сохранение и развитие духовной культуры, преодолеть партийную непримиримость и идеологический фанатизм, характерные для интеллигенции. При этом были отмечены негативные черты интеллигентского образа мышления — стремление к крайностям, нетерпимость, пристрастие к уравнительности и т. п. Авторы сборника открыто заявили об ужасных последствиях тотальной идейно-политической борьбы, которые неизбежно должны наступить в результате разделения интеллигенции на непримеримые части.

402

В 1922 г. многие известные философы и деятели культуры (Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк и др.) были высланы из Советской России. За рубежом они продолжали выступать как представители русской религиозной культуры, которую невозможно было развивать в условиях гонений против религиозных деятелей, пролеткультовских тенденций в области культурной политики и неуклонно усиливавшегося идеологического диктата, не признававшего права на разномыслие даже внутри марксизма.

1. Экзистенциальный персонализм Н. А. Бердяева

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) — наиболее известный в мире русский религиозный философ XX в. В эмиграции им были написаны книги, принесшие ему мировую известность: «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924); «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931); «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939); «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937); «Русская идея» (1946) и др. В 1947 г. ему было присуждено звание почетного доктора Кембриджского университета (до него этой чести были удостоены два других великих деятеля русской культуры — И. С. Тургенев и П. И. Чайковский). Мировоззрение Бердяева представляет собой персоналистическую разновидность экзистенциальной философии, т. е. философии человеческого существования. Проблемы личности, свободы и творчества, смысла жизни и смерти всегда были в центре его философских размышлений. По Бердяеву, «личность вообще первичнее бытия», бытие — воплощение причинности, необходимости, пассивности, дух — начало свободное, активное, творческое. Личность прежде всего категория религиозного сознания, и поэтому проявление человеческой сущности, ее уникальности и неповторимости может быть понято лишь в ее отношении к Богу.

Центральная категория бердяевского философствования — понятие свободы. Свобода истолковывается им не как врожденная, природная или социальная способность человека, а как первичная и фундаментальная реальность, проникающая во все сферы бытия — космос, общество и самого человека. Свобода первична, беспредпосылочна и безосновна. Для объяснения ее сущности Бердяев использует понятие Ungrund (безосновность, бездна), принадлежащее немецкому мистику XVII в. Якобу Бёме, истолковывая его, однако, по-своему. Бёме учил об Ungrund как о «темном начале» Бога, объясняющем муки мира,

403

происхождение зла. Бердяев настаивает на том, что Ungrund — это состояние бездны, «добытийственности», «ничто», которое уже обладает свободой. Оно предшествует Богу, связано с Богом. Бог, в свою очередь, из добытийственной свободы творит мир и человека, обладающего свободой и потому принципиально равного Богу в творчестве и независимого от него.

По Бердяеву, человек как носитель первоначальной свободы есть носитель новизны, прибавления бытия, реальности, добра или зла. Свобода человека заключена именно в творчестве добра и зла, а вовсе не в выборе между ними. Поскольку человек рожден из добытийственнои свободы и сам обладает свободой (в этом он равен Богу), то задача философа заключается в том, чтобы обосновать не теодицею (оправдание бытия Бога), а антроподицею (оправдание человека). Для Бердяева «искание смысла первичнее искания спасения». Поэтому его христианские представления существуют в непременном окружении и сопряжении с философским персонализмом.

Религиозный персонализм дополнен у Бердяева учением о «коммюнотарности» — метафизической и мистической разновидности коллективизма, выработанной, по его мнению, русской народной жизнью и философской мыслью, начиная со славянофилов. «Коммюнотарность»

противопоставляется созданной теории и практике индивидуализма, современной дегуманизированной машинной цивилизации Запада.

Философия истории Бердяева проникнута мотивами эсхатологии. Рассматривая три типа времени (космическое, историческое и экзистенциальное, или метаисторическое), он озабочен предсказанием того, как «метаистория входит в историю», обоснованием приближения конца истории. Эти мотивы особенно сильно проявились в его последних работах.

Труды Бердяева содержали критику социалистических преобразований в Советской России. Однако он одновременно выступал и в качестве критика капитализма и буржуазного общества. Гуманизм как продукт западной цивилизации, считал Бердяев, завершил полный цикл своего развития и перерос в свою противоположность. Современный гуманизм клонится к «царству Антихриста», доказательством чего являются бесчеловечные события XX в. — мировые войны, революции, социальные конфликты.

404

Важно отметить, что за рубежом Бердяев выступал как патриот, представитель русской культуры, противник различных форм русофобии. Его перу принадлежат глубокие исследования, посвященные А. С. Хомякову, К. Н. Леонтьеву, Ф. М. Достоевскому.

2. Философия всеединства С. Л. Франка

Семен Людвигович Франк (1877—1950) — создатель религиозно-философской системы, явившейся продолжением в XX в. метафизики всеединства В. С. Соловьева. В своем идейном развитии он эволюционировал от «марксизма к идеализму». В 1922 г. был выслан из Советской России.

Уже в первой своей работе, опубликованной за рубежом, — «Крушение кумиров» (1923) он осмысливает масштабные проблемы человеческого и социального бытия XX столетия. Крушение нравственных идеалов, «кумиров» революции, кризис политики, культуры, столь характерные для европейской жизни, свидетельствует о том, что произошли радикальные изменения в самих основах человеческого существования. Культура сама по себе, понятая как простое накопление материальных и духовных ценностей, оказалась бессильной в улучшении жизни человека. Доказательство этой ее неспособности заключается в том, что Европа с ее высокой культурой стала ареной разрушительной мировой войны. Тема кризиса человека, культуры, гуманизма сближает Франка с другими представителями русской религиозной философии XX в., в том числе с Бердяевым. Однако общая направленность философствования Франка существенно отличается от бердяевской.

Если главным философским ориентиром для Бердяева является персонализм, то для Франка таковым оказывается онтологизм. В центре философии Франка — проблема осмысления бытия и через бытие — осмысление человека. Задача, как видно, противоположная бердяевской, ибо у Бердяева — наоборот: бытие познается через человека. Бердяев критиковал философскую ориентацию Франка, считая, что онтологии «нужно противопоставить философию духа, познаваемого в человеческом существовании». Онтологическая направленность философии Франка ярко выразилась в одной из его фундаментальных работ, опубликованной посмертно, — «Реальность и человек» (1956). Если сравнить ее название с названиями произведений Бердяева, то уже здесь видна принципиальная разница (ср. работы Бердяева: «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934); «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937) и др.). В своих философских построениях Франк ставит на первое место «реальность», тогда как Бердяев — понятия «Я» и «дух» (что для него одно и то же).

405

Как и Бердяев, Франк использует в своей философии понятие Я. Бёме «Ungrund», однако связка реальность — человек — свобода здесь выстроена в другом порядке. Для Франка на первом плане — не антроподицея, как у Бердяева, а теодицея. Он понимает Ungrund не как добытийственную свободу, а как «чистую безосновность», как «некое призрачное, мнимое бытие, как реальность псевдобытия». Франк, в отличие от Бёме, не включает это начало (Ungrund) в существо Бога (как его темную сторону), а усматривает его только в отрыве от Бога. Бог как высшая реальность не совпадает с предметной действительностью — окружающим человека миром. Понятие «реальности псевдобытия» (Ungrund) в соотнесении с человеком нужно для Франка главным образом для того, чтобы снять с Бога ответственность за творящееся в мире зло и таким образом оправдать его существование. Значит, зло идет от этой реальности, оно первичнее человека и его свободы. Это лишает человека свободы, удерживает его в отрыве от Бога. Вот почему только с Богом как с высшей реальностью человек обретает себя как личность, получает свою подлинную свободу. Человек у Франка

оказывается существом трагически раздвоенным, обреченным на то, что русский философ называет неискоренимым дуализмом. Ведь наряду с истинно духовным существом как личностью в человеке наличествует «мнимое самочинное Я» и существует вечный раздор между «духовным началом» в человеке и «слепотой мирских сил» в нем. Этот дуализм, по Франку, вечен, он не поддается окончательному разрешению и даже осмыслению, подобно тому как не поддается рациональному объяснению явление первородного греха, т. е. отрыв человека от Бога. Двойственность человека, как видно, в итоге происходит от двойственности реальности и этой раздвоенностью определяется.

Социальная философия Франка изложена в работе «Духовные основы общества» (1930) — одном из самых выдающихся сочинений русской мысли XX в. Основной противник, с которым борется Франк в этой книге, — точка зрения философского и социального сингуляризма. Сингуляризм, или социальный атомизм, представляет общество как хаотическое нагромождение

ние индивидов, преследующих собственные цели. Однако общество — не просто совокупность отдельных «я» и не некое отдельное «я», а соборное единство «мы». Критика сингуляризма сопрягается у Франка с критикой идеи «чистого субъекта», ведущей свое происхождение от Декарта и его принципа Cogito ergo sum (мыслю, следовательно, существую). Такая «я-философия», по Франку, ведет к исчезновению в процессе познания живого познающего субъекта, живого человеческого «я». Коррелятом, т. е. соотносимым с «я» понятием, является вовсе не безличное «не-я» в качестве «чистого субъекта знания», а именно «мы». Причем «мы» — не как множественное число от первого лица, не «многие я», а множественное число как единство и первого и второго лица, как единство «я» и «ты». Правда, Франк показывает, что эмпирически «мы» всегда ограничено: всякому «мы» (семье, сословию, нации, государству, церкви) противостоит нечто иное — «вы» или «они». Но в высшем смысле «мы» — это весь человеческий род и даже все сущее: «мы, люди»; «мы, разумные или живые существа».

Франк отстаивает принцип «соборного единства «я», развивая восходящее к А. С. Хомякову понятие соборности. Это единство как раз и обеспечивает то, что философ называет консерватизмом общественной жизни, — через него реализуются обычаи, нравы, социальные порядки, поддерживающие социальную стабильность. При этом хозяйственно-экономическая сторона общественной жизни не определяется однозначно материально-техническими условиями, а зависит от характера народа, традиций, нравственных воззрений. Весьма современно звучит мысль Франка о том, что масштабы экономической деятельности сами по себе — вовсе не показатель устойчивости и перспективы социального развития. По его словам, можно взгромоздить «буквально Вавилоны» экономических действий и развести огромнейшую экономическую активность, но если это не «хозяйственно-осмысленная деятельность», то в ней нет никакого толку — только затрата ресурсов и принесение ущерба природе.

3. И. А. Ильин: философия политики

Недооценка роли и значения крепкого государства как основы существования России, свойственная многим русским религиозным мыслителям до 1917 г., сменилась в эмиграции на «государственнические» умонастроения. Преобладающая часть русских эмигрантов разделяла монархические идеалы, однако были также и сторонники буржуазной демократии, эсеры, христианские социалисты и др. Видным государственником был Иван Александрович Ильин (1883—1954), философ, идеолог РОВСа (Российского общевоинского союза), теоретик Белого дела.

В Советской России он шесть раз арестовывался и был приговорен к смертной казни, замененной высылкой за границу в 1922 г.

Ильин резко выступил против «этатического утопизма» евразийцев, считая Февральскую и Октябрьскую революции катастрофами для традиционной российской государственности — монархии. Однако он отнюдь не являлся сторонником простой реставрации самодержавия в его прежнем «дофевральском» состоянии, отстаивал идею «органической монархии», полагая, что сама русская жизнь со временем выработает нужную и более современную для монархии форму. Не будучи принципиальным противником демократии, Ильин резко выступал против бездумного перенесения на русскую почву соответствующих западных порядков. Демократия, считал он, ссылаясь на опыт ряда западноевропейских стран, вполне сочетаема с монархией. Но формы демократии, пригодные для России, должны быть не импортированными, а присущими своей «органической демократии».

Ильин выступал за реабилитацию ценностей народного консерватизма, русского национализма и патриотизма, понятых, однако, не как политике-идеологические, а как духовно-культурные явления. Он дал глубокое истолкование русской духовности, утверждая, что ее сущностные черты формировались в процессе многовекового творчества народа. Таков основной смысл формулируемой им русской идеи. По его выражению «ее возраст есть возраст самой России».

Не вступая в прямую полемику с Достоевским и Вл. Соловьевым, Ильин вполне определенно высказывался против «христианского интернационализма», с точки зрения которого русские — это «какой-то особый «вселенский» народ, который призван не к созданию своей творчески-особливой, содержательно-самобытной культуры, а к претворению и ассимиляции всех чужих, иноземных культур». Общечеловеческое — христианское сознание, по Ильину, может быть найдено отнюдь не средствами «интернационализма» и «антинационализма», а через углубление своего «духовно-национального лона» до того уровня, где «живет духовность, внятная всем векам и народам».

Самое известное сочинение Ильина — «О сопротивлении злу силою» (1925). Здесь он подверг критике теорию «непротивления злу» Л. Н. Толстого, сыгравшую, по его мнению, отрицательную, расслабляющую роль в формировании идейного кредо значительной части русской интеллигенции. Не отменяя значимости самой идеи ненасилия как важного христианского принципа, философ вместе с тем указывает на то, что Толстой чрезмерно сузил сферу действия этого принципа, всецело перенеся его на «территорию лишь одной личности», тогда как в XX в., в эпоху беспрецедентного распространения мирового зла, войн, революций и социальных конфликтов, проблема сопротивления злу перестает быть сугубо личным делом. В этих условиях возможны такие формы отпора злу, как «принуждение» и «заставление», а в необходимых случаях и применение вооруженной силы.

И. А. Ильин является крупным представителем философии права. Его философско-правовые воззрения сложились еще в дооктябрьский период под влиянием идей профессора П. И. Новгородцева и получили дальнейшее развитие в эмигрантский период творчества. Он не был создателем какой-либо догматической политико-правовой теории. Взгляды на политику в целом были вторичными по отношению к главной сфере его теоретических интересов — религиозной философии. Политико-яравовые воззрения Ильина — неотъемлемая составная часть его философской системы, в которой мыслитель рассматривает политическую деятельность как одну из форм духовной деятельности. В эмиграции русский философ занимал позицию «внепартийного наблюдателя», отрицательно относился к самой идее партийного механизма как способа решения политических и тем более государственных проблем. Он считал, что партии стандартизируют сознание, подавляют духовную самостоятельность человека. Вместо самостоятельно мыслящих людей партии выдвигают обезличенных партийных функционеров. И наконец, цель всякой партии — заговор с целью захвата власти — по сути своей своекорыстна и антигосударственна.

Политическую свободу философ оценивает как итог, результат гармонического сочетания «внутренней» и «внешней» свободы личности. Всякая свобода добывается только через самоосвобождение. Человек, не сумевший освободить себя внутрен-

не, не может быть творцом внешней, общественной свободы. Свободу можно приобрести лишь самому — в самостоятельном напряженном борении за личную духовную автономию. По Ильину, если от пользования политической свободой внутреннее самовоспитание людей крепнет, а уровень нравов и духовной культуры повышается, то политическая свобода дана вовремя и может быть закреплена, институционализирована. Если же от пользования политической свободой происходит падение нравов и духовной культуры, если обнаруживается избирательная, парламентская и духовная продажность, если внутреннее самовоспитание уступает место «разнузданию», то такая свобода оказывается данному народу не под силу и должна быть урезана. Народ, теряющий способность к самовоспитанию, впадает в состояние «больного духовного самочувствия». Это подрывает волю к государственному единению и создает предпосылки для тоталитаризма. А тоталитаризм — это потеря «духовного достоинства народа». Там, где это достоинство есть, тоталитарный режим и не возникает. Однако при его утрате народ чувствует свое бессилие, обреченность, появляется то особое «ощущение бесчестья», на котором основывается тоталитаризм.

Тоталитаризм, по Ильину, может принимать самые различные формы. Например, теократической была деятельность католического монаха XV в. Савонаролы, а также Кальвина в XVI в., причем последний пытался

подвергнуть государственному регулированию не только веру, но и нравы, развлечения и даже «выражение лиц» у женевских граждан. Задолго до Ханны Арендт, автора книги «Истоки тоталитаризма» (1951), Ильин выступил в роли глубокого аналитика данной темы, показав, что и социализм вполне может сочетаться с тоталитаризмом («Заговор равных» Бабёфа, «сталинократия» в России). Он считал, что даже «демократическое государство может выдвинуть и тоталитарно-настроенное большинство». Разумеется, тоталитаризм в его «правой», национал-социалистической разновидности также бездуховен и бесчеловечен, как и его «левые» разновидности. «Правый тоталитаризм, — пишет Ильин, — ничуть не лучше левого тоталитаризма».

Ильин, как и Герцен, был убежденным противником всеобщего избирательного права. Вера в «пантеизм всеобщей подачи голосов» вовсе не гарантирует избрания лучших (может быть, это и получается, но крайне редко). Иное дело, по его выраже-

нию, «идея ранга». Ее можно сравнить с другими проектами русского послеоктябрьского зарубежья — «руководящим» или «правящим отбором» евразийцев, а также с планом создания «новой элиты» Г. П. Федотова. Идея всеобщего и равного для всех избирательного права, по Ильину, противоречит неустранимому и неискоренимому неравенству людей, прежде всего неравенству духовному. Объясняя противопоказанность скорого введения демократии в посткоммунистической России, Ильин писал: «Русский народ выйдет из революции нищим. Ни богатого, ни зажиточного, ни среднего слоя, ни даже здорового, хозяйственного крестьянина — не будет. Конечно, вынырнет перекрасившийся коммунист, награбивший и припрятавший... Все будут бедны, переутомлены и ожесточены... Предстоит нищета граждан и государственное оскудение». И далее: «Пройдут годы, прежде чем русский народ будет в состоянии произвести осмысленные и не погибельные политические выборы. А до тех пор его может повести только патриотическая, национальная, отнюдь не тоталитарная, но авторитарная форма власти».

Ильин был убежден в том, что будущая «органическая демократия» в России немыслима без ее государственного регулирования. Причем здесь важно использование не «насаждаемых сверху» политических форм, но опора на прошедшие испытание историей государственные институты. Ильин различает понятия истинной федерации и «псевдофедерации», отдавая предпочтение первой и приводя примеры исторически сложившихся истинных федераций, например Швейцарии, которая еще в XIV—XV вв. объединила маломощные кантоны, а также Франции, Италии, Испании, где аналогичная объединительная работа была проделана за три-четыре столетия. При этом он отмечает, что федерация как таковая, кроме центростремительного, имеет и обратный, центробежный оттенок. Но последний имеет смысл не юридический, а политический, ибо он касается уже не конституционной нормы, а ее практического применения и осуществления.

4. Философия культуры Г. П. Федотова

Георгий Петрович Федотов (1886—1951) — выдающийся философ и публицист русского послеоктябрьского зарубежья. Он эмигрировал в 1925 г., был профессором Русского богословского института в Париже. Последние десять лет жизни провел в США, преподавал в Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке. В Америке были изданы на английском языке его книги «Русская религиозная мысль» (1946) и «Сокровищница русской духовности» (1948).

Г. П. Федотова называли вторым Герценом, он много писал на исторические, религиозные и философские темы, был большим знатоком древней русской культуры. Значительную часть его наследия составляют философские статьи, собранные в книгах «Новый град» (1952), «Христианин в революции» (1957), «Лицо России» (1967), «Россия, Европа и мы» (1973) и др.

В своих трудах Федотов раскрывает историческое и национальное своеобразие русской духовности, ее кризис в XX столетии, размышляет о перспективах его преодоления. Мыслитель утверждает, что интеллигенция оказалась повинной в подрыве основ национальной духовности, к чему привели ее нигилизм и наивно-оптимистические представления о прогрессе. Он напоминает о том, что в России были серьезные предостережения против такого однобокого видения культуры, высказанные в трудах Ф. М. Достоевского, — тревоги, вызванные разрывом между наукой и нравственностью, культурой и цивилизацией, духовностью и сытостью, но не они, к сожалению, оказали решающее влияние на ход истории.

Выход национальной культуры из тупика Федотов связывает с формированием патриотических интеллектуальных сил («культурной элиты»), воспитанных на высоких духовных ценностях и традициях отечественной и мировой культуры. Он считает, что уже не интеллигенция должна возвратить «долг народу» (как утверждали народники), а, напротив, народ должен вернуть свой долг интеллигенции, защитить ее нравственное достоинство и творческую свободу. Взамен народ может получить от нее тот «воздух культуры», которым дышит всякая уважающая себя нация. Восстановление культуры и установка на высшие ценности сейчас важнее, по Федотову, чем проявление интеллигенцией традиционной жалостливости по отношению к своему народу.

412

В XX в., после Октября 1917 г., произошло трагическое «раздвоение» русской философии, ее разделение на два различных, почти не соприкасавшихся между собой потока мысли — зарубежную, главным образом религиозную, философию, а также философию, развивавшуюся в СССР на основе марксизма. Оторванность философов зарубежья от России, как показало время, оказалась отнюдь не препятствием для осмысления и популяризации наследия русской духовности за рубежом. Многие труды философов послеоктябрьского зарубежья имеют актуальное значение и в настоящее время.

В последние годы прошли дискуссии по вопросу о месте советской философии в истории русской мысли, рассматривающие ее как составную часть русской философии. Даже Б. В. Яковенко, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский и другие эмигрантские авторы при всем их критическом отношении к советской философии все же анализировали ее в своих работах по истории русской философии. Хотя в советский период произошел разрыв с отечественными философскими традициями и в СССР наблюдался нигилизм по отношению ко многим (преимущественно религиозным) течениям русской мысли, все же философия в нашей стране продолжала существовать и развиваться.

Глава 5. Философия в советской и постсоветской России

1. Становление советской философии

Развитие философской мысли в России после Октябрьской революции 1917 г. претерпело кардинальные изменения. Многие представители религиозно-философских течений, господствовавших в конце XIX — начале XX в., были высланы или эмигрировали из страны. Разработку идей всеединства, персонализма, интуитивизма, экзистенциализма они продолжали в зарубежных странах. Зато благоприятные возможности для своего развития получила материалистическая философия. Ее сторонники развернули фронтальное наступление на различные идеалистические школы, объявив их «буржуазными». Справедливости ради следует отметить, что сложившиеся еще в дооктябрьский период философские течения (неокантианство, неогегельянство, гуссерлианство, позитивизм и др.) продолжали развиваться не только в русской эмигрантской среде, но и в первые годы существования советской России, до конца 20-х тт.

413

Однако эти направления неуклонно вытеснялись из философской жизни советского общества.

Впервые за всю свою историю марксистское мировоззрение получило широкую государственную поддержку. Были созданы учреждения, в задачу которых входили пропаганда марксизма, подготовка научных и преподавательских кадров. Важной предпосылкой становления советской философии явилось издание и переиздание основных произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, К. Каутского, Ф. Меринга, П. Лафарга, А. Бебеля, а также Г. В. Плеханова и В. И. Ленина. Опубликованная в журнале «Под знаменем марксизма» работа Ленина «О значении воинствующего материализма» (1922) впоследствии была объявлена его философским завещанием.

Еще в конце XIX в. Г. В. Плеханов выступил как первый теоретик и пропагандист марксизма в России. Широкую известность получили его работы «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895) и «Очерки по истории материализма» (1893). Составными частями марксистской философии Плеханов считал диалектику как метод и универсальную теорию развития, философию природы и философию истории. Опираясь на принцип единства субъекта и объекта в духе материалистического монизма, он в основном интересовался воздействием объекта на субъект, недооценивая вопрос об активной роли познающего субъекта. В теории познания Плеханов фактически не принял принцип

отражения, противопоставляя ему теорию иероглифов. Объяснение истории он искал в степени развития производительных сил, отдавая дань экономическому материализму, «стихийному ходу вещей». Он критиковал Ленина за «философский субъективизм».

Отношение В. И. Ленина к марксистской теории, и в частности к философии, претерпело эволюцию. Если в своих первых работах он считал, что марксизм — это наука об обществе, социология, то в межреволюционный период (1905—1917) выступал в защиту философского своеобразия марксизма и органической целостности его трех составных частей: философии, политэкономии, учения о социализме. К этому Ленина подвигли утверждения ряда лидеров реформистского крыла международного социал-демократического движения, российских марксистов о том, что в марксизме нет своей философии, а потому его необходимо дополнить теорией познания неокантианства или эмпириокритицизма. Основоположниками последнего были Э. Мах и Р. Авенариус, их последователями в России выступили А. А. Богданов, В. А. Базаров и др.

В этот период Ленин написал собственно философские труды: «Материализм и эмпириокритицизм» (1909, 2-е изд. 1920) и «Философские тетради» (рукопись 1914—1916 гг., целиком опубликованы в 1929—1930 гг.). В первом труде он делает акцент на материализм и объективность познания как отражения действительности. Критикуя попытки эмпириокритицизма идеалистически интерпретировать новейшие открытия в физике (радиоактивности, электрона, факта изменчивости его массы и др.) как некоего «исчезновения материи», Ленин провел разграничение между философской категорией материи («объективная реальность, данная нам в ощущениях») и нефилософским ее пониманием, т. е. свойствами, отраженными в конкретно-научных представлениях о ней, которые меняются по мере развития науки. Во втором из названных трудов содержатся конспективные записи ряда философских работ и фрагментарные попытки материалистически истолковать некоторые положения гегелевской диалектики. При этом Ленин выдвинул положение о единстве диалектики, логики и теории познания и необходимости разработки диалектической логики. Позже эта тематика стала одной из приоритетных в советских философских исследованиях.

Ленин внес оригинальный вклад в разработку вопроса о возрастающей роли субъективного фактора в истории. Он упрекал Плеханова и меньшевиков в том, что они пытались делать конкретные выводы не из «конкретного анализа конкретной ситуации», а чисто логически. В послеоктябрьский период Ленин предложил разграничивать антагонистические и неантагонистические противоречия, считая, что последние останутся и при социализме.

В первые послеоктябрьские годы марксистские философские исследования в стране выступали еще в неразвитой форме, чаще всего под общим наименованием «исторический материализм». С 20-х гг. началось формирование диалектико-материалистической проблематики в качестве отдельной философской дисциплины, самостоятельного предмета изучения и преподавания. В результате сложилась советская версия философии диалектического и исторического материализма, называемая также марксистско-ленинской философией. В соответствии с этой версией предмет, структура, задачи и функ-

ции философии трактовались слишком расширительно. В нее включались также общественно-политические, экономические и иные воззрения. Критическая функция философии трансформировалась в апологетическую. Вследствие многочисленных идеологических кампаний был установлен жесткий партийный контроль за философскими исследованиями. Процветали догматизм, доктринерство и вульгаризация. Введенные в 20-х гг. понятия «марксизм-ленинизм» и «ленинский этап в развитии марксистской философии» призваны были обозначить новый этап в развитии марксизма, связанный с деятельностью Ленина, хотя сам он не претендовал на создание особой теоретической системы.

Первые широкие философские дискуссии в стране начались с обсуждения книги Н. И. Бухарина «Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии» (1921), выдержавшей восемь изданий. В других дискуссиях положительное значение имело развенчание нигилистических попыток ликвидации философии как якобы разновидности буржуазной идеологии, преодоление позитивистских стремлений растворить философию в конкретных науках.

В 20-х гг. развернулась дискуссия по вопросам соотношения философского мировоззрения и естествознания, всеобщего философского метода и частных

методов познания. Лидерами спорящих сторон были И. И. Скворцов-Степанов и А. М. Деборин. Сторонников первого стали называть «механистами», а второго — «диалектиками». И хотя в ходе дискуссии происходило постепенное сближение дискутирующих сторон, все же победили «диалектики». Одна из причин этого заключалась в том, что «диалектики» фактически ориентировали философию на «управление» науками, «командование» ими. Эта ориентация шла в русле сложившегося во второй половине 20-х гг. понимания особой роли философии, согласно которой на нее стали возлагать задачу по теоретическому обоснованию практически-политической линии партии, по руководству всеми сферами науки и культуры. Однако со временем оказалось, что и «деборинцы» перестали устраивать сталинское политическое руководство. В 30-х гг. спорящим сторонам стали навешивать политические ярлыки: «механистам» — «правый политический уклон», а «диалектикам» — «меньшевиствующие идеалисты».

416

Продолжалось идеологическое наступление партии на немарксистские философские течения, борьба за монополию марксизма. Был введен партийно-государственный контроль над преподаванием и программами курсов философии, что привело к отстранению от работы многих немарксистских философов. В то же время за рамками доминировавшей официальной философии пробивались и другие тенденции, порожденные противоречивой социально-культурной обстановкой и небывалым развитием естественных наук и психологии. В 20— 30-е гг. появились новые идеи, получившие свое дальнейшее развитие гораздо позже — в 60-е и последующие годы.

Хотя из страны была выслана значительная группа философов и ученых-немарксистов, все же некоторая часть их осталась. Г. И. Челпанов в работах по психологии придерживался дуалистического принципа параллелизма души и тела, противопоставляя этот принцип как материализму, так и спиритуализму. Г. Г. Шпет исследовал проблемы герменевтики, философии языка, эстетики, этнической психологии. М. М. Бахтин стремился применить диалектический (полифонический) метод в литературоведении, языкознании и культурологии. В философии языка он рассматривал слово как посредника социального общения, осуждал идеологизированный подход к явлениям культуры.

Отличались энциклопедизмом опубликованные в 20-х гг. работы А. Ф. Лосева. Для познания целостности («всеединства») универсума он опирался на многообразие его проявлений в философии, религии, мифологии, филологии, эстетике, математике, музыке. Лосев отрицал правомерность противопоставления идеализма и материализма, выступал за единство духа и материи, за диалектический подход к вопросу о соотношении бытия и сознания.

2. Догматизапия философии

С установлением режима личной власти Сталина началось угасание творческих поисков в философии, которая все более политизировалась. Он рекомендовал перекопать весь «навоз», накопившийся в философии и естествознании, «разворошить» все написанное «деборинцами». Лица, пришедшие к руководству философской наукой, под видом укрепления партийной линии фактически возвеличивали Сталина как философа. Философию стали трактовать как форму политики. Широкое распространение получила вульгаризация методологической роли

417

философии. Призывы к преодолению «отрыва» философской теории от практики, развитию «прикладных» вопросов философии на деле оборачивались профанацией. Появились статьи на темы: «Диалектика двигателя внутреннего сгорания», «За партийность в математике», «О марксистско-ленинской теории в кузнечном деле» и т. п.

Тенденции к возвеличиванию Сталина особенно усилились после опубликования его работы «О диалектическом и историческом материализме» в качестве главы в «Кратком курсе истории ВКП(б)» (1938). Эта работа вскоре была объявлена «вершиной» марксистской философии. В действительности же ей присущи схематизм и упрощенчество. В представлении Сталина диалектический метод и материалистическая теория (как две составные части диалектического материализма) — это учение об одном и том же: о бытии, о мире, о законах («чертах») объективной действительности. Под методом познания он фактически понимал только сами законы развития объективного мира. Закон единства и борьбы противоположностей сводился к закону их борьбы. Закон отрицания отрицания вовсе устранялся (как некий «пережиток» гегельянства). Из

абстрактных философских посылок «напрямую» выводились конкретные политические рекомендации.

В эти трудные годы наблюдались и некоторые позитивные явления. Вышли в свет три тома всемирной «Истории философии» (1940—1943), началось изучение истории философии народов СССР, прежде всего русской философии, было преодолено былое нигилистическое отношение к формальной логике. В августе 1947 г. вышел первый номер журнала «Вопросы философии» (главный редактор Б. М. Кедров). Публиковались работы по истории философии (В. Ф. Асмус, И. К. Луппол и др.).

Большое влияние на идейно-философский климат в стране оказала дискуссия 1947 г. по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», проведенная под руководством А. А. Жданова. Последний определил всю историю домарксистской философии как «ненаучную» и противопоставил ей «научную марксистскую философию». Современные течения немарксистской философии фактически отождествлялись с буржуазной идеологией. Вместе с тем Жданов отмечал, что диалектический материализм является не наукой наук, а инструментом познания. Марксистская философия не должна пытаться встать над другими науками. В результате уже тогда значительно возрос удельный вес исследований по проблемам теории познания и диалектической логики, состоялись дискуссии о соотношении диалектической и формальной логики.

3. Новые тенденции в философских исследованиях (1960-1980 гг.)

Философская мысль в советские годы прошла тернистый путь. В ее развитии можно выделить ряд периодов, соответствующих определенным этапам развития общества. Наиболее существенные перемены произошли после осуждения культа Сталина на XX съезде КПСС (1956). Критика сталинизма способствовала постепенному ослаблению жесткого идеологического контроля над общественными науками и открывала более благоприятные возможности для развития философской мысли в стране. Формировалось новое поколение ученых, философов и иных деятелей культуры, стремившихся преодолеть стереотипы и догматизм в области идеологии.

Проблемы теории познания. Обоснование принципа единства сознания и деятельности

Развитию философских исследований в 60-е и последующие годы способствовали не только сложившиеся в период относительного идеологического потепления благоприятные социокультурные условия, но и некоторые теоретико-методологические предпосылки в области психологии и теории познания, возникшие еще в 40—50-х гг. Они были во многом связаны с творческим наследием советского психолога и философа С. Л. Рубинштейна. Он выдвинул принцип единства сознания и деятельности, сыгравший важную методологическую роль не только в психологии, но и в философии. В соответствии с этим принципом человек и его психика формируются и проявляются в деятельности (изначально практической). Исследуя вопрос о природе психического и его месте во всеобщей взаимосвязи явлений, С. Л. Рубинштейн в книге «Бытие и сознание» (1957) подчеркивал, что мозг является только органом психической деятельности, а не ее источником и субъектом. Первоисточником же ее выступает объективный мир, воздействующий на мозг, а субъектом — сам человек. Исследуя категорию бытия, он показал неправомерность ее сведения к категориям объекта и материи. Не «меньшей» реальностью, чем материя, является сознание.

На рубеже 50—60-х гг. узловым пунктом всех философских исследований в стране все более становились проблемы гносеологии, теории и логики познания. Видную роль здесь сыграли Э. В. Ильенков, Б. М. Кедров, П. В. Копнин и их сторонники.

Э. В. Ильенков преподавал на философском факультете МГУ, но в 1953 г. после обнародования своих «гносеологических тезисов» был освобожден от преподавательской деятельности по обвинению в «гегельянстве». Затем работал в Институте философии АН СССР. Своими трудами «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (1960), «Диалектическая логика: очерки истории и теории» (1974) и др. Э. В. Ильенков внес важный вклад в разработку теории материалистической диалектики как логики, а также в развитие системы логико-диалектических категорий. Опираясь на метод восхождения от абстрактного к конкретному Гегеля и Маркса, он наметил контуры диалектической логики как науки о формах и путях формирования научных абстракций с целью достижения объективной истины в противовес старой логике, которую считал сводом правил оперирования

готовыми понятиями, суждениями, умозаключениями, а не наукой о достижении истины.

Широкий резонанс в философской общественности 60— 80-х гг. вызвали дискуссии о природе идеального и его соотношении с понятиями индивидуального и общественного сознания. Обсуждение этого вопроса имело тем большее значение, что в первой трети 60-х гг. получила некоторое распространение точка зрения, представители которой пытались обосновать материальность сознания путем сведения психического к физиологическому. Однако опыт показал, что изучение проблем сознания, преимущественно на естественно-научном материале, ведет к неразрешимым трудностям. Физическое или физиологическое отражение хотя и играет важную роль в формировании сознания и познании, однако последнее осуществляется не биологическим организмом, перерабатывающим информацию, а человеком как активным субъектом, включенным в систему социальной деятельности.

Исходя из такого понимания, Э. В. Ильенков и его сторонники считали, что идеальное есть не индивидуально-психологическое явление, тем более не физиологическое, а общественно-историческое, продукт и форма духовного производства. По своей природе и генезису идеальное носит социальный характер. Вместе с тем оно существует объективно как форма человеческой деятельности, воплощенная в форме «вещи». Утверждение об объективности идеального оппоненты Ильенкова подвергали сомнению, видя в нем проявление объективного идеализма гегелевского типа.

Заметный вклад в изучение проблем логики научного исследования, диалектики как логики внесли работы П. В. Копнина. В последние годы жизни он работал директором Института философии АН СССР. Копнин критически оценивал широко распространенную в те годы трактовку предмета философии (диалектического материализма), сводившую его к наиболее общим законам природы, общества и мышления.

Началась разработка такой представляющей интерес гносеологической проблемы, как субъект-объектные отношения в познании. В противовес распространенным прежде подходам, в которых акцентировалась, как правило, одна сторона этого отношения, а именно существование объекта вне субъекта и до него, и соответственно в тени оставалась активность познающего субъекта, — было проведено разграничение бытия и объекта и подчеркнуто, что если бытие само по себе существует независимо от субъекта, то в качестве объекта оно соотносительно с субъектом. Важные результаты в исследованиях диалектики субъекта и объекта были достигнуты в работах В. А. Лекторского и других ученых.

Рассмотрение субъекта познания как субъекта деятельности стимулировало интерес многих философов и психологов к изучению особенностей деятельности и творчества человека (А. Н. Леонтьев, Г. С. Батищев, В. С. Библер).

Новые подходы проявились в исследованиях проблем сознания и самосознания (А. Г. Спиркин, В. П. Тугаринов и др.), соотношения чувственного, рационального и иррационального, роли интуиции и фантазии в познании, взаимосвязи языка и мышления, философских проблем семантики и семиотики.

Природа человеческого сознания и мышления — стержневая тема философских размышлений М. К. Мамардашвили. Исследование этой темы он проводил не в традиционном плане объективного соотношения души и тела, психического и физического, а выявляя особенности и условия умственной деятельности философа, наблюдающего процессы, происходящие в сознании. Согласно его представлениям, философ существует не в своей психологической субъективности, а в объективном своем отношении к сознанию. Он выступает как философ

лишь тогда, когда процесс познания у него осуществляется на уровне рефлексии сознания и самопознания. Совокупность философских актов, содержащихся внутри научных операций, Мамардашвили называл «реальной или натуральной философией», приверженцем которой он себя считал. Ясно, что эти подходы шли в русле не традиционной проблематики материалистической диалектики, а прежде всего феноменологии.

В связи с необходимостью философского осмысления проблем кибернетики активно анализировались созданные ею новые понятия — информации, управления и обратной связи, которые стали играть важную роль и в других науках: биологии, медицине, экономике, лингвистике и т. д.

В 60—80-х гг. в сфере философского знания сформировалось новое крупное направление, фактически новая дисциплина — философия науки, изучающая науку как специфическую область человеческой деятельности и как развивающуюся систему знаний. Было опубликовано много работ по логическому строению и типологии научных теорий, взаимоотношению теоретического и эмпирического уровней научного исследования, проблемам объяснения и понимания, предпосылок и механизмов формирования нового знания в науке и т. д. (В. С. Швырев, В. С. Степин, Ю. В. Сачков и др.).

Логико-методологические исследования науки существенно обогатили представления о структуре научного познания. Была показана необходимость выявления исторически сменяющихся стилей мышления, исходных картин мира, которые лежат в основе формирования конкретных научных теорий. Изучение стилей мышления, относительно устойчивых парадигм возможно лишь тогда, когда исследователь выходит за пределы данной теоретической системы, обращается к ее философским основаниям, анализирует теорию в контексте культуры определенного периода (Б. М. Кедров, Н. Ф. Овчинников и др.).

В результате разработок проблем кибернетики, информатики, экологии, освоения космоса был сделан вывод о наличии в современной науке общенаучного уровня знания. Это означало, что помимо двух выделявшихся ранее уровней познания — специфического (для каждой отдельной науки) и особенного (для ряда наук) — вводился в научный оборот третий уровень — общенаучный, не сводимый ни к философскому, ни к частнонауч-

ному. Общенаучный характер методологии позволяет применять ее одновременно в нескольких различных научных дисциплинах. В этой связи активно исследовались не только традиционные в диалектическом материализме категории и понятия, но и новые или мало разрабатывавшиеся: структура, система, вероятность, мера, симметрия, инвариантность, единичное, особенное, всеобщее, субстанция, вещь, саморазвитие и др. Дискутировался вопрос о статусе этих категорий: какие из них следует отнести к философским, а какие — к общенаучным. К общенаучным методам относили системно-структурный, структурно-функциональный, логико-математический, моделирования и др.

Особенно широкое развитие получили философские исследования системного подхода и общей теории систем. В Институте истории естествознания и техники АН СССР был создан сектор системного исследования науки, который выпускал ежегодник «Системные исследования» (1969—1990). Исследования проблематики системного подхода первоначально проявлялись главным образом в форме критического рассмотрения общей теории систем, выдвинутой австрийским ученым Л. фон Берталанфи, а затем началась самостоятельная разработка отдельных методологических проблем и различных путей построения общей теории систем. Анализировались основные понятия системного подхода — система, структура, элемент, организация, целостность, связь и др. (И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин и др.).

В тесной связи с проблематикой философии науки развивались и исследования в области логики. Начиная с 50-х гг. был написан ряд фундаментальных трудов по истории традиционной и символической логики (В. Ф. Асмус, С. А. Яновская, П. С. Попов, Н. И. Стяжкин). В дальнейшем основное внимание было сконцентрировано на возможностях формализации языка науки, построении различных неклассических логик, ориентированных на большее приближение к реальной практике научного мышления. Использование методов символической логики позволило осуществить современную интерпретацию многих традиционных логических проблем, обогатило методы логического исследования элементами нового формально-математического аппарата (Е. К. Войшвилло, Д. П. Горский, А. Л. Субботин и др.). Интенсивное использование в логике математического аппарата потребовало исследовать новые вопросы логической семантики, теории истины, проблемы существования и философских оснований самой логики, возможностей и границ формализации. Исследовались проблемы индуктивной и вероятностной логики, особенностей логики квантовой механики.

Вместе с тем попытки применения современной логики с ее мощным логико-математическим аппаратом к решению многих актуальных проблем методологии и философии науки выявили, что сформировавшаяся логическая теория, которую принято именовать классической символической логикой, является ограниченной и неадекватной для их решения. Сама эта логика строилась в свое время исключительно для нужд математики. Стало

очевидным, что для решения содержательных по своей сути проблем она нуждается в коренном изменении.

Все это привело к созданию и развитию неклассической логики. Отечественные исследователи внесли, в частности, серьезный вклад в развитие многозначных логик (А. А. Зиновьев и др.), модальных логик (А. А. Ивин, Ю. В. Ивлев и др.), силлогистики (В. А. Смирнов).

Новые подходы в социально-философских исследованиях

Научные дискуссии 60-70-х гг. выявили отставание разработок как общей теории исторического процесса, так и проблем современного общественного развития. Назрела потребность в переосмыслении статуса исторического материализма, который чаще всего стали называть общесоциологической или социально-философской теорией. Этот подход нашел свое отражение в работах Ю. К. Плегникова, В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзона, а позже — К. Х. Момджяна и др.

Деятельностный подход позволил осуществить более глубокий анализ общественного производства как способа общественной жизнедеятельности. Социальный компонент, выступающий в форме производства самого человека, стал рассматриваться как связывающий воедино материальную и духовную составные части общественного производства и воспроизводства. В коллективной монографии «Духовное производство» (под ред. В. И. Толстых; 1981) анализировалась духовная деятельность (производство сознания) в системе общественного разделения труда, была дана его историческая типология. Широко исследовалась структура общественного сознания, соотношение материального и идеального в обществе, проблемы образа жизни и общественной психологии.

Новые подходы проявились в исследованиях проблем цивилизации и культуры (Э. С. Маркарян, В. М. Межуев и др.).

Широкое признание получила концепция, согласно которой в культуре представлено личностное измерение общества, его человеческий потенциал, пронизывающий все его сферы жизни. Развитие культуры есть становление и развитие самого человека как субъекта исторического процесса.

Становление философской антропологии

До 60-х гг. исследования проблем человека как особой философской темы в советской науке практически не проводились. Господствовала точка зрения, что человек должен рассматриваться не как уникальная форма бытия, не как объект специального познания, а в «истматовском» плане соотношения личности и общества и лишь в его «массовидной» форме (как совокупность общественных отношений, элемент производительных сил, продукт антропо- и социогенеза и т. д.). Сторонники новых подходов к изучению человека («антропологисты») подвергли критике механистические попытки растворить индивид в обществе и тем самым снять саму проблему изучения человека как личность и индивидуальность. Таким образом, формирование философской антропологии как относительно самостоятельного направления исследований проходило в открытой или скрытой конфронтации с теми, кто стоял на позициях ортодоксально-догматически толкуемого марксизма.

Начавшийся с 60-х гг. своеобразный «поворот к человеку» был связан с потребностью противостоять господствовавшей установке рассматривать человека как «винтик» государственной машины, а также с развитием частнонаучных исследований человека, возникновением таких новых дисциплин и направлений, как генетика человека, дифференциальная психофизиология, аксиология, эргономика и др.

В советской науке сложилось новое направление — концептуальная разработка философских проблем человека. Она нашла свое отражение в работах Б. Т. Григоряна, А. Г. Мысливченко, И. Т. Фролова и др.

В исследованиях «философии человека» в 60—90-е гг. были признаны неправомерность сведения человека к его сущности и необходимость анализа ее в диалектической взаимосвязи с категорией существования (как проявления многообразия социальных, биологических, нравственных, психологических качеств жизнедеятельности индивида).

Философско-антропологические исследования оказали влияние на формулировку предмета и задач философии. В отличие от обычного в те времена определения ее как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления, появились определения философии как целостного учения о мире и человеке в их взаимоотношении.

Историко-философские исследования

В противовес некоторым зарубежным авторам, противопоставлявшим «западное» и «восточное» мышление, советские исследователи исходили из необходимости выявлять вклад каждого народа во всемирную историю философии, преодолевать как традиционный «европоцентризм», так и обозначившиеся тенденции «азиацентризма». В течение 1957-1965 гг. вышла в свет шеститомная «История философии». Это была первая в марксистской литературе попытка охватить всемирный историко-философский процесс с древнейших времен до 60-х гг. XX в. Вместе с тем уровень анализа снижался вследствие расширительного понимания предмета истории философии, раздробленности материала, проявлений схематизма и упрощенчества в освещении историко-философского процесса.

В течение 60—80-х гг. исследования в области истории философии приобретали все более многоаспектный характер, что требовало разработки более гибкой их методологии. Было признано, что противоположность материализма и идеализма в какой-то мере определилась только на заключительных стадиях развития древнегреческой философии, а окончательно оформилась лишь в Новое время. Наряду с антитезой «материализм — идеализм» стали применяться и иные принципы деления философских учений: рационализм и иррационализм, рационализм и эмпиризм, сциентизм и антисциентизм и др. В отличие от прежних установок отмечалось, что материалистические взгляды подчас носили консервативный характер, а религиозно-идеалистические порой становились знаменем прогрессивных сил. Было преодолено сложившееся с конца 40-х гг. нигилистическое отношение к классической немецкой философии, особенно к философии Гегеля. Подверглись критике вульгарный социологизм и модернизация, проявлявшаяся в попытках сблизить мировоззрение отдельных философов прошлого с марксизмом.

426

Важный вклад в познание истории философии и методологию ее исследования внесли труды Т. И. Ойзермана, А. С. Богомолова, И. С. Нарского и др. Историко-философская наука обогатилась работами по древней, античной, средневековой философии, эпохе Возрождения (В. Ф. Асмус, А. Ф. Лосев, В. В. Соколов, А. Н. Чанышев и др.), философии Нового времени (М. Ф. Овсянников, А. В. Гулыга, Н. В. Мотрошилова, В. Н. Кузнецов и др.). Исследовались направления современной философии на Западе — экзистенциализм, неопозитивизм, феноменология, философская антропология, неотомизм, прагматизм, критический рационализм, герменевтика, структурализм и др. (П. П. Гайденко, Б. Т. Григорян, Ю. К. Мельвиль, А. Ф. Зотов, Э. Ю. Соловьев и др.).

Заметными событиями в философской жизни явились выход в свет серии трудов по истории диалектики, пятитомной «Философской энциклопедии» (1960—1970) и издание многотомных философских первоисточников в серии «Философское наследие».

В относительно самостоятельное направление сложились исследования истории философии и религии в странах Востока — Китае, Индии, Японии, Иране, арабских странах (С. Н. Григорян, М. Т. Степанянц и др.). Широкое развитие получили исследования истории марксистской философии (Т. И. Ойзерман, М. Н. Грецкий, Н. И. Лапин и др.).

Постепенно обретала новые параметры и акценты историография русской философии. Появились специальные труды по эпохе Киевской и Московской Руси (М. Н. Громов, В. В. Миль-ков и др.). 1000-летие принятия христианства Киевской Русью стимулировало исследования по древнерусской культуре, в том числе философии. Проявился интерес к консервативному направлению в русской философии XIX в., особенно к взглядам П. Я. Чаадаева и славянофилов. Прошли острые дискуссии о роли и месте славянофилов в истории русской мысли. Существенный сдвиг произошел в изучении идеалистической философии: былое игнорирование сменилось растущим интересом (П. П. Гайденко, В. А. Кувакин и др.).

Таким образом, несмотря на жесткие идеологические рамки, преследования всяческих отступлений («уклонов») от институционального марксизма (часто выступавшего квазимарксизмом) и притеснения инакомыслящих, во многих трудах имелись и определенные достижения, связанные с приращением знаний в различных областях философской науки, прежде всего в логике и методологии научного познания, истории философии, философской антропологии.

427

Растущая специализация философских кадров, сама логика научной работы способствовали все большей сосредоточенности ученых на вопросах

избранной темы, соотнесению своих разработок с аналогичными исследованиями в немарксистской философии и в конечном итоге в ряде работ — постепенному отходу от догматизированных канонов и выработке вариативного, достаточно гибкого способа мышления. В результате под общей «крышей» философии диалектического материализма фактически сложились не только разные позиции, но и различные философские школы: онтологистско-метафизическая, гносеологическая, логическая, философия науки, философская антропология и др. Если «онтологисты» в своих разработках теорий бытия, универсалий, законов, категорий ориентировались на «классические», особенно гегелевские, традиции панлогизма и систематичности, то «гносеологисты», «логисты», «сциентисты» и «антропологисгы» — в той или иной мере на современные течения (неопозитивизм, критический рационализм, герменевтику, структурализм, экзистенциализм, философскую антропологию и др.).

Официальная принадлежность к «классическому» марксизму (а тем более к его превращенной форме «советского марксизма») для многих ученых нового поколения становилась все более формальной. Процесс их дистанцирования от марксистской ортодоксии, носивший поначалу подспудный характер, приобретал открытую и в какой-то мере естественную форму. Марксизм в целом терял свою монополию на истину, претензию на роль аккумулятора духовных достижений человечества.

4. Философские исследования в современной России

После распада СССР в 1991 г. усилился драматический процесс переоценки ценностей, пересмотра отношения к марксизму вообще и марксистской философии в частности. В философских исследованиях, равно как и в других областях культуры, идут трудные поиски элементов нового мировоззрения, духовно-мировоззренческих оснований происходящих реформ в контексте цивилизационных перемен в современном мире. В философской жизни страны возобладало мнение о необходимости преодоления тотального господства какой-либо одной доктрины, отказа от оценок марксизма как «единственно верного учения». Культурную ценность представляет все богатство мировой философской мысли, составной частью которой является и русская философия.

Проблематика философских исследований в современной России в какой-то мере определяется и теми подходами, которые были достигнуты в предшествующий период и шли вразрез с догматическими тенденциями официального марксизма. Эвристический потенциал этих достижений сочетается с новым, более углубленным осмыслением и переосмыслением творческого наследия русской философии и зарубежных мыслителей.

Важную роль в философской жизни страны играют Институт философии Российской академии наук, философский факультет МГУ, философские центры в ряде городов. Расширению научных связей российских философов с зарубежными коллегами способствовало проведение в 1993 г. в Москве XIX всемирного философского конгресса.

Интенсивное развитие получили изучение и издание работ по истории отечественной философии, особенно философской мысли в России конца XIX — начала XX в., осмыслению ее места и роли в истории мировой философии, ее влияния на развитие культуры. Впервые в России были изданы труды многих видных философов, репрессированных, эмигрировавших или высланных из страны. В отличие от прежних исследований истории русской философии, уделявших преимущественное внимание выявлению ее самобытности, разрабатываемые ныне подходы ставят более широкие задачи, связанные с непосредственным включением ее творческих идей в современную мировую философскую культуру. Иллюстрацией этого процесса могут служить словарь «Русская философия» (под ред. М. А. Маслина, 1995, 1999), «История русской философии» (2001), рекомендованная в качестве учебника для вузов, а также работы В. Ф. Пустарнакова, В. В. Сербиненко и др.

В условиях, когда в современном мире растет потребность во взаимодействии различных культур, поиске новых путей цивилизационного развития, важное значение в философии приобретают исследования диалога философских культур, взаимодополнительности типов философствования на Западе и Востоке. В этом плане написан коллективный труд «История философии. Запад—Россия—Восток» (в 4 кн., 1995—1999). В отечественной литературе делаются попытки анализа совре-

менной западной и восточной философии с точки зрения компаративного (сравнительного) подхода. Философская компаративистика, выделяя типы

мышления, типы рациональностей и иррациональностей, используя методы проведения аналогий, параллелей и диалога, раскрывает тождество и различие философских культур, механизм их взаимодействия. Метод компаративистики нашел отражение и в «Новой философской энциклопедии» (в 4 г., 2000—2001), издание которой явилось важным событием в философской жизни страны постсоветского периода.

Проблема диалога в философии обрела особую актуальность в изучении роли несиловых взаимодействий в сложных самоорганизующихся системах. В отличие от прежней марксистской традиции делать упор на роль конфликта, борьбы и негативно оценивать идею их примирения, современные поиски общественно-политической стабильности сопровождаются попытками обоснования примирения противоположностей, согласия и ненасильственного развития. Глобальные опасности для человечества второй половины XX в. обострили проблему его выживания. Былой пафос революционного преобразования уступает место обоснованию ценностей ненасилия и терпимости к инакомыслию.

Отражением этих потребностей стал возросший интерес к этике ненасилия. Ее проблемам посвящены работы А. А. Гусейнова и других ученых. Заметным событием стал коллективный труд «Этика ненасилия» (1991).

Импульсы к исследованиям этики ненасилия обусловливаются не только социальным и политическим развитием, но и логикой познания в современных естественных науках — физике элементарных частиц в ее связи с космологией, в термодинамике неравновесных систем и т. д. В результате формируется новая концепция Вселенной как саморазвивающейся системы, в которой человек не просто противостоит объекту познания как чему-то внешнему, а включается своей деятельностью в систему. При этом увеличение энергетического и силового воздействия человека на систему может вызвать не только желательные, но и нежелательные, а то и катастрофические последствия.

Изучением общих закономерностей самоорганизации и реорганизации, становления устойчивых структур в сложных системах занимается синергетика (от греч. «synergos» — совместно действующий). Эта наука существенно изменила прежние представления о соотношении гармонии и хаоса. Выяснилось, что хаос является не абсолютной антитезой гармонии, а переходным состоянием от одного уровня упорядоченности к другому, более высокому типу гармонии. Поэтому решающим для судеб бытия является не распад и хаос, а процесс усложнения порядка и организованности.

Было привлечено внимание к идеям синергетики как теории нестандартных быстроразвивающихся структур в открытых нелинейных системах. Подверглись философско-методологическому осмыслению результаты аналитико-математических расчетов и математического моделирования процессов в открытых нелинейных средах, проведен сравнительный анализ синергетического миропонимания и восточного образа мышления и деятельности (буддизм, даосизм, йога). Возникнув в лоне термодинамики неравновесных открытых систем, синергетика претендует ныне на статус общенаучной, междисциплинарной парадигмы, обладающей большими эвристическими возможностями в области общефилософского знания.

В этой связи особое значение приобретает осмысление тех идей в истории русской философии, которые созвучны современным исследованиям как в России, так и за рубежом, в том числе в традиционных восточных культурах. Речь идет, в частности, об идеях русского космизма Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского, перекликающихся с современными представлениями о взаимосвязанном развитии человека и природы, о феномене жизни на Земле как результате космической эволюции. Русские философы предостерегали от чисто технологического, хищнического отношения к природе. Обсуждая проблему объединения различных подходов к идеям космизма, концепцию выживания и устойчивости развития в современную эпоху, некоторые ученые истолковывают русский космизм как фундаментальное мировоззрение, истоки которого прослеживаются в традициях не только русской, но и мировой культуры.

Следующий круг проблем, выявляющий созвучие русской философской традиции с современными попытками обновления мировоззрения, связан с переосмыслением роли классического новоевропейского рационализма XIX в. и с поисками новых типов рациональности и вненаучного знания — в искусстве, морали, религии, массовом сознании. Еще в середине

XIX в. Герцен и славянофилы, а затем Достоевский, Данилевский, Леонтьев, Бердяев и другие философы подвергли критике принципы новоевропейского рационализма и связанные с ним пороки капиталистической цивилизации —

индивидуализм, потребительские ориентации и т. д. Тем самым русские мыслители, по сути дела, развивали философию альтернативного типа, предвосхитив мировоззренческие основы современных альтернативных движений («новых социальных движений») на Западе и в России, выступающих против негативных последствий технократического рационализма. Равным образом неприятие русскими философами теорий, жестко разделяющих субъект и объект познания, разработка ими идей цельного, «живого знания», основанного на единстве теории и жизненно-практического действия, предвосхитили соответствующие установки различных течений «философии жизни», возникших позже в Западной Европе.

В постсоветский период продолжалось плодотворное сотрудничество логиков-философов и логиков-математиков. Закрепилось устойчивое направление логических исследований, называемых философской логикой (одним из лидеров которой был В. А. Смирнов). В последнее десятилетие логики работают прежде всего именно в сфере проблем философской логики, независимо от того, занимаются ли они применением логики в компьютерных науках или анализируют проблемы творчества и искусственного интеллекта, работают ли в области логического анализа языка науки или решают проблемы методологии.

В связи с возросшей актуальностью диалога культур были продолжены исследования (В. В. Миронов) роли науки и философии в системе мировоззренческих ориентации современной культуры, специфики философского и научного знания, соотношения рационального и иррационального в философии.

Впервые конституировалась в качестве отдельной области исследования философия религии (Л. Н. Митрохин и др.). Исследуются проблемы философии права (В. С. Нерсесянц и др.).

В условиях политической нестабильности, политического и идеологического плюрализма в стране усилился интерес к проблемам политики вообще и мировоззренческо-философским ее аспектам в частности. Опубликовано много работ по политической философии, философии политики и политологии (А. С. Панарин, И. К. Пантин, Б. Г. Капустин, В. Н. Шевченко, К. С. Гаджиев и др.). По-новому подверглись осмыслению проблемы власти, демократии, авторитаризма, бюрократии, судьбы либеральных, консервативных и социал-демократических концепций в современном мире.

Остро дискутируется вопрос о месте России в общемировом цивилизационном процессе. Если одни ученые утверждают, что Россия — самобытная евразийская цивилизация, внесшая важный вклад в культуру человечества, то другие разделяют точку зрения о неполноценности России как цивилизации и необходимости ее включения в общемировую (главным образом европейскую) цивилизацию. Известный резонанс вызвали работы по актуальным проблемам социокультурной модернизации посткоммунистической России, выявления ее специфики на перекрестке культур Запада и Востока, поиска альтернативных сценариев будущего России (А. А. Кара-Мурза, А. С. Панарин, В. Г. Федотова).

Вопросы, куда идет человечество, куда идет Россия, занимают умы многих ученых. Широкую известность получили исследования А. А. Зиновьева. В ряде книг, в том числе написанных в своеобразном жанре «социологического романа», он на основе изучения общественного строя и духовной ситуации в СССР и странах Запада изложил свое понимание сущности коммунизма, современного западного общества, перспектив развития человечества.

В целом философские исследования в современной России связаны с отказом от устаревших подходов в методологии и теории, поисками идей, которые в перспективе привели бы к обновлению мировоззренческих позиций. Использование гибких подходов — цивилизационного и культурологического способов мышления, развитие диалога и взаимодействия духовных традиций Востока и Запада способствуют выработке обновленной системы ценностей, ориентированных на перспективу вступления человечества в постиндустриальную эпоху.

Часть вторая
Теоретические основания философии

Раздел IV
Бытие и сознание

Глава 1. Бытие как центральная категория онтологии

1. Эволюция представлений о бытии

Термин «онтология», происходящий от сочетания древнегреческих слов «онтос» (сущее) и «логос» (знание), обозначает «знание о сущем». Данное значение сохраняется до сих пор, и онтология понимается как учение о предельных, фундаментальных структурах бытия. Невозможно понять предмет онтологии, то, с чем она имеет дело, без обстоятельного изучения того, как менялось представление о бытии, его свойствах в ходе исторического развития философии. В большинстве философских течений учение о бытии хотя и включает в себя рефлексию над природным бытием, тем не менее несводимо только к нему.

Философия возникает в Древней Греции прежде всего как метафизическое знание, направленное на познание бытия как такового. Изначально она противопоставляется эмпирическим знаниям, которые исследуют самые разнообразные конкретные проявления бытия. Выступая как беспредпосылочное знание о сущности бытия, философия тем самым претендует на роль теоретического фундамента любого знания.

Возникновение такого рода знания было обусловлено, с одной стороны, недостаточным развитием эмпирических знаний, находящихся в стадии становления, — а это приводило к тому, что человек большую часть своих представлений о мире просто формировал в своей голове, умозрительно, — а с другой — необходимостью решать мировоззренческие проблемы, выходящие за пределы предметного знания. В этом смысле философия должна была обосновывать свое право на построение картины мира путем рационально-рефлексивного познания.

Достоверность знания, получаемого умозрительным путем, должна была иметь внешний, не зависимый ни от чего критерий. А этим критерием могло служить лишь само бытие, которое выступало основой всего миропонимания человека. Это, в свою очередь, порождало понимание бытия как такового, которое в античной философии диктовалось, с одной стороны, необходимостью выявления устойчивых структур бытия, неких его «первокирпичиков», определяющих сущность вещей, а с другой — необходимостью осмысления взаимоотношений между вещью и мыслью об этой вещи, т. е. вопроса о соотношении бытия и мышления.

Поиски субстанциального начала бытия

В ранней древнегреческой философии вопрос о сущности бытия интерпретировался как решение проблемы «из чего все состоит?». Первооснову природного бытия здесь составляют простые начала (или группа начал) материального мира. Правда, такая внешне бросающаяся в глаза материальность не отождествляется с конкретными материальными предметами или явлениями, а представляет собой своеобразный отправной пункт философского построения, дающий смысловой импульс дальнейшим метафизическим размышлениям.

Так, Фалес «началом всех вещей» считал воду. Источником такого представления, полагал Аристотель, было наблюдение того факта, что все возникает из воды и «все ею живет», «а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего» [1]. Однако называть данную концепцию материалистической было бы большой натяжкой.

Взгляды ранних античных философов не поддаются однозначной интерпретации. Их философия еще слишком слита с воззрениями на природу, а понимание природы — с божественным устройством мира. У Фалеса материальная субстанция сама по себе пассивна, и предполагается некая сила, приводящая это начало в движение. «Началом всего он полагал воду, а мир считал одушевленным и полным божеств» [2]. Такая онтологическая предпосылка (поиск первоначала) вела к соответствующей гносеологической установке, когда все знание необходимо было в конечном счете сводить к единой основе. Поэтически Фа-лес это выразил следующим образом:

1 Аристотель. Соч.: В 4 т, М., 1975. Т. 1. С. 71.
2 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 71.

Много слов отнюдь не выражают мудрую мысль.
Ищи одну мудрость,
Выбирай одно благо:
Так ты заткнешь бесконечноречивые языки болтунов.

Хотя субстанциональной основой и выступает материальное начало - вода, но мир в целом к ней несводим.

Старше всех вещей — бог, ибо он не рожден.
Прекрасней всего — космос, ибо он творение бога [1].

1 См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 103.

В этот же период появляются более абстрактные понятия о субстанциальной основе мира, не связанные с чувственным его восприятием. Так, Анаксимандр вводит понятие «апейрон» для обозначения беспредельной, неопределенной, бескачественной материи, находящейся в вечном движении. Точно определить, что же такое апейрон, невозможно. Одни считали, что это нечто среднее между огнем и воздухом, другие — что это смесь земли, воды, воздуха и огня, третьи склонялись к мысли о принципиальной неопределенности апейрона. Алейрон безразличен к стихиям, а значит, и несводим к ним. Это придает ему качество именно субстанциального, а не субстратного начала. Апейрон вечен; он лежит в основе происхождения всего существующего, в том числе и самой жизни. Здесь мы впервые сталкиваемся с теоретическим обоснованием идеи субстанции — с тем, что всё порождает, все формы сущего, но само остается неизменным и несводимым ни к одному из своих конкретных проявлений.

Материализм и монизм (сведение всего сущего к единому началу) в философии Анаксимандра были настолько сильны, что возникновение и развитие мира он объяснял без помощи внешней божественной силы.

Анаксимен говорит, что апейрон — это качество самой бескачественной из стихий — воздуха. Поэтому в основе всего лежит воздух — «ибо из него все рождается и в него вновь разлагается». Гераклит считал огонь первоначалом мира, а все веши у него есть лишь «обменный эквивалент огня — возникают из него путем разрежения и сгущения».

Некоторые философы основой мироздания считали не какую-нибудь одну, а несколько стихий.

Лукреций оставил поэтическое описание одной из таких систем:

...Иль за основу всего принимают четыре стихии,
Именно: землю, огонь, дыхание воздуха, влагу.

Первым из первых средь них стоит Эмпедокл Акрагантский.

У Эмпедокла, как отмечал Аристотель в своей «Метафизике», данные элементы «всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного» [1].

Анаксагор отрицает сведение первоначал мира к каким-либо определенным стихиям, ибо, по его мнению, их бесконечное множество. Они представляют собой мельчайшие частицы — гомеомерии — семена вещей всех предметов и явлений окружающего мира. Эти частицы нельзя познать чувственно, но можно мыслить. Гомеомерии бесконечное множество, и они бесконечно делимы, возникают и уничтожаются путем соединения или разъединения, содержат в себе все, но в мельчайших количествах. Гомеомерии материальны, они как бы беспорядочно рассыпаны в мире. Однако они пассивны, и для их упорядочивания необходим Ум (Нус) в качестве творящей причины. «Все вещи были вперемешку, а ум пришел и упорядочил» [2].

1 Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 72.
2 Фрагменты ранних греческих философов. С. 515.

Своеобразной вершиной в поисках субстанциальной основы мира в рассматриваемой традиции выступает атомизм Левкиппа и Демокрита. Считая основой всего материальное начало (атомы), они отходят от их описания в рамках чувственно-конкретных представлений. Исторически данная атомистическая концепция возникла вслед за разработкой учения о бытии элеатами.

В основе онтологии атомистов лежит решение вопроса о соотношении бытия и небытия, который был поставлен элеатами. Но здесь он трактуется на материалистической основе. Категории бытия и небытия становятся не просто мыслимыми конст-

рукциями, а истолковываются как физические реалии. Атомы (бытие) противопоставляются пустоте (небытию). Признается существование небытия как пустоты, пустого пространства. Атом (буквально — «неделимое») понимается как мельчайшая, непроницаемая, плотная частица, не содержащая в себе пустоты. Бытие трактуется как совокупность бесконечного числа атомов. Пустота, в свою очередь, — это своеобразное

условие всех происходящих процессов в мире, некое вместилище, которое не оказывает никакого влияния на бытие. Атомы перемещаются в пустоте, разлитой в мире повсюду как бы в виде особого воздуха: это некие материальные первосущности, первоэлементы. Возникновение вещей есть определенная комбинация атомов, уничтожение вещей — их распад на части, а в предельной форме — на атомы. Атомы имеют внутренние, или бытийные, свойства (неделимость, плотность, вечность, неизменность и т. д.) и внешние свойства, которые выступают формой атомов. Число этих форм бесконечно, что и определяет бесконечное разнообразие явлений. Кроме того, атом обладает свойством движения, которое может быть осуществлено только в пустоте.

Перед нами раскрывается грандиозная умозрительная картина мира, в которой возможны возникновение и уничтожение, движение, множественность вещей. Принципы, сформулированные атомистами, носят всеобщий характер, а потому должны объяснять все явления, в том числе и не имеющие непосредственно физической природы. Так, душа — это также совокупность определенных атомов. На основе атомистического учения Демокрит объясняет природные, социальные и нравственные явления.

Подводя краткий итог изложенной линии развития онтологических воззрений в античной философии, можно заключить, что представители данной традиции в поисках субстанциального начала бытия выступают как натуралисты, или физики (точнее, физиологи). В философской литературе их взгляды иногда упрощенно трактуются как материалистические. Последнее, конечно, не совсем верно, так как вода, огонь или другие стихии, которые рассматривались в качестве первоначал, были не физическими стихиями как таковыми, а особыми метафизическими прообразами. Вода Фалеса — это вовсе не та вода, которую мы можем пить, а огонь Гераклита — вовсе не тот огонь, который разгорается в камине. Это — символические образы, объясняющие первопричины вещей в такой исторической си-

туации, когда их рационально-метафизический анализ в должной мере еще невозможен. Философия еще во многом органически связана с поэзией и мифологией. Но вместе с тем сама попытка объяснения первопричин бытия как неких сущностей придает космологии ранней античности ярко выраженную онтологическую направленность.

Проблема бытия и мышления

Другая линия ранней греческой философии была связана в основном с разработкой учения о соотношении бытия и мышления. Вариантов точек «пересечения» бытия и мышления, как и воззрений, отрицающих данную взаимосвязь, было много (Пифагор усматривал такое совпадение в числе, Гераклит — в слове и т. д.). Наиболее обстоятельным из них было учение о бытии Парменида. Влияние Парменида на последующую философию оказалось столь значительным, что это дало основание Гегелю охарактеризовать его творчество как начало философии в собственном смысле этого слова.

Парменид вводит в философский обиход категорию «бытие», переведя метафизические рассуждения из плоскости рассмотрения физической сущности вещей в плоскость исследования их идеальной сущности. Тем самым философии придается характер предельного знания, которое может быть лишь самопознанием и самообоснованием человеческого разума. Благодаря своим всеобщим понятиям, среди которых, как считал Гегель, исторически и логически исходной является категория бытия, разум способен познавать в вещах и в самом себе то, что недоступно чувственному опыту. Бытие всегда есть, всегда существует, оно неделимо и неподвижно, оно завершено. Это не бог и не материя, и уж тем более не какой-нибудь конкретный физический субстрат. Это — нечто, становящееся доступным нашему мышлению лишь в результате умственных усилий, в процессе философствования.

Таким образом, философ ставит проблему тождества бытия и мышления, бытия и мыслей о бытии. Сначала он разбирает логические возможности соотношения категорий бытия и небытия, вскрывая ряд парадоксов; он их обозначает как «западни» на пути истины, попав в которые разум начинает идти в неверном направлении.

Если признать небытие, то оно необходимо существует. Если это так, то бытие и небытие оказываются тождественными, но в этом заключается видимое противоречие. Если же бытие и небытие не тождественны, то бытие существует, а небытие не существует. Но как тогда мыслить несуществующее? И Парменид приходит к выводу, что так мыслить нельзя. Суждение о существовании небытия (несуществующего) для него

принципиально ложно. Но это, в свою очередь, порождает ряд других вопросов: откуда возникает бытие? Куда оно исчезает? Как объяснить то, что бытие может перейти в небытие? Чтобы ответить на эти вопросы, Парменид вынужден говорить о невозможности мысленного выражения небытия. Но в этом случае данная проблема переходит в иную плоскость и решается как проблема соотношения бытия и мышления.

Мышление и бытие, по Парминиду, совпадают, поэтому «мышление и бытие — одно и то же» или «одно и то же мысль о предмете и предмет мысли».

С бытием Парменид связывает реальность существования мира, которая есть одновременно и истинно сущее знание. В итоге перед нами предстает первый вариант решения одного из коренных вопросов онтологии — проблемы бытия и мышления, а значит, и познаваемости мира. При этом Парменид излагает свои взгляды так, как если бы предвидел аргументы будущих его критиков, приписывавших ему упрощенное понимание познания как простого совпадения бытия и мышления. Он различает простую тождественность истинного знания и бытия и «тождественность с различием», когда между ними нет полного совпадения. А это, в свою очередь, означает, что знание несет в себе и свойства познающего субъекта, отражающего специфику мышления последнего. Неподвижность бытия — это следствие логического рассуждения, в котором не должно быть места противоречивым утверждениям.

Полемизируя с Гераклитом, который абсолютизировал всеобщность движения в учении о вечной изменчивости Космоса, Парменид разводит реально существующее, данное прежде всего в потоке чувственных ощущений, и мысль о существовании как таковом, т. е. о бытии. Он считает, что Космос как нечто реальное был и есть, но может как и быть в будущем, так и исчезнуть. Понятие же истинного бытия неотделимо от истинного мышления, поэтому оно несовместимо с представлениями о прошлом или будущем. Истинное содержание мысли не зависит от субъективных актов мышления, разворачивающихся во времени. Как видим, это уже собственно метафизический подход к проблеме, а не «физическое» представление, каковым по существу выступает Космос Гераклита и других представителей милетской школы.

Зенон, развивая взгляды Парменида о невозможности движения и делимости бытия, выступает не как противник диалектики, по расхожему представлению некоторых философов, а, напротив, как один из изобретателей диалектики, по выражению Аристотеля.

Сократ переводит проблему бытия и мышления в плоскость осмысления сущности морали, полагая, что философы не должны заниматься исследованием явлений природы. Он считает, что истина и добро совпадают. Поэтому если мы нечто познаем и в результате получаем о нем истинное знание, то при этом необходимо преобразуются и наши человеческие качества. Иными словами, человек становится качественно иным. Если мы познаем истину о добре, благе, справедливости, то тем самым становимся справедливыми, добрыми и добропорядочными.

Возражения, которые выдвигались против данного тезиса, были связаны с тем, что существует масса примеров, когда полученные сведения о добре не делают человека добрым. Сократ отбрасывал эти аргументы, утверждая, что полученные сведения оказывались недостоверными, как бы несубстанциальными в подлинном смысле, т. е. не приобретали характера истинного знания для конкретного человека.

Добро может быть осуществлено лишь на сознательном основании, т. е. когда мы знаем соответствующие истины и можем с их помощью отличить, например, добро от зла. Конечно, люди могут совершать добрые поступки и без истинного знания о них, но в таком случае они будут носить случайный, неосознанный характер, а следовательно, не иметь глубокого морального смысла. Тем самым Сократ переводит моральную проблематику в сферу онтологии. Отсюда следует, что этические принципы заложены в самом устройстве бытия. Мышление не противопоставляется бытию, но совпадает с ним даже при интерпретации внешне субъективных моральных проблем.

В философии Платона бытие предстает перед нами в виде двух различных, но определенным образом взаимосвязанных миров. Первый мир — это мир единичных предметов, воспринимаемых и познающихся человеком с помощью чувств. Однако все богатство бытия не сводится к нему. Есть еще второй мир — мир подлинного бытия, представляющий собой совокупность идей, или сущностей, воплощением которых является все многообразие мира. Процесс познания, по Платону, — это процесс интеллектуального восхождения к истинно сущим видам бытия, совпадающим с идеями различных уровней.

443

Платоновские идеи — это не просто субстанциализированные и неподвижные родовые понятия, противостоящие текучей чувственной действительности. Идея вещи — это ее своеобразный идеальный принцип строения, познав который можно сконструировать и саму вещь. Истинное бытие у Платона, как и у Парменида, совпадает с истинным знанием. Но у него оно представляет собой процесс непрерывного созидания мира.

Платон обосновывает необходимость метафизики как беспредпосылочного знания. Анализируя особенности математики, он приходит к выводу о недостаточности метода дедукции, на который она опирается даже внутри себя самой. Оказывается, что исходные пункты математики, из которых далее дедуктивно разворачивается обоснование, сами недостаточно обоснованы или вообще не могут быть обоснованы: в фундаменте точного знания нет обоснованных начал, а значит, это во многом лишь гипотезы, которые могут оказаться и недостоверными. Платон даже сомневается, стоит ли считать математику наукой. Должна существовать, полагает он, особая дисциплина, которая может устанавливать истинность предпосылок, опираясь на знания, находящиеся за пределами дедуктивных методов рассуждения, в более широком современном смысле — за пределами наук. Этому соответствуют и различные познавательные способности. В основе математики, по Платону, лежит способность рассуждать — рассудок (дианойа), а в основе метафизики — диалектический разум (нус или ноэзис) как дар постижения первоначал. Следовательно, философия как дисциплина и диалектика как метод выступают фундаментом, который предшествует любому знанию.

Аристотель, полемизируя с Платоном, считает, что диалектика не может быть вершиной знания, так как она не дает ответов на вопросы, а лишь вопрошает. Но на каких основах строится такой подход? И Аристотель приходит к выводу, что в основе беспредпосылочного знания о всеобщем и сущности должна находиться некая абсолютная предпосылка, абсолютная истина, в противном случае любое философствование может оказаться ложным.

444

В качестве изначального метафизического абсолюта, по Аристотелю, выступает бытие. Бытие — это особое понятие, которое не является родовым. Это означает, что его нельзя подвести под более общее так же, как и под него все остальные понятия. Поэтому, принимая тезис Парменида, отождествляющего бытие и мысль о бытии, он уточняет это положение, говоря о том, что бытие само по себе — это лишь абстракция, потенциальное, мыслимое бытие, а реально всегда существует бытие чего-то, т. е. бытие конкретных предметов. Следовательно, соотношение бытия и мышления есть соотношение конкретного предмета и мысли о данном предмете. Мир представляет собой реальное существование отдельных, материальных и духовных, предметов и явлений, бытие же — это абстракция, которая лежит в основе решения общих вопросов о мире. Бытие — это фундаментальный принцип объяснения. Оно — непреходяще, как непреходяща сама природа, а существование вещей и предметов в мире — преходяще. Бытие просто есть, существует. Всеобщность же бытия проявляется через единичное существование конкретных предметов. Это, по Аристотелю, основной закон бытия или «начало всех аксиом».

Из этого закона прямо вытекает положение Аристотеля о несовместимости существования и несуществования предмета, а также о невозможности одновременного наличия и отсутствия у него каких-либо противоположных свойств. Данное положение имеет онтологический смысл и применимо ко всем явлениям мира. Поскольку обоснование данного положения носит чисто логический характер, то оно исследуется логикой. Поэтому, с точки зрения Аристотеля, онтология и логика — два аспекта одной и той же науки — метафизики. Здесь Аристотель намечает принцип сугубо логического подхода к проблемам метафизики и интерпретации метафизических категорий, что впоследствии будет воспринято средневековой схоластикой и получит завершенную форму в панлогизме Гегеля. Не случайно Гегель так любил не только Платона за его диалектику, но и Аристотеля за его онтологический подход к логике.

Аристотель считает, что Парменид трактует бытие слишком однозначно, а это понятие может иметь несколько смыслов, как, впрочем, и любое понятие. Бытие, с одной стороны, может означать то, что есть, т. е. множество существующих вещей, а с другой стороны, — то, чему все причастно, т. е. существование как таковое. Ошибка Парменида, приведшая его к метафизической трактовке бытия вне становления и развития, заключалась в том, что он свел бытие лишь к бытию как таковому, т. е. к существованию в чистом виде, не заметив возмож-

445

ности бытия вещей. По Аристотелю, бытие многозначно. Но тогда, как оно может быть предметом строгой науки? И чтобы спасти ситуацию, Аристотель вырабатывает систему некоторых положений, с помощью которых он объясняет бытие и главным из которых выступает понятие сущности, или субстанции.

Сущность можно различить по крайней мере по трем родам: это сущности, к которым сводимы конкретные чувственные вещи (физика); сущности, к которым сводимы абстракции математики; и наконец, сущности, существующие вне чувственности и абстрактности, — это сущности божественного бытия, или сверхчувственная субстанция. Вот эти три основные части и составляют философию.

Таким образом, абсолютное знание представляет собой, по Аристотелю, первоначало или систему первоначал, в качестве которых и выступает первая философия, или метафизика. Начала не могут быть доказаны или выведены из чего-либо, поэтому они и начала. В этом смысле, действительно, метафизика — это своеобразная метанаука, которая обосновывает начала не отдельных наук, а научное познание в целом, не отдельные знания, а знание как таковое, не истину физики или математики, но истину вообще. И в этом смысле рассуждения древнегреческого философа удивительно современны.

По Аристотелю, метафизика тождественна науке о бытии, или онтологии, выступая как особая наука о сверхчувственных принципах и началах бытия.

Структура философии, по Аристотелю, схематично выглядит следующим образом (см. схему на с. 446).

Первая философия, или теология (метафизика), занимается миром надприродным. Предмет философии — сверхчувственные сущности, которые неизменны, абсолютны. Именно в этом смысле философия и выступает как первая философия, т. е. идущая впереди физики.

Предмет метафизики, по Аристотелю, составляют: 1) исследование причин, первых, или высших, начал; 2) познание «бытия, поскольку оно бытие»; 3) знание о субстанции; 4) знание о боге и субстанции сверхчувственной.

Однако откуда возникает здесь термин «теология» и в каком смысле Аристотель использует понятие бога?

Логика, или аналитика (как инструмент размышления)
Первая философия, или теология (метафизика): бытие, категории бытия, субстанция, сверхчувственная субстанция
Теоретическая философия / Практическая философия
Физика (или онтология, или вторая философия) / Этика
Космология / Политика
Психология / Риторика
Зоология / Пойетика (риторика + поэтика) / Поэтика

Дело в том, что если мы ищем первые причины и высшие начала, то неизбежно должны прийти к первосущности, которая носит сверхприродный характер. Бог Аристотеля — это прежде всего сверхчувственная и неподвижная сущность, и его нельзя смешивать с богом в религиозном понимании. Бог — это своеобразный перводвигатель, первопричина. Можно сказать, что это абсолютный, очищенный от конкретных свойств разум. Исследованием такого бога может заниматься только философия, что уже дает ей право на существование.

В приведенной схеме необходимо еще пояснить термин «физика». Когда мы используем термин «физика», то для современного читателя сразу возникает образ одной из современных наук, базирующейся на огромном теоретическом и практическом материале. Это наука, в которой важнейшим выступает принцип эмпирической проверяемости теорий. Конкретные физические закономерности не являются объектом философии. Но во времена античности все выглядело иначе. Физика в аристотелевском смысле не имела конкретной научной почвы и достаточного эмпирического материала и строилась как философская умозрительная дисциплина, представляя собой систему взглядов и гипотез по поводу природного бытия. И сегодня целый ряд проблем, касающихся всеобщих природных физических закономерностей, не является предметом одной только физики как науки, а представляет собой и объект собственно философских исследований, т. е. относится к сфере философии, а точнее, к философии природы. Здесь исследуется про-

блема движения, выделяются формы движения, феномены пространства и времени, конечного и бесконечного, типы детерминации и т. д. Метафизика, или философия, познает не только божественное бытие, но и природный мир, т. е. отвечает на вопрос, чем является бытие само по себе.

Подводя итоги, можно сказать, что в эпоху античности формируется классическое представление о метафизическом (беспредпосылочном) характере философии, в центре которого стоит онтология как учение о бытии.

2. Понятие субстанции и основные варианты субстанциального понимания бытия

Человек всегда задумывался над проблемой, что такое мир, является ли он неизменным или находится в состоянии перманентного развития и обновления? Если он развивается, то существуют ли объективные закономерности такого развития, его общий смысл и цели? Суть другой не менее важной проблемы, над которой всегда билась творческая мысль человека, заключается в следующем: является ли мировое бытие закономерно упорядоченным и целостным, или же оно представляет собой хаос, лишенный всякой структурной организации? Что лежит в основе мира: возник ли он естественным путем или представляет собой акт божественного творения? Единственен ли наш мир, или есть иные, отличные от нашего, миры, устроенные по другим законам? Существуют ли, наконец, онтологические основания человеческой свободы и творчества, или же они — не более чем иллюзия нашего разума?

Перечисленные вопросы носят предельный характер и относятся к пониманию мира и человеческого бытия в целом, т. е. являются предметом прежде всего философского анализа. Конечно, любая наука также вырабатывает собственные представления о мире, однако в силу предметного ограничения области своих исследований эти представления формируют лишь частную, локальную картину мира. В такой картине мир упорядочен и целесообразен, подчиняется общим законам, которые исследуются данной наукой. Совокупность научных представлений о мире позволяет выработать и общую научную картину мира, создать своеобразную «научную натурфилософию». Однако эта общенаучная картина мира остается всегда неполной. Принцип ее построения — объяснить все естественными при-

чинами в рамках новых предметных областей и новых теоретических. То, что теоретически необъяснимо или не попадает в данную предметную область, — просто исключается из научного рассмотрения. Кроме того, научные взгляды и общенаучные подходы постоянно меняются. Иногда эти изменения настолько быстры, что заставляют полностью менять общенаучную картину мира даже на протяжении жизни одного поколения. Строить общее представление о мире и о человеке только на основе данных науки, по крайней мере, сомнительно. Это можно осуществить лишь на определенных фундаментальных основаниях, зафиксированных в соответствующих философских категориях.

Сколь бы далеко онтологическая мысль ни продвинулась со времен Парменида, она всегда вынуждена была начинать свои построения именно с категории бытия, разворачивая на ее основе всю систему других онтологических понятий и категорий, таких, как «материя», «движение», «развитие», «пространство и время», «причина и следствие», «элемент», «вещь», «свобода» и т. д.

Одной из центральных проблем онтологии является проблема выделения среди возможных видов мирового бытия некоего субстрата конкретных видов бытия, что в философии связано с обоснованием категории «субстанция».

Проблема субстанции возникает тогда, когда человеческая мысль за всем многообразием вещей и событий мира стремится обнаружить неизменное и устойчивое единство, выявить такой глубинный вид бытия, который служит причиной появления всех других видов бытия, а сам не имеет иных причин существования, кроме самого себя.

Как уже отмечалось, проблема субстанции занимает особое место в философии Аристотеля. У него же впервые рассматриваются все три основных аспекта категории субстанции.

Исторически первой трактовкой субстанции является ее отождествление с субстратом, вещественным началом, из которого состоят все вещи. Таковы первые «физические» начала в милетской школе: вода, воздух, огонь. В последующей греческой традиции субстанция как восприемница идей и как начало, подлежащее оформлению, сопрягается с бескачественной материей. Такое понимание субстанции при отсутствии самого термина явно прочитывается уже у Платона (идея материи-кормилицы) и у Аристотеля (первая материя). Наиболее последовательно идея субстанции как материального субстрата в античной философии представлена в учениях Демокрита и Эпикура.

Вторая трактовка категории субстанции связана с ее интерпретацией как деятельного духовного первоначала, имеющего причину бытия в себе самом. Здесь субстанция — это не пассивный объект воздействия и не субстрат, из которого состоят все вещи, а сознательное и волевое начало, субъект действия. Такое понимание можно обнаружить в трактовке души у Платона и Аристотеля, несмотря на известные их расхождения во взглядах. Впоследствии такое представление о субстанции станет весьма распространенным в средневековой схоластике и в монадологии Лейбница, встречается (в том или ином варианте) у Фихте и Шеллинга, В. С. Соловьева и Н. О. Лосского, во французском персонализме.

Наконец, можно выделить и третий, в значительной степени интегральный смысл рассматриваемой категории. Субстанция — это порождающая неизменная основа всего конкретного множества своих модусов (состояний) и условие общения (взаимодействие) последних. Здесь субстанция оказывается в равной мере и субстратной, и деятельной; и объектно-претерпевающей, и субъектно-воздействующей. Она — причина всех вещей и одновременно самой себя. Такое истолкование категории «субстанция» — достояние преимущественно новоевропейских пантеистических систем, хотя его зачатки отчетливо просматриваются уже у Анаксимандра с его апейроном и отчасти в пневме стоиков. В наиболее последовательном варианте оно представлено в философии Б. Спинозы. «Под субстанцией, — писал он, — я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться».

Противопоставление духа и материи как двух различных субстанций порождает концепции соответственно идеалистического или материалистического типа.

Концепции материалистического типа разнообразны и в конечном счете обусловлены сведением всего многообразия мира к материи, которая, в свою очередь, выступает либо:

а) как конкретно-чувственное вещество (ранний материализм милетской школы);

б) как вещественные образования, не данные в чувственном опыте, однородные, дискретные, далее неделимые (античный атомизм и атомизм Нового времени, теория элементарных частиц, кварков и т. д.);

в) как бесконечно делимое, континуальное (непрерывное) начало в виде или платоновской материи-кормилицы, в сущности совпадающей с пространством Космоса, или механического пространства Р. Декарта, или искривляющегося пространства-времени общей теории относительности А. Эйнштейна, или иных фундаментальных физических теорий;

г) как особая трактовка материи, представленная в марксистской философии. Здесь она интерпретируется даже не столько как субстанция в собственном смысле слова, сколько как «объективная реальность, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями». Такая объективная реальность включает в себя все от образований на уровне микромира до процессов, идущих на уровне мегамира. На основе такой, в подлинном смысле слова универсалистской, интерпретации материи была выработана достаточно глубокая философская концепция, претендующая на всеобъемлющее объяснение мира.

Общим недостатком материалистического подхода, который ему не удавалось преодолеть, является затруднение при объяснении происхождения жизни и сознания из неживой и лишенной сознания материи. Правда, внимательное изучение того же диалектического материализма показывает, что в нем второе — идеальное — начало бытия зачастую все же признавалось. В. И. Ленин, как известно, постулировал в самом фундаменте материи наличие такого ее свойства, как отражение, схожего с человеческими ощущениями.

Среди идеалистических построений можно выделить так называемую объективно-идеалистическую трактовку в понимании первооснов бытия. Здесь деятельной и творящей субстанцией мироздания могут служить абсолютная идея (Гегель), мировой разум (Анаксагор, стоики), мировая душа (гностические онтологии), мировая воля (Шопенгауэр), бессознательное (Э. Гарт-ман) и т. д. В теистических версиях объективного идеализма началом и концом мира признается божественный абсолют.

Сторонникам объективно-идеалистических учений удается создать метафизические модели бытия, в которых все выводится из единого начала или системы начал. Ярким примером этого выступает гегелевское саморазвертывание абсолютной идеи, воплощающейся в тех или иных

конкретных реальных проявлениях. Обычно это философские системы, охватывающие буквально все, что только может помыслить человеческий разум. Именно в этом заключается своеобразие данного философского подхода, позволяющего рассматривать действительность как часть рационально выстроенной системы.

451

В субъективном идеализме понятие субстанции как активного начала бытия интерпретируется с индивидуалистических позиций и приобретает форму солипсизма. Наиболее откровенно и последовательно идеи субъективного идеализма отстаивал Дж. Беркли. Суть его в следующем.

Поскольку в этом мире мы можем достоверно говорить только о том, что переживается нашими чувствами и сознанием, и нет гарантии, что есть нечто еще, находящееся за пределами сознания, то быть и означает быть воспринимаемым. Предмет есть до тех пор, пока мы его воспринимаем. Достоверно существуют лишь разнообразные идеи нашего внутреннего мира. Соответственно конструировать сложные метафизические системы с использованием таких понятий, как дух или материя, абсурдно, так как они не могут быть непосредственно восприняты нами. Здесь человеческое индивидуальное «я» фактически превращается в единственную порождающую субстанцию мироздания, как бы «раздувается» до размеров всей Вселенной.

3. Определение оснований бытия

Наряду с разработкой понятия субстанции, связанной с определением того, какое начало лежит в основе бытия — материальное или идеальное, имеется и второй пласт онтологической проблематики, основанной на выявлении количества субстанций, лежащих в основе бытия.

Те философы, которые кладут в основу мира одну субстанцию, одно начало, называются монистами. Монистическое понимание единства мира в истории философии реализовалось в двух основных направлениях, о которых говорилось выше: в идеалистическом и материалистическом монизме.

Наиболее последовательным вариантом идеалистического монизма является абсолютный идеализм Гегеля. Материалистический монизм в своей классической форме представлен трудами французских материалистов XVIII в., а его наиболее развитой формой считается философия диалектического материализма. Здесь в основу мира кладут материальное начало, рассматривая разнообразные свойства бытия как проявление материального единства мира.

452

Перед идеалистическим монизмом неизбежно возникают трудности в объяснении материальных структур бытия и их разнообразия, а материалистический монизм не может последовательно объяснить природу идеальных образований и вынужден при этом допускать ряд умозрительных оговорок. В целом же любая монистическая субстанциалистская установка — не важно, является ли она материалистической или идеалистической, — не может решить проблему перехода от абстрактной идеи, лежащей в основе бытия, к разнообразным конкретным ее проявлениям, объяснить факт и момент «материализации» идеи, особенности единичного объекта, в том числе и процесс творчества отдельного субъекта — человеческой личности.

Это приводит к возникновению плюралистических учений. Плюрализм в онтологии исходит из множества независимых начал, обладающих активностью и самодетерминацией, т. е. выступающих причинами самих себя. Он может быть и идеалистическим (Лейбниц), и материалистическим (Демокрит). Последовательный плюрализм удачно объясняет активность и внутреннюю свободу человека, но, в свою очередь, сталкивается с трудностями - с невозможностью объяснить происхождение множества деятельных индивидуальных субстанций, а также факт их очевидного телесного и духовного единства.

Попыткой преодоления материализма и идеализма в философии является дуализм, считающий материальную и духовную субстанции — дух и материю — равноправными началами. Классический пример дуализма — учение Р. Декарта. Сотворенный мир образован, по Декарту, двумя такими несводимыми друг к другу субстанциями: духовной и материальной.

Духовная субстанция неделима, вечна, фактически это мышление, от которого производны все иные атрибуты (главные неотделяемые свойства), называемые модусами мышления, чувства, воображение и др. Идеи такой нематериальной субстанции врожденные, они присущи мышлению и не могут быть приобретены в опыте. К ним относится прежде всего идея Бога, идея числа, ряд общих понятий типа протяженности и др. Выдвинув свой

знаменитый исходный принцип «Мыслю, следовательно, существую», Декарт последовательно разворачивает свое понимание метафизики.

453

Бытие, писал он, есть «бытие мысли. Еще точнее, оно есть бытие мыслящего субъекта». Бытие мысли становится тем исходным принципом, на основе которого, как считает Декарт, можно доказать бытие Бога и как гаранта истины, и как первопричины материального мира. Соответственно из метафизических идеальных начал вытекают и сами первоначала физики, и их достоверность. Вместе с тем для построения целостной философии природы Декарт вынужден вводить вторую субстанцию — протяженную материю.

Материальная субстанция, напротив, бесконечно делима, и от нее производны модусы протяжения — геометрические и физические свойства мира. Соответственно все знания о мире, развивающемся по естественным законам, могут быть приобретены в результате опытного знания. Из понятия материи Декарт исключает чувственные признаки вещей, а ее единственным атрибутом у него остается протяженность. Материя как чистая протяженность несовместима с понятием пустоты.

Протяженность проявляется как пространство и движение, а разнообразие явлений мира связано с количеством движения, которое само по себе неизменно. Иначе говоря, движение представляет собой перемещение одной части материи или тела в другое место, т. е. движение сводится к механическому пространственному перемещению.

В таком физическом мире господствуют принципы и законы механики. Это принцип сохранения, означающий, что количество энергии в мире постоянно. И принцип инерции, означающий, что поскольку материя пассивна, то любое тело нуждается в толчке со стороны других тел. Два этих принципа с неизбежностью подводят Декарта к идее первотолчка.

Декарт делает вывод, что истинным бытием, а еще точнее, истинной субстанциальностью обладает только Бог, а духовная и материальная субстанции нуждаются для своего бытия в Боге. Таким образом, субстанциальный дуализм Декарта оказывается довольно относительным, и речь, по сути дела, идет об обосновании бытия Бога как первоначала и совершенного существа. И Декарт последовательно его осуществляет, исходя из положений, истинных в силу их очевидности (например, если мы имеем идею совершенства, то она вызвана существованием совершенного; обладая идеей Бога, мы существуем; созерцая божественную природу, мы узнаем, что он есть, без всякого рассуждения).

454

Исходные начала физики также присутствуют в нас в виде ясных и отчетливых идей.

Главная проблема, с которой сталкивается дуализм, — это объяснение вопроса о взаимодействии и взаимопроникновении противоположных субстанций, особенно применительно к человеку как к целостному существу.

Другой попыткой объединения материализма и идеализма выступает пантеизм, где единой субстанции приписываются бинарные атрибуты, чаще всего — те же дух и материя. Природа при этом обожествляется, а Бог натурализуется. Пантеизм с необходимостью подразумевает органицистское и даже гилозоистическое истолкование природы. Классическим примером пантеистического объяснения мира можно считать философию Б. Спинозы, у которого субстанция является причиной самой себя, а Бог отождествляется с субстанцией. Если Бог Декарта рассматривался как внеприродное существо, привносящее в природу активность, то для Спинозы это скорее мыслящий, интеллектуальный Бог, имманентная первопричина вещей. Бог, заявляет Спиноза, «первая причина всех вещей, а также причина самого себя - познается из самого себя» [1]. В результате Бог сливается с природой, дух — с материей.

Субстанция у Спинозы обладает двумя атрибутами — мышлением и протяженностью, что позволяет с единых позиций объяснять и природу, и разумное бытие человека. Метафизика и философия природы у него неразрывны, почти тождественны.

В качестве порождаемой природы выступает конкретный мир потенциально бесконечных, но конечно оформленных вещей. Конечные вещи взаимодействуют «в реальном, эмпирическом пространстве и вполне измеримом времени, обычно именуемом длительностью. Актуально бесконечная, внепростран-ственная субстанция выключена из времени, она всегда существует в вечности» [2]. Иными словами, конечные вещи и явления — это модусы субстанции, ее проявления, свойства. Мир оказывается единым, субстанцию и модусы субстанции связывают бесконечные модусы,

являющиеся посредниками между бесконечными атрибутами и конечными модусами. Так, бесконечный модус бесконечного атрибута протяженности — это

455

движение и покой. В мышлении — бесконечный интеллект. Бог — субстанция, наделенная бесконечными атрибутами, а реальный мир состоит из конечных и бесконечных модусов. Они не могут существовать друг без друга, поэтому мир не случаен, а необходимое следствие Бога.

1 Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 82.
2 Соколов В. В. Введение в классическую философию. М., 1999. С. 206.

Характерная черта онтологии Спинозы — ее способность объединять, связывать между собой бесконечно разнообразные вещи и процессы, даже, казалось бы, столь далеко отстоящие друг от друга, как мышление человека и мир неживой природы. Правда, в пантеизме есть свои принципиальные трудности: во-первых, непонятно, откуда в изначально единой субстанции берется такое стремление к движению и различению; во-вторых, не ясны онтологические основания процессов индивидуации, столь зримо обнаруживающихся в разумном бытии человека; в-третьих, происходит чрезмерное сближение, почти отождествление духовных и материальных, психических и физических элементов бытия, что иногда сопровождается утратой понимания их специфики, и, в-четвертых, дается слишком статическая картина мировой и экзистенциальной жизни.

Попыткой преодолеть эти недостатки пантеизма и добиться более гармоничного синтеза ключевых ходов классической онтологической мысли является позиция монодуализма. Элементы монодуализма содержатся в большинстве онтологических учений, но наиболее детально разработал данную концепцию Г. В. Лейбниц.

Понятие субстанции Лейбниц трактует как особую активную духовную единицу бытия (монаду). Монады просты, лишены частей — это некие внепространственные «духовные точки», которые присуши конкретным индивидуальным вещам. Главным атрибутом монады выступает сила, или энергия. Мир, населенный монадами, по Лейбницу, не пассивен, как у Декарта или Спинозы, а динамичен. Субстанция — это главное деятельное начало мира, центр его жизненной силы. Существует бесконечное множество монад, и каждая из них индивидуальна, поэтому количественной (механицистской) интерпретации мира недостаточно, необходимо его качественное понимание. Это была сильная сторона учения Лейбница, направленная против господствующего тогда механицизма. Мир при такой трактовке оказывается не только динамичным, но и иерархическим — системно, как бы мы сказали сегодня, организованным.

456

Монады у Лейбница подразделяются на три вида: голые, души и духи. Голые, или низшие, монады образуют неорганическую природу, активность которой находится на низшей ступени. Есть монады, обладающие отчетливой памятью и проявляющие свою жизненную силу более интенсивно. Эти монады называются душами, а душа — это начало, объединяющее человека с животным миром, некая первичная активная сила. Поскольку душа целостного организма неуничтожима, а стареет и умирает лишь телесная оболочка, то она реализует свои устремления согласно определенным целям, целесообразно (в философии это называется телеологизмом).

В наибольшей степени это проявляется в деятельности человека как духовного существа, наделенного не только даром перцепций (внешних восприятий), но и способностью сознательного проникновения в свои бездонные бессознательные глубины (апперцепции). В мире, по Лейбницу, правит «закон предустановленной гармонии», позволяющий монаде, «лишенной окон» во внешний мир, потенциально знать обо всех процессах, происходящих с другими монадами во Вселенной. Критерий их положения на своеобразной эволюционной лестнице — глубина апперцепции и творческий потенциал, вбирающий в свою эволюционную орбиту монады более низкого уровня. Материя — это лишь «хорошо обоснованный феномен», а не ноумен, в отличие от монад, который, однако, является важным объектом исследования физической группы наук.

Лейбниц критикует Декарта за дуалистический разрыв души и тела, духа и материи, а Спинозу — за лишенную жизни и динамики картину бытия, строящуюся на основе одной субстанции. К тому же у Спинозы пропадает всякая индивидуальность и свобода. Отсюда произрастает лейбницевский плюрализм со множеством субстанциальных «центров силы», свободно определяющих свое собственное бытие.

Главные категории метафизики Лейбница — категория субстанции и категория Бога — тесно связаны между собой. Бог обладает тремя атрибутами: могуществом, знанием и волей. Причем, несмотря на то что в качестве главного атрибута объявляется могущество, решающим фактически выступает знание. Бог трактуется как внеприродное существо, как творящая мыслящая сила, создающая бесконечные активные субстанции и выбирающая из всех возможных сценариев их свободной эволюции наш мир — «лучший из всех возможных миров». Результатом такой метафизической модели становится виталистическое представление о субстанции и природе в целом, т. е. органическая интерпретация бытия, отвечавшая духу своего времени.

457

Мир в монодуалистических учениях предстает как непрерывно эволюционирующее и развертывающее целое, где нет тождества и нет разрыва между материальными и духовными составляющими, но есть различного рода взаимодействие между ними на различных уровнях бытия.

4. Вещь, свойство, отношение

Понятие «вещь» появляется достаточно рано в человеческой культуре, когда человек начинает отделять самого себя, свое сознание, от окружающей действительности. Осознание самого себя в качестве особого «я» позволяет все то, что находится за пределами моего «я», рассматривать как нечто внешнее, т. е. как «вещь». Таким образом, вещь изначально понимается как нечто, стоящее вне сознания, обособленное и изолированное. Можно сказать: вещь — это отдельный предмет, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования.

В истории философии понятие вещи было впервые четко сформулировано Аристотелем, который говорил о том, что вещь — это то, что обладает признаками и самостоятельно существует в пространстве и времени, но само не может быть ничьим признаком. И. Кант вводит понятие «вещь-в-себе», означающее, что мы познаем лишь те характеристики вещи, которые нам доступны в явлении. Таким образом, сущность вещи познаваема лишь относительно, через понимание нами ее свойств, каждое из которых связано с сущностью вещи как таковой. Или, как писал Гегель: «Сущность является, а явление существенно».

Выделенность вещи в бытии связана с тем, что она отличается собственными качественными и количественными характеристиками. Качество есть такая определенность вещи, утрачивая которую вещь перестает существовать, переходя из бытия в небытие. Количественные же характеристики вещи могут до известной степени изменяться, но сама вещь при этом сохраняет свою качественную определенность. Причем любая вещь взаимосвязана с совокупностью других вещей, т. е. является элементом более крупной системы, в той или иной мере приобретая и так называемые системные качества.

458

В мире человеческой культуры мы сталкиваемся с особым рядом вещей, которые несут идеально-информационное содержание. Такая вещь, созданная человеком и включенная в мир человеческого общения и совместной деятельности, носит название символа или знака в самом широком смысле. Весь мир человеческой культуры может быть понят как созданный нами мир вещей-символов, наделенных идеальными смыслами и имеющих идеальную функциональную предзаданность. Это одна из предпосылок идеалистической трактовки природы, свойства которой разворачиваются из некой идеальной сущности, например абсолютной идеи у Гегеля. Следовательно, и познание есть по существу раскрытие идеальной истинной сущности, которая как бы закамуфлирована ее материальным образом-воплощением.

С точки зрения материализма природный мир состоит из материальных вещей. Здесь нет места Богу или иным идеальным сущностям. Этим можно объяснить известное стремление трактовать все идеальные явления как вторичные образования, производные от материальных процессов.

Все вещи в мире (не важно, относятся ли они к миру природы или к миру культуры) хотя и обособлены друг от друга, но находятся в постоянном взаимодействии, что проявляется в их свойствах. Именно взаимодействие определяет свойства объектов. Если предположить, что взаимодействия нет, то вещь становится недоступной познанию, она никак не проявится. Одна и та же вещь может реализовать во взаимодействии различные свои свойства. Свойства вещи реализуются в процессе определенного взаимодействия ее с другими вещами.

На этом основании можно сделать вывод о том, что бытие наряду с другими характеристиками представляет собой систему взаимодействующих вещей.

Таким образом, связь — это взаимообусловленность существования явлений, разделенных пространственными или временными характеристиками. Познание вещи есть познание свойств самой этой вещи, обусловленных системой связей, в которые она объективно включена и которые нами исследуются в настоящий момент времени.

459

Связи могут быть внутренними и внешними. Внутренняя связь — это структура предмета, т. е. совокупность его внутренних связей. Она обеспечивает его целостность и устойчивость, т. е. качество. Но поскольку предмет или вещь не находятся в вакууме, то они испытывают влияние со стороны других предметов или вещей. Соответственно внутренняя структура зависит от внешних воздействий и может изменяться под их прямым влиянием (приспособляться в биологических системах, подвергаться механическому разрушению и т. д.).

Само определение вещи претерпело значительную эволюцию. Оно приобретало все более абстрактное содержание: от понятия вещи как внешнего тела или предмета через аристотелевское понятие самостоятельности существования — до разделения его на семантическое (или символическое), онтологическое и гносеологическое определение. В онтологическом плане вещь — это любой носитель признаков. В гносеологическом — любой объект мысли. В семантическом — нечто, что может быть обозначено или названо, т. е. имеет идеально-информационное измерение.

Одновременно с этим шел и процесс конкретизации понятия вещи или, точнее, увеличения «конкретности знаний» об абстрактно трактуемой «вещи». Встала задача уточнения признаков вещи. Всем вещам присущи некоторые общие признаки, которые отражаются в таких категориях, как «качество и количество», «сущность и явление», «общее и единичное» и т. д. И здесь важно понимать, как среди признаков вещи различить свойство и отношение. По Аристотелю, свойством называется отдельный признак, который принадлежит одному носителю. Отношением называется отдельный признак, который принадлежит нескольким носителям. Таким образом, отношение как бы связывает все вещи по какому-то типу отношения, а свойство, напротив, их обособляет, выделяя из других вещей.

Итак, природные вещи представляют собой материальные образования, включенные в относительно устойчивые системы движения. Вещи, благодаря такому движению, воздействуют друг на друга. Взаимодействие вещей порождает у них ряд новых свойств и одновременно выявляет относительную самостоятельность вещей. Точно так же и символы культуры как идеально-материальные образования всегда включены в систему человеческих отношений, проявляя только в этом процессе свои имманентные качества и только в нем обретая новые системные свойства.

460

Глава 2. Фундаментальные свойства бытия

1. Структурная организация бытия

Соотношение части и целого: принцип системности

Бытие вещей, которые могут быть простыми, а могут быть и чрезвычайно сложными по своему составу и строению, их собственная включенность в различные природные и культурные образования более высокого уровня — все это с необходимостью ставило перед онтологической мыслью важные вопросы о соотношении целого и частей, о различных видах целостности, существующих в мире.

В философии получили развитие два основных направления их решения. Одно из них было связано с тем, что любой предмет, объект или явление рассматривались как сумма составляющих их частей. Предполагалось, что сумма частей и составляет качество целого предмета. Сторонники другого направления исходили из того, что любой объект имеет некоторые внутренние неотъемлемые качества, которые остаются в нем даже при отделении частей. Таким образом, решая проблему существования объекта, философия оперировала категориями «часть» и «целое».

В истории философии данные альтернативные течения известны под названиями меризм (от греч. «мерос» — часть) и холизм (от греч. «холос» — целое).

Меризм исходит из того, что поскольку часть предшествует целому, то совокупность частей не порождает качественно ничего нового, кроме количественной совокупности качеств. Целое детерминируется частями.

Поэтому познание объекта есть прежде всего его расчленение на более мелкие части, которые познаются относительно автономно. А уж затем из знания этих частей складывается общее представление об объекте. Такой подход к исследованию объекта получил в науке название элементаристского, основанного на методе редукции (сведения) сложного к простому.

Следует отметить, что подобный подход эффективен, пока речь идет об относительно простых объектах, части которых слабо взаимосвязаны между собой. Ограниченность такого подхода обнаруживается вполне очевидно, как только в качестве объекта выступает целостная система типа организма или общества. Например, никому еще не удалось объяснить специфику общественного развития путем его редукции к историческим личностям (элементарным частицам общества).

461

Холизм исходит из того, что качество целого всегда превосходит сумму качеств его частей, т. е. в целом присутствует некий остаток, который существует вне качеств частей, может быть, даже существует до них. Это качество целого как такового обеспечивает единство предмета и влияет на качества отдельных частей. Соответственно познание реализуется как процесс познания частей на основании знания о целом. Такой подход, при всей его внешней привлекательности, также часто оказывался ошибочным, ибо приводил к мыслительному конструированию указанного «остатка», который и рассматривался как главная детерминанта системы. Но сам этот остаток часто оставался неопределенным, что приводило к спекулятивным объяснениям реальных процессов.

Антиномичность данных подходов, их аргументированность и вместе с тем ограниченность заставляли задуматься о более тесной и сложной взаимосвязи между частью и целым. В результате сложилось диалектическое понимание данной проблемы, когда обе позиции (и меризм, и холизм) в определенной степени и в определенных пределах стали дополнять друг друга, отражая разные уровни целостности объекта. В русле этой установки сформировалась программа системных исследований. Ее первоначальные элементы содержатся в трудах К. Маркса и М. Вебера. Но в явном виде системные исследования как самостоятельное направление — плод XX в.

Так, в 20-е гг. минувшего века А. А. Богданов разрабатывает учение, которое он называет тектологией. В его рамках любой объект рассматривается с «организационной точки зрения». А. А. Богдановым впервые высказаны идеи, что законы организации носят всеобщий характер и проявляются в том или ином виде в самых разнообразных объектах. Знание этих общих законов значительно упрощает исследование объектов, если рассматривать познаваемые объекты как определенным образом организованные.

Столкнувшись со сложностью организации биологических объектов, ограниченностью применения здесь принципа редукции, к сходным выводам пришел тридцать лет спустя Л. Берталанфи. Он высказался за создание общей теории системных объектов. В итоге системный подход стал особым общенаучным методом, а в философии активно разрабатывается принцип системности. Следует отметить, что данные исследования интенсивно развиваются в нашей стране.

462

Таким образом, можно сказать, что системный подход воплощает философский принцип системности, который в неявном виде всегда присутствовал в философии. Если системный подход как общенаучный метод опирается на знания систем реальной действительности, то философский принцип системности преломляет проблему части и целого (в том числе и ее решение на основе системного подхода) сквозь призму предельного философского отношения к миру, т. е. сквозь призму онтологических, гносеологических, методологических и мировоззренческих проблем.

Понятие целого интерпретируется через понятие системы, которая в первом приближении понимается как упорядоченное множество взаимосвязанных элементов. Соответственно элемент — неразложимая далее, относительно простая единица сложных предметов и явлений. Элемент как таковой может существовать в виде отдельного предмета, но в качестве элемента он существует только внутри системы, выполняя определенные функции. Таким образом, элемент выступает наиболее простым образованием внутри системы, представляя ее первичный, низший уровень. Далее идет уровень подсистемы, т. е. некой совокупности элементов, представляющей более сложное образование, чем элемент, но менее сложное, чем сама система.

Понятия элемента и системы уточняют традиционные философские понятия части и целого. Однако в системе присутствует еще одно очень важное

образование, которое придает всей системе целостность и устойчивость, связывая элементы и подсистемы в систему как таковую, создавая определенную организацию данной системы. Это образование — структура системы. Структура может носить более или менее упорядоченный характер. Это зависит от ее устойчивости, которая, в свою очередь, обеспечивает устойчивость всей системы. Поскольку устойчивая и повторяющаяся связь есть не что иное, как закон, то структура системы есть некоторая совокупность законов, определяющих связь элементов в системе, превращая ее в единое целое.

Принцип системности заключается в том, что, исследуя различные объекты, мы должны подходить к ним как к системе. Это означает прежде всего выявление в них элементов и связей между ними. При этом, изучая элемент, мы должны выделять прежде всего те его свойства, которые связаны с его функционированием в данной системе. Ведь сам по себе элемент как отдельный объект может обладать неограниченным числом свойств. В системе он проявляется как бы одной из своих сторон. Поэтому предметы могут быть элементами разных систем, включаться в разные взаимосвязи.

463

Структура выступает важнейшим свойством объекта, которая, с одной стороны, связывает его элементы в единое целое, а с другой — заставляет эти элементы функционировать по законам данной системы. Если человек как элемент включен, например, в партийную или иную общественную систему, то здесь на первый план вступает не вся совокупность его личностных свойств, а прежде всего то, что позволяет ему активно функционировать в качестве элемента данной системы. И все иные его личностные свойства будут затребованы лишь в той степени, насколько они способствуют данному функционированию, обеспечивая устойчивость и функционирование всей системы в целом. В противном случае если человек как элемент общественной системы нарушает ее нормальное функционирование, то он будет ею отторгнут или будет вынужден отказаться от проявления некоторых собственных качеств, мешающих данному функционированию.

Именно поэтому изменение общественной системы необходимо связано с изменением структуры данной системы, т. е. с изменением совокупности устойчивых связей между элементами, а не просто с заменой одних элементов на другие (например, путем кадровых перестановок), не изменяющей сути структуры. В некоторых ситуациях может потребоваться полная замена структурных связей, т. е. изменение системы в целом. Все это особенно наглядно проявляется в периоды различного рода революционных перемен в обществе. Человек, претендующий на роль реформатора, необходимо должен «ломать» структуру, организацию системы. Иначе данные связи неизбежно заставят даже новые элементы системы (если их количество недостаточно, как чаще всего в обществе и бывает) функционировать по-старому. Поэтому в стабильной стадии развития любой системы радикальная ломка ее структуры нежелательна. Если система эффективна, то замена элементов в ней должна осуществляться только в случае сохранения и усиления этой эффективности.

Системный подход позволяет дать определенную типологию систем по характеру связи между элементами. В этом случае выделяются следующие виды систем.

464

Суммативные — это системы, в которых элементы достаточно автономны по отношению друг к другу, а связь между ними носит случайный, преходящий характер. Иначе говоря, свойство системности здесь, безусловно, имеется, но выражено очень слабо и не оказывает существенного влияния на данный объект. Свойства такой системы почти равны сумме свойств ее элементов. Это такие неорганизованные совокупности, как, например, горсть земли, корзина яблок и т. д. В то же время при некоторых условиях связь этих суммативных систем может укрепляться, и они способны перейти на иной уровень системной организации.

Целостные системы — характеризуются тем, что здесь внутренние связи элементов дают такое системное качество, которого не существует ни у одного из входящих в систему элементов. Собственно говоря, принцип системности применяется именно к целостным системам.

Среди целостных систем по характеру взаимодействия в них элементов можно выделить:

Неорганические системы (атомы, молекулы, Солнечная система), в которых могут быть разные варианты соотношения части и целого и взаимодействие элементов в которых осуществляется под воздействием внешних сил. Элементы такой системы могут как бы терять ряд свойств вне системы, а другие, наоборот, могут выступать как самостоятельные. Целостность таких

систем определяется законом сохранения энергии. Система является тем более устойчивой, чем больше усилий надо приложить для «растаскивания» ее на отдельные элементы. В некоторых случаях, когда речь идет об элементарных системах, энергия такого растаскивания (распада) может быть сопоставима с энергией самих частиц.

Внутри неорганических систем, в свою очередь, можно выделить системы функциональные и нефункциональные.

Функциональные системы основаны на принципе сосуществования относительно самостоятельных частей. К данному типу систем можно отнести различного рода машины, в которых, с одной стороны, изъятие или поломка одной из частей может привести к сбою всей системы в целом. А с другой — относительная автономность частей позволяет улучшать функционирование системы за счет замены отдельных частей, блоков или путем введения новых программ. Это создает возможности столь высокой степени заменяемости частей системы, что является условием повышения степени надежности и оптимизации ее работы, а на определенном уровне может привести к изменению качественного состояния системы. Последнее характерно для компьютерной техники, функционирование которой можно улучшать без остановки работы всей системы в целом.

465

Органические системы характеризуются большей активностью целого по отношению к частям. Такие системы способны к саморазвитию и самовоспроизведению, а некоторые и к самостоятельному существованию. Высокоорганизованные среди них могут создавать свои подсистемы, которых не было в природе. Части таких систем существуют только внутри целого, а без него перестают функционировать.

Итак, принцип системности означает такой подход к изучению объекта, когда последний рассматривается в качестве целостной системы и исследуется через выделение элементов и взаимосвязей между ними. При этом выделяются системы причинных связей и следствий: любое явление рассматривается как следствие системы причин, а исследование элементов осуществляется с позиции выявления их места и функций в системе.

Поскольку один и тот же элемент обладает множеством свойств, то он может функционировать в разных системах. При исследовании высокоорганизованных систем необходимо понимать, что содержательно система богаче любого элемента, поэтому только причинного объяснения недостаточно. Например, в обществе важным фактором выступают принципы целесообразности системы и специфические культурно-человеческие отношения (нравственные, правовые, религиозные нормы и т. д.).

Современные синергетические исследования уточняют законы системного функционирования и системной эволюции. В частности, становится очевидной необходимость наличия в реальной системе определенного хаоса, спонтанности и даже беспорядка, что делает систему живучей и гибкой. Следовательно, в природе реализуется не однолинейное (прогрессивное или регрессивное) развитие, а негаэнтропийные процессы. А это, в свою очередь, означает, что мы сознательно можем определять тенденции развития и направлять их в желаемое русло за счет целевого воздействия на причинные компоненты развития событий.

Разнообразие структурных уровней материального бытия

Системный подход и современные синергетические исследования позволяют нам рассматривать мир в целом как особого рода систему.

466

Это означает, что мы можем выделять в нем различные уровни и подуровни, выявлять самые разнообразные системы связей, т. е. разные структуры, рассматривая эти структурные связи как особого рода закономерности, которые можно познавать. В самом общем виде это уровни неживой природы, живой природы, общества. Каждый из них имеет собственные подуровни. Так, в обществе такой подсистемой выступают индивиды, а также объективные идеальные продукты человеческой деятельности. Природное бытие в самом широком смысле определенным образом упорядочено, причем наличие бесконечного числа структурных уровней позволяет сделать вывод о его структурной бесконечности. Оно представляет собой разнообразие структур, разных целостных систем, которые, в свою очередь, взаимосвязаны между собой в рамках более общей системы.

Структурность бытия проявляется в существовании различных форм материальных систем, которые имеют свои специфические связи. Так, физическая материя может существовать в виде вещества и поля. Вещество — это различные частицы и тела, которым присущи дискретность и масса

покоя (элементарные частицы, атомы, молекулы). Поле — это вид материи, который связывает частицы и тела между собой. Частицы поля не имеют массы покоя: свет не может покоиться. Поэтому поля непрерывно распределены в пространстве нашей Вселенной.

Можно выделить и более дробные, структурные уровни бытия.

Неорганическая природа представляет собой движение разнообразных элементарных частиц и полей, атомов и молекул, макроскопических тел, планетарные изменения. Можно, двигаясь по ступеням от более простого к более сложному, выделить следующие последовательные структурные уровни в ней: вакуумный — субмикроэлементарный — микроэлементарный — ядерный — атомный — молекулярный — макроуровень — мегауровень (планеты, галактики, метагалактики и т. д.).

Живая природа — это различного рода биологические процессы и явления. Она включена в неживую природу, но начинается как бы с иного ее уровня. Если в неживой природе нижней ступенью является субмикроэлементарный уровень, то здесь — молекулярный. Если элементарные частицы имеют размеры 10 в степени -14 см, то молекулы — 10 степени -7. Соответственно последовательные уровни выглядят следующим образом: молекулярный — клеточный — микроорганизменный — тканевый — организменно-популяционный — биоценозный — биосферный.

В социуме мы также можем выделить уровни: индивид — семья — коллектив — класс — нация — государство — этнос — человечество в целом. Здесь последовательность их соподчинения несколько иная, и они находятся, условно говоря, «в неоднозначно-линейных связях между собой», что порождает представление о господстве случайности и хаотичности в обществе. Социально-философский анализ общества обнаруживает наличие в его структуре основных сфер общественной жизни, каковыми выступают материальное производство, наука, социальная, духовная и политическая сферы, имеющие соответственно свои структуры.

Есть основания выделить особый структурный уровень идей, идеалов и ценностей, которые имеют свои материальные носители (вещи, книги, электронные носители информации, живые люди и научные коллективы, общество в целом), но не могут быть полностью редуцированы к ним и причинно объяснены на их основе. Законы духовной жизни имеют свою ярко выраженную специфику и не могут быть сведены ни к каким социально-политическим влияниям и условиям, психологическим и биографическим факторам и т. д.

Таким образом, природный мир включает в себя в качестве подсистем и живую природу, и социум, и особые идеально-духовные образования, которые обладают иными пространственно-временными масштабами и приобретают специфические свойства по сравнению с объектами предшествующих уровней. Все это вместе является единой системой под названием мир с различными структурными уровнями. Познание этих структурных уровней осуществляется как познание соответствующих закономерностей, которые неисчерпаемы как внутри каждого уровня, так и в целом (структурная неисчерпаемость), но оно ограничено нашими научно-техническими и антропологическими возможностями.

Модели единства мира

Размышления человека над сущностью мира, принципами его устройства, в том числе принципом единства мира, были характерны не только для развитой философии и науки, но ставились гораздо раньше, еще внутри архаичного сознания. Имеющиеся материалы позволяют реконструировать особую модель мира, которую В. В. Топоров называет мифопоэтической моделью, т. е. представить мир как совокупность представлений человека о

нем, характерных для эпохи, предшествовавшей возникновению цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая. Основным способом осмысления мира и разрешения противоречий в этот период является миф, мифология, понимаемая не только как система мифов, но и как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественно-научному типам мышления [1].

1 См.: Топоров В. В. Модель мира // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 162.

Эта модель связана с интуитивным пониманием человеком единства мира, Космоса и поисками первичных основ этого мира, которые формулируются в неявном и метафорическом виде, закрепляясь в мифологических системах.

Такое понимание нельзя игнорировать, ибо оно лежит в основе человеческого восприятия бытия, которое позже реализуется в том числе и в вариантах научных моделей мира, в дальнейших философских размышлениях над тайнами мироздания. В условиях отсутствия возможности конкретного познания именно целостность восприятия позволяла выдвигать догадки и объяснения, которые позже неожиданно становились научно обоснованными.

Для нас модель такого понимания представляет собой вторичный, удаленный от реальности уровень. Мы можем лишь реконструировать, т. е. системно воспроизвести на сегодняшнем уровне человеческого сознания, те представления о мире, которые были характерны для архаичного сознания, достигая этого путем его обратной перекодировки, через анализ мифологических текстов, совмещенных с современными данными науки.

В результате перед нами предстает универсальная картина мира, построенная на совершенно иных основаниях, чем это осуществляется в абстрактно-понятийном восприятии, характерном для современного мышления. В центре ее лежит целостное понятие мира как единства человека и среды его обитания. Объективности в современном смысле здесь не могло быть, и реальность носила субъективированный, вторичный характер. Это была фактически сконструированная реальность. Миф как оформление указанного подхода к миру представлял собой не просто некий рассказ о нем (о реальных событиях), а некую идеальную модель, интерпретирующую эти события через систему героев и персонажей. Поэтому реальным становились именно последние, а не мир как таковой.

469

Указанная универсальность и целостность представлений о мире в мифологическом сознании была обусловлена слабой разделенностью субъектно-объектных отношений. В сознании архаичного человека господствует принцип отождествления всего со всем, и прежде всего полная тождественность природы и человека, что позволяет связать воедино внешне далеко отстоящие друг от друга вещи, явления и предметы, части человеческого тела и т. п. В результате мир, в котором человек и природа неотделимы друг от друга, представлялся абсолютно единым. Это порождало тотальное представление о мире как о живом организме (органицизм).

Для данной модели характерно понимание единства пространственно-временных отношений, которые выступают в качестве особого упорядочивающего начала Космоса. Мир упорядочивается пространственно, через сакральные, узловые точки пространства (священные места) и во временном отношении, путем выделения сакральных точек времени (священные дни и праздники). Узловые точки пространства и времени (святые места и святые дни) задают особую причинную детерминацию всех событий, опять же связывая воедино системы природных и, например, этических норм, вырабатывая в каждой из них особую космическую меру, которой должен следовать человек.

Данная модель мира основана на собственной логике, так называемой логике бриколажа (от одного из значений французского слова «bricole» — отскок шара на бильярде, рикошет или прибегание к уверткам), т. е. когда поставленная цель достигается окольными путями, через преодоление некоторых особых жизненно важных противоположностей, имеющих соответственно положительное и отрицательное значение (небо—земля, день—ночь, белое—черное, жизнь—смерть и т. п.). Таким образом, мир изначально трактуется диалектично, и достичь какой-либо цели напрямую (напролом) нельзя. Например, чтобы войти в избушку Бабы-яги, человек не обходит дом, что логично в нашей реальности, а просит сам дом развернуться «ко мне передом, к лесу задом»). Диалектика противоположных начал, противостоящих действий и явлений позволяет создать целую систему классификации мира (некий аналог философской системы категорий), которая в мифопоэтической модели и выступает средством упорядочивания бытия. Эти представления переходят позже и в философию, что особенно заметно при создании различного рода классификационных рядов мира и систем противостоящих начал (ряд элементов, лежащих в основе мира, борьба противоположностей как движущая сила развития и т. д.).

470

В науке и философии также происходит конструирование самых различных моделей мира, природного бытия.

Вещественно-субстратная модель усматривает единство мира в единстве физико-химического субстрата и свойств. Данные современной науки показывают, что объекты неживой природы во всей Вселенной состоят из одинаковых химических элементов. Раскрытие внутренней структуры атома, открытие новых элементарных частиц позволяют ставить вопрос о создании единой теории элементарных частиц, описывающей субстратное единство элементов. В биологии генетические исследования показывают, что в основе

всех живых организмов лежит генетический код, состоящий из четырех аминокислот. Устанавливается тождественность физико-химического состава живой и неживой материи и т. д. Наконец, установлено, что все вещества и элементы мира взаимосвязаны между собой посредством электромагнитных, гравитационных и иных полей.

В функциональной (или номологической) модели единство мира объясняется наличием и функционированием единых законов. Речь идет о том, что в мире реализуется некая универсальная связь. Так, Пифагор говорил о божественных математических законах гармонии и мирового порядка. Лейбниц, исходя из идеи единых божественных математических законов, считал, что можно их свести в систему уравнений и на основе этого объяснять любые явления. Лаплас, исходя из признания универсальных законов, говорил об интеграции знания и возможности абсолютного познания мира. Эта концепция получила впоследствии название «лапласовский детерминизм», означающий, что если бы удалось связать в единое целое все знания о мире, все параметры тел и зафиксировать их в единых уравнениях, то можно было бы создать единую формулу, которая охватила все разнообразие мира.

В рамках изложенных выше моделей частные законы отдельных сфер бытия механически распространяются на понимание мира в целом. В результате Вселенная представляется абсолютно однородным образованием, что приводит к выводам о возможности полного и окончательного ее познания. Однако это противоречит имеющимся на сегодняшний день научным фактам. В частности, оказывается, что универсальная связь реально ограничена скоростью распространения взаимодействий (принцип близкодействия), конечностью времени существования объектов и конечностью энергии объекта.

471

Другая модель единства мира, становящаяся ныне весьма популярной и получающей солидное научное подтверждение, носит название генетической. Здесь утверждается, что мир есть целостность, эволюционирующая по единым законам на основе общего исходного субстрата и во вполне определенном едином направлении. В каком-то смысле здесь происходит диалектическое снятие и субстратной и номологической моделей единства мира. Мощный импульс этот подход получает со стороны синергетики, вскрывающей универсальные закономерности самоорганизации систем во Вселенной. Еще более серьезным подтверждением этой модели является антропный космологический принцип.

И наконец, помимо выше перечисленных, остаются многочисленные классические субстанциальные модели единства мира, о которых мы говорили выше. Думается, что их рано сбрасывать со счетов, учитывая современный интерес к вопросам философии природы.

2. Движение как атрибут бытия

Противоречивость движения и его метафизическая и диалектическая трактовки

Проблемы движения (сущность движения, его познаваемость, соотношение движения и покоя и т. д.) всегда ставились в философии очень остро и решались весьма неоднозначно.

Представители милетской школы и Гераклит трактовали движение как возникновение и уничтожение вещей, как бесконечное становление всего сущего. Именно Гераклиту принадлежит известное высказывание о том, что нельзя в одну реку войти дважды, и о том, что все течет и все изменяется. Обратив внимание на изменчивый характер бытия, философы данного направления отодвинули на второй план момент его устойчивости.

Однако именно момент неподвижности, устойчивости бытия оказался в центре противоположного учения, созданного элеатской школой (Ксенофан, Парменид, Зенон). У Парменида бытие неподвижно и едино, оно замкнуто само в себе «в пределах оков величайших».

472

Развивая эту идею своего учителя, Зенон разработал целую систему доказательств того, что движения в действительности нет. Показав, что представление о реальности движения ведет к логическим противоречиям, он сделал вывод о том, что движение не обладает истинным бытием, так как, согласно общей гносеологической позиции элеатов, предмет, о котором мы не можем мыслить истинно (т. е. непротиворечиво), не может обладать истинным бытием.

Зенон, как уже отмечалось, доказывал, что бытие едино и неподвижно, посредством своих знаменитых апорий. Напомним их.

Первая апория: движение не может начаться, потому что движущийся предмет должен дойти до половины пути, а для этого пройти половину половины, а для этого половину половины половины и так до бесконечности («Дихотомия»).

Вторая апория («Ахиллес и черепаха») гласит, что быстрое (Ахиллес) не догонит медленное (черепаху). Ведь когда Ахиллес окажется в той точке, где была черепаха, она отойдет на такое расстояние от своего старта, на сколько скорость медленного меньше скорости быстрого, и т. д. Иными словами, Ахиллес никогда не преодолеет дистанции, отделяющей его от черепахи, она всегда будет чуть-чуть впереди него.

Третья апория («Стрела») говорит о том, что движение невозможно при допущении прерывности пространства. Чтобы преодолеть расстояние, стрела должна побывать во всех точках, из которых оно состоит. Но быть в данной точке — значит покоиться в ней, занимать в ней место. Получается, что движение есть сумма состояний покоя. «Не все, что чувственно, представляется нам реальным, существует на самом деле; но все, что истинно существует, должно подтверждаться нашим разумом, где самое главное условие — соблюдение принципа формально-логической непротиворечивости» — вот ключевая мысль элеатов, против которой бессильны любые аргументы, апеллирующие к чувственному опыту.

Свой взгляд на сущность движения представил Эмпедокл, который попытался объединить противоположные взгляды. Он рассматривал изменчивость и устойчивость как две стороны общего процесса движения. По его мнению, мир неизменен в своих корнях и пределах «круга времен», но изменчив на уровне вещей и внутри «круга времен».

473

Своеобразный итог спорам подвел Аристотель. Он дал классификацию видов изменения, среди которых выделяется возникновение, уничтожение и собственно движение, понимаемое как осуществление сущего, переход его из возможности в действительность. Аристотель считал, что движения вне вещей не существует. Мысленное представление движения предполагает использование категорий места, времени и пустоты. Вечность движения Аристотель обосновывает «от противного». Отрицание вечности движения, писал он, приводит к противоречию: движение предполагает наличие движущихся предметов, которые или возникли, или же существовали вечно и неподвижно. Но возникновение предметов есть тоже движение. Если же они покоились вечно неподвижными, то тогда непонятно, почему они пришли в движение не раньше и не позже. Трудно объяснить также причину покоя, а такая причина должна быть.

Итак, движение, по Аристотелю, реализуется внутри одной сущности и внутри одной формы в трех отношениях — качества, количества и места, т. е. для каждой исследуемой сущности всегда имеется данное трехчленное отношение. Количественное движение — это рост или убыль. Движение относительно места — это перемещение, или, говоря современным языком, пространственное перемещение, механическое движение. Качественное движение — это качественное изменение. Кроме того, всякое движение осуществляется во времени. Причем если движение в пространстве и во времени изучает физика, то качественные изменения выступают предметом метафизики. Перевод исследования проблемы движения в плоскость качественного изменения позволяет рассматривать его в наиболее широком, философски предельном смысле по отношению к бытию в целом, говорить об изменчивости, процессуальности бытия.

Движение само по себе противоречиво. Оно включает в себя моменты изменчивости и устойчивости, прерывности и непрерывности. Возникает проблема возможности описания данной противоречивости на языке логики. Или, иначе говоря, проблема того, как описать диалектическую противоречивость объекта формально непротиворечивым образом. Рассуждая о движении или других явлениях бытия, мы должны это осуществлять на языке понятий, т. е. строить некоторый концептуальный каркас, который заведомо будет значительным огрублением, реального положения дел. Последнее позволяет нам рассуждать непротиворечиво, исходя из правил традиционной логики, но одновременно возникает проблема, как совместить онтологическую противоречивость (противоречия мира как такового) и мыслительную непротиворечивость. Или, другими словами, как логически непротиворечиво отобразить диалектику движения, диалектику мира в целом.

474

Действительно, для того чтобы нечто познать, мы должны огрубить те реальные процессы, которые есть в мире. Следовательно, для того чтобы

познать движение, мы неизбежно должны его приостановить, предметно интерпретировать. И здесь возникает возможность абсолютизации заведомо огрубленного понимания и его экстраполяции на движение в целом, что часто и лежит в основе различного рода метафизических истолкований (в смысле противоположности истолкованию диалектическому, целостному).

Именно таким образом и возникает метафизическая концепция движения, которая, во-первых, основана на абсолютизации одной из противоположных сторон движения и, во-вторых, сводит движение к одной из его форм. Сущность движения чаще всего сводится к механическому перемещению. Такое перемещение можно описать только путем фиксации данного тела в определенном месте в некоторый момент времени; т. е. проблема движения при этом сводится к описанию более фундаментальных структур бытия — пространства и времени.

Пространство и время можно представить двояким образом, что и было сделано ионийской и элеатской школами в античности. Либо необходимо признать существование «неделимых» пространства и времени, либо, напротив, признать их бесконечную делимость. Либо признать относительность всех пространственно-временных характеристик при абсолютности самого факта движения тел, либо, как это позже сделал Ньютон, ввести понятие перемещения тела из одной точки абсолютного пространства в другое, т. е. ввести дополнительные категории абсолютного пространства и времени, внутри которых реализуются конкретные виды движения. При этом каждая из противоположных позиций окажется внутренне противоречивой.

Иначе говоря, в основе и той и другой точки зрения лежат совершенно разные гносеологические допущения. Но отображаемое в наших мыслях движение (как и все остальное) не есть буквальная копия реальных процессов, реального движения. Последнее вообще является внешним процессом, не зависящим от наших мыслей о нем. Следовательно, указанная противоречивость есть свойство определенной слабости нашего мышления, вынужденного для построения теоретической концепции вводить те или иные гносеологические допущения, ко-

торые могут значительно «огрубить» реальность. И не только вводить односторонние теоретические «огрубления», но и отождествлять их с реальностью как таковой. Поэтому Аристотель совершенно справедливо отмечал, что зеноновские апории разрешаются очень просто: достаточно перейти границу — границу мыслимых расчленений и схематизации пространства и времени, которых в самой реальности нет.

В целом же метафизическое представление о движении, сводящее его к одному из видов движения (механическому) и абсолютизирующее какой-то один из ракурсов его видения, было исторически оправдано, хотя и значительно упрощало его понимание.

Диалектика как противоположный способ рационально-понятийного освоения бытия основывается на ином понимании познания. Последнее рассматривается как сложный процесс, в котором субъект познания (человек) и объект познания находятся в особых взаимоотношениях. Субъект познания обладает творческой активностью, поэтому он не только и не просто созерцает мир (хотя и такой вариант отношения к миру возможен), но выступает как некая активная сторона данного процесса, избирательно относящаяся к миру, выбирая из него интересующие явления и предметы, превращая их в объекты познания. С этой позиции мир представляет собой изменчивый процесс. Познавая его отдельные стороны, мы должны помнить о допущенных предметных «огрублениях», понимать их ограниченность и относительность распространения на познание бытия в целом.

Исходя из этого, можно логически непротиворечиво отобразить любые реальные противоречивые процессы, в том числе и движение, но при этом необходимо учитывать возможность различных вариантов отображения, в том числе и противоречащих друг другу. Это могут быть противоречия в разных отношениях, при внимательном анализе вполне совместимые между собой. Но часто это противоположности в одном и том же отношении, которые не устранить одной только аналитической работой. Необходимо понимать генетическое и иерархическое единство разных типов движения, отображаемых математическими, логическими и содержательными гносеологическими средствами, так как все это — отражения одного и того же объекта, описываемого разными способами.

Таким образом, лишь философия в ее диалектическом варианте способна дать понимание сущности движения как особого диалектического процесса, сочетающего в себе противоположные компоненты: устойчивость и

изменчивость, прерывность и непрерывность, единство и иерархическую соподчиненность. Движение понимается философией как всеобщий и важнейший атрибут мироздания, включающий в себя все процессы изменения, которые происходят в мире, будь то природа, общество, познание или движение нашего духа. В «Философии природы» Гегель отмечал, что «точно так же как нет движения без материи, так не существует материи без движения».

В свою очередь, всякое изменение есть результат взаимодействия предметов, событий или явлений мира через обмен материей, энергией и информацией. Именно это позволяет нам исследовать многообразные виды движения через их энергетические или информационные проявления. Для всякого объекта существовать — означает взаимодействовать, т. е. оказывать влияние на объекты и испытывать на себе воздействие других. Поэтому движение — это всеобщая форма существования бытия, которая выражает его активность, всеобщую связность и процессный характер. Не будет натяжкой сказать, что движение есть синоним мировой космической жизни, взятой в единстве ее материально-субстратных и идеально-информационных компонентов.

Проанализировав возможности диалектики как метода исследования такой сложной проблемы, как движение, здесь мы вправе сделать вывод о сущности диалектики. Возникнув изначально как понятие, обозначающее искусство вести спор, рассуждать, диалектика реализуется как особый философский метод, как некая культура рассуждения, диалога, основанная на выявлении в предмете его противоречивых сторон и свойств, усматривающая во внешне противоположных вещах и явлениях моменты единства и взаимосвязи.

Развитие и его модели

В мире присутствуют различные типы и виды изменчивости. Самая общая их градация может быть проведена как разделение их на качественные и количественные. Как уже отмечалось, количественные изменения — это прежде всего процессы, связанные с перемещением тел, изменением их энергии и т. п.; качественные изменения связаны с изменением структуры самого предмета.

Такое разделение, конечно, носит относительный характер, так как качественные и количественные изменения взаимосвязаны и обусловливают друг друга.

Внутри качественных изменений, в свою очередь, можно выделить обратимые и необратимые изменения. Примером первых являются изменения агрегатных состояний. Так, вода переходит при соответствующих условиях в лед, и наоборот. Эти изменения исследуются частными науками. Философию в первую очередь интересуют необратимые качественные изменения, которые и называются развитием.

Развитие как одну из характеристик бытия изучает диалектика, на основании чего ее часто определяют как учение о развитии. Истолкование бытия как перманентно развивающегося, где движение (изменение вообще) может быть рассмотрено как особая форма развития, сегодня разделяют многие ученые и философы, стоящие на позициях глобального эволюционизма.

Как атрибут бытия развитие характеризуется рядом фундаментальных черт. Прежде всего это — всеобщность: развитие имеет место на всех уровнях бытия, хотя и носит разный качественный характер. Вместе с тем высказывается и иное мнение, согласно которому правомерно говорить о всеобщности движения, но не развития, так как не все предметы развиваются. Например, этот процесс отсутствует в неорганической природе. Однако если исходить из того, что непременным атрибутом развития являются качественные изменения, то утверждение о всеобщности развития представляется справедливым, так как подобные изменения характерны для всех уровней бытия. Иное дело, что процессы развития на разных уровнях носят различный характер и требуют самостоятельного изучения.

Развитие характеризуется также необратимостью, которая трактуется как появление не существовавших ранее качественно новых возможностей.

Наконец, для развития характерна направленность изменений. Это означает, что развитие базируется на взаимосвязи элементов системы, а поэтому любые, даже кажущиеся случайными, изменения носят взаимосвязанный характер, т. е. возникают как результат некоторых взаимодействий и, в свою очередь, порождают другие изменения. Развитие как направленное изменение обеспечивает преемственность между качественными изменениями на уровне системы.

Таким образом, можно сказать, что развитие — это упорядоченное и закономерное, необратимое и направленное изменение объекта, связанное с возникновением новых тенденций существования системы. Понятие развития позволяет проследить источники возникновения того или иного явления, его генетическую связь с другими явлениями, а значит, осуществлять прогнозы жизнедеятельности человека, развития общества, мирового политического процесса и т. д.

С проблемой направленности развития связано понимание прогресса. Широкое использование понятий прогресса и целесообразности без уточнения их значения применительно к конкретным системам есть часто не что иное, как желание человека искусственно приписать природе целесообразный характер, некритически навязать ей свои человеческие свойства. Не следует забывать и о том, что во многих случаях оценка тех или иных изменений как прогрессивных или же, напротив, как регрессивных есть лишь ценностная установка исследователя. Поэтому, когда пытаются выделить универсальные критерии прогрессивного развития, то такие критерии выглядят либо слишком общими, что позволяет подогнать под них любые изменения, либо, напротив, слишком узкими, описывающими лишь какие-то локальные процессы изменений. Например, для неорганической природы в качестве подобного критерия предлагается степень усложнения структуры системы, для органической природы — развертывание функциональных возможностей системы и повышение степени ее системной организации. Однако даже эти локальные критерии прогресса на самом деле слишком абстрактны для того, чтобы с их помощью можно было бы достаточно эффективно дифференцировать процессы изменений.

Относительно общества ситуация осложняется еще и тем, что различные попытки определения общественного прогресса локализуются не только самой сферой исследования, но и теми теоретическими моделями, из которых исходят авторы при анализе общества. Например, с позиции марксистской социальной теории критерием прогресса выступает способ производства, и исходя из этого выстраивается вся цепочка этапов прогрессивного развития общества, идеалом и целью которого является построение коммунизма. Однако при таком подходе возникает немало неувязок. В частности, оказывается, что построение общества на такой основе может одновременно сопровождаться жесточайшим подавлением свободы личности.

Другие концепции декларируют в качестве критерия общественного прогресса именно свободу личности. Однако в рамках сообщества свобода личности, во-первых, не может быть абсолютной, а во-вторых, за определенной границей перерастая во вседозволенность, она создает угрозу личности. Мера свободы, баланс прав и обязанностей человека, допустимая степень государственного регулирования жизни людей — сложнейшие вопросы, не имеющие единого для всех стран и народов решения.

Человек склонен абсолютизировать форму своей бытийной реализации, забывая при этом, что, хотя он и является со своей человеческой точки зрения частью особого социального мира, последняя тем не менее — лишь одна из структур бытия, мира, природы. Поэтому прогресс той или иной социальной системы осуществляется в рамках природных законов, подчиняется им, и любые построения критериев прогресса могут мгновенно быть опровергнуты даже чисто природными явлениями. Являясь конечным существом, человек стремится познавать бесконечное и несоизмеримое его масштабам, неизбежно при этом подгоняя все окружающее под свои собственные измерения.

Ценность понятия прогресса в его наиболее общей форме как развития от низшего к высшему можно усмотреть, пожалуй, в том, что оно дает мировоззренческую установку, позволяющую человеку, осмысливающему те или иные процессы в природе и обществе, осознавать себя, перспективы своего развития и развития человечества в целом. Однако следует постоянно помнить, что человек наполняет общее определение прогресса новым содержанием в зависимости от той социокультурной ситуации, в которой он оказался. Тем не менее понятие прогресса, вера в прогресс придает жизни людей оптимистичный и целенаправленный характер. С этих позиций необходимо признать, что абстрактное отрицание прогресса, отказ от поиска его абсолютных критериев является по меньшей мере сомнительной философской установкой.

Среди философских теорий развития, принимающих идею прогресса, нужно в первую очередь выделить эволюционистскую модель, выдвинутую Гербертом Спенсером (1820—1903) и до сих пор весьма популярную в среде биологов. В ее рамках обосновывается положение о всеобщей постепенной эволюции природы от простого к сложному, где все системы (неважно, биологические, социальные или ментальные) эволюционируют путем

появления новых элементов (дифференциация) и их последующего объединения (интеграция) в рамках новой целостности, переходя, по выражению Спенсера, «от неопределенной бессвязной однородности к определенной связной однородности» до той поры, пока не обретут равновесия с внешней средой, не адаптируются к ней.

480

Противоположной моделью прогрессивного развития является эмерджентизм. Его с теми или иными вариантами развивали Л. Морган, Д. Александер, Г. Плеснер, А. Бергсон. Суть эмерджентизма заключается в абсолютизации скачкообразного характера развития и несводимости высшего к низшему. Вновь возникшее качество никаким образом не может быть объяснено из закономерностей функционирования низлежашей ступени. Процесс развития представляет содой как бы ступенчатую лестницу, где пространство между высшей и низшей ступенью ничем не заполнено. Между ними существует принципиальный онтологический разрыв. Нередко он заполняется различными спекулятивными схемами с привлечением понятий типа «божественная воля», «катастрофичность мирового развития», «творческий порыв», «космическая генетическая программа» и т. д. Утверждается, что человек в принципе не может предсказать возникновение нового качества, исходя из знания об имеющемся качестве. В результате в эмерджентных концепциях действительность иногда представляется как система спонтанно образующихся и функционирующих уровней мирового бытия.

Наиболее адекватной формой объяснения развития является диалектическая концепция развития, в основе которой лежат два фундаментальных принципа, неразрывно связанных между собой. Это — принцип развития, утверждающий, что мир представляет собой развивающуюся реальность, и принцип детерминизма, говорящий о том, что мир представляет собой упорядоченное целое, основанное на устойчивости и взаимосвязанности основных свойств бытия. Движение и развитие осуществляются по определенным общим законам, которые носят объективный характер. Отрицание объективности и всеобщности таких законов неизбежно приводит к отрицанию развития природы, по которым оно осуществляется. Но поскольку выше мы обосновывали необходимость и наличие развития, то мы не можем отрицать и законы данного развития, и их неизменный всеобщий характер.

Бытие не есть некое неразличимое единство, а представляет собой скорее единство многообразных форм его проявления.

481

Это своеобразное единство различий. Но единство всегда подразумевает взаимосвязь. Таким образом, сам факт того, что мы познаем окружающий нас мир, отражает то, что он, по крайней мере, «шевелится», а следствием и одновременно условием этого выступает взаимодействие его элементов. В противном случае мы бы его не заметили и не смогли бы помыслить.

Диалектическую связь принципа развития и принципа детерминизма, эволюции и всеобщей организованности подтверждает и развитие наук. Они познают мир именно как движущийся, развивающийся по определенным законам.

3. Диалектика бытия: принцип развития

Наиболее развернутое изложение диалектики развития бытия представлено в философии Гегеля. Большинство последующих теоретических концепций, базирующихся на диалектике, в той или иной мере опирается на выдвинутые Гегелем идеи и принципы, дополняя и развивая выработанный им понятийный аппарат, но никогда не отвергая его.

Рассматривая соотношение идеи и реальности, Гегель ставит проблему самой сути перехода от идеального (логического) к реальному, от абсолютной идеи к природе. В этом смысле гегелевская абсолютная идея — это своеобразный логический принцип рационального объяснения бытия. Сама абсолютная идея изначально погружена у него внутрь логического идеального пространства и должна каким-то образом «вырваться» оттуда. В результате природа оказывается лишь одной из сфер реализации абсолютного духа, инобытием абсолютной идеи, ее внешним воплощением или отчужденной формой. «В природе, — писал Гегель, — мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме овнешнения (EntauBerung), внешнего обнаружения точно так же, как в духе эта же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя» [1]. Таким образом, природный организм во всех его материальных проявлениях манифестирует идеальную субстанцию, давшую ему бытие, а человеческий разум в актах познания совершает процедуру «идеализации» природы, т. е. выявления ее скрытого идеального номологического и функционального содержания.

1 Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 103-104.

482

Гегелевская диалектика оказала огромное влияние на все последующее развитие философии, привела к становлению особой диалектической культуры мышления, давшей блестящие результаты. Философский анализ проблем с позиции диалектики является одной из наиболее эффективных форм философского понимания бытия, так как позволяет рассматривать мир как особую целостную систему, развивающуюся по специфическим универсальным законам.

В русле отечественной философской традиции, сложившейся в XX в., принято выделять три всеобщих закона диалектики: закон отрицания отрицания, закон перехода количественных изменений в качественные и закон единства и борьбы противоположностей. Последний точнее можно было бы именовать законом взаимодействия противоположностей, учитывая, что противоположности бытия могут и не «бороться» друг с другом, а гармонично друг друга дополнять и обогащать.

Законы диалектики не существуют в отрыве друг от друга. Напротив, они реализуются как грани (аспекты) единого процесса развития, давая возможность постигать этот процесс во всем богатстве его содержания. Единство этих законов проявляется в том, что любой предмет или явление есть некоторое качество, представляющее собой единство противоположных тенденций и сторон. В результате количественного накопления противоречивых тенденций и свойств внутри этого качества возникает противоречие, требующее своего разрешения, преодоления. Развитие предмета осуществляется через отрицание данного качества, но с сохранением в образовавшемся новом качестве некоторых прежних свойств. И характер качества, и форма разрешения противоречий, и направленность развития целого довольно сильно разнятся, в зависимости от того, имеем ли мы дело с неорганической природой или сферой человеческого духа. Однако эти различия вовсе не исключают принципиального номологического единства между ними. Таким образом, диалектический подход к исследованию развития заключается в поисках источника и движущих сил этого развития (закон взаимодействия противоположностей); в объяснении механизмов развития (закон перехода количественных изменений в качественные) и, наконец, в выявлении направленности развития (закон отрицания отрицания).

483

Закон отрицания отрицания

Данный закон утверждает, что в процессе развития каждая последующая ступень является, с одной стороны, отрицанием предшествующей ступени (через «снятие», отрицание каких-то свойств и качеств), а с другой — отрицанием самого этого отрицания, так как на новой ступени и в новом качестве воспроизводит в изменившемся предмете некоторые свойства и качества ступени, подвергшейся отрицанию ранее. Иными словами, в любом развитии (регрессивном или прогрессивном) на любом уровне бытия всегда диалектически сочетаются моменты разрушения старой системы и моменты преемственности, т. е. сохранения свойств старой системы в рамках вновь возникшей при обогащении их новым качеством.

Закон отрицания отрицания фиксирует очень важную сторону развития — обязательное наличие в нем элементов поступательности и одновременно цикличности, обратимости и необратимости. Любая система в своем нынешнем и развитом состоянии несет в себе черты своего прошлого. Они модифицируются в рамках новой целостности, но при этом могут сохранять и определенную автономность в виде соответствующих свойств, частей и элементов новой системы. К примеру, в организме человека существуют и неорганические соединения, и растительные и животные клетки. В современной культуре сохраняются ценности и верования, уходящие корнями в глубокую древность. Никакая новая целостность не может эффективно функционировать и обновляться без сохранения и воспроизводства этапов и черт своей истории.

В методологическом плане в законе отрицания отрицания трансформируется важнейший диалектический принцип единства логического и исторического. Данный принцип подхода к предмету утверждает, что система в своем развитом состоянии несет черты своей истории, а потому не может быть систематически и целостно понята вне обращения к этой истории. С другой стороны, именно в развитом состоянии предмета, в логике его функционирования следует искать ключ к рациональной реконструкции его истории и, следовательно, к истории его познания. Реализация этого требования особенно необходима, когда предметом исследования становятся

сложноорганизованные и развивающиеся системы живой природы, общества, сферы духа.

Учитывая вышеизложенное, правомерно рассматривать закон отрицания отрицания как закон диалектического синтеза.

484

Ибо он обеспечивает, с одной стороны, преобразование систем, появление качественно новых предметов и явлений, а с другой — сохраняет их генетическую связь с предшествующими явлениями и предметами.

Закон отрицания отрицания необходимо корректировать применительно к различным сферам действительности. В наиболее явном и всестороннем виде он проявляется в сфере общественных явлений и в области духовной жизни. Здесь отчетливо выступает преемственность, вбирающая в себя периодическое возвращение к чертам предшествующих этапов развития, периодическое структурное воспроизводство уже имевших место ранее типов социальных связей, способов жизнедеятельности и картин мира. Если внимательно присмотримся к экономической, политической, социальной, духовной истории человечества, то увидим, что определенные структуры и институты, традиции и идеи, будучи подвергнуты отрицанию и забвению, вновь реанимируются, обретают новую жизнь в изменившихся исторических условиях.

Подобная воспроизводимость прошлого по принципу отрицания отрицания менее очевидна на уровне живой и неживой природы. Это даже дало основание ряду исследователей заявить, что закон отрицания отрицания действует только в сфере духа и социума. Думается, что это чрезмерно категорическое заявление. В этом убеждает, например, закон единства филогенеза и онтогенеза. Известно также воспроизведение предковых форм при попадании организма в новую среду, требующую адаптации. Мы можем также наблюдать в живой природе многообразные циклические и спиральные процессы, правда без жесткой триадичности гегелевского типа по принципу тезис-антитезис—синтез. В неорганической природе имеют место колебательные и циклические процессы, которые лишь на первый взгляд полностью обратимы, явления полного и необратимого распада систем, начиная с атомов и кончая целыми звездными системами. Как показывают современные синергетические исследования, полной обратимости нет нигде, как нет и полного перехода вещей и явлений в состояние полного небытия.

Преобладание повторяемых, обратимых циклических процессов на низлежащих ступенях бытия — необходимое условие преобладания поступательных изменений на ступенях более высоких. Например, неживая материя усложняется до определенной границы, до возникновения из нее нового качества в

485

виде живых организмов. Биологические виды, в свою очередь, необратимо и относительно быстро качественно эволюционируют, пока на вершине эволюции не появляется человек. Сам человек как биологическое существо постепенно переходит на иную качественную стадию своего развития в виде социального и духовного существа. При этом его биология остается достаточно стабильной.

В завершение нашего краткого анализа закона отрицания отрицания выведем из него ряд практических следствий, весьма важных для рациональной общественной и политической жизни человека.

Прежде всего, данный закон говорит об онтологической и гносеологической несостоятельности любого крайнего радикализма, нигилизма, любого грубого разрыва с традицией, всякого огульного отрицания предыдущих ступеней развития. История нашей страны полна подобными примерами, и правы те, кто в таком радикалистско-нигилистическом отношении к собственной истории видит один из источников многих трудностей, с которыми периодически сталкивается наша страна. И понятно почему, всякий нигилизм тенденциозен, ему несвойственно видеть в объекте отрицания никаких положительных сторон. Но последующее поколение неизбежно захочет восстановить попранную историческую справедливость, и сделает это тем масштабнее, чем одностороннее было предыдущее отрицание.

Беда в том, что такое раскачивание «исторического маятника» превращает развитие в инволюционное движение по циклическим кругам. Это подобно тому, как если бы человек, бегущий по узкому коридору, вдруг резко повернул вправо, и, больно ударившись о стену, развернулся на 180 градусов, и, вновь натолкнувшись на противоположную стену, опять развернулся, и т. д. Вместо поступательного развития — бессмысленные и болезненные круги, движение в замкнутом пространстве. Чтобы устойчиво двигаться вперед, надо бережно относиться к традициям. Неизвестно, что завтра пригодится на

трудной исторической дороге, что из исторического наследства поможет справиться с вновь возникшими противоречиями.

Вместе с тем нельзя быть и консерватором, ибо разумное, взвешенное отрицание прежних форм жизни столь же необходимо, как и сохранение традиций. Мера сохранения и отрицания прошлого в процессах общественных преобразований — это всегда вопрос конкретных исторических условий. Но в любом случае эта мера находится с тем большей точностью и быстротой, чем более разумны и нравственны осуществляющие эти преобразования люди, чем отчетливее и яснее формулируют они для себя цели своей деятельности.

486

Процедура критического целеполагания является важнейшим фактором сознательного и творческого применения закона отрицания отрицания. Если не знаешь, ради какого общего и индивидуального блага ты отрицаешь настоящее, тогда лучше воздержаться от всяких отрицаний. Если у тебя нет высоких идеалов, способных заменить старые, тогда не торопись их сокрушать, ибо велик риск того, что непродуманное, безудержное реформаторство, тотальный революционализм выльются в глумление над прошлым, чреватое бедами.

Закон перехода количественных изменений в качественные

Данный закон проясняет механизмы развития, утверждая, что в процессе развития количественные изменения при определенных условиях приводят к качественным изменениям.

Качественное изменение есть, в сущности, возникновение нового объекта, предмета, явления. Качество, как отмечал Гегель, «есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность... Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть» [1]. Поэтому понятие «качество» следует отличать от свойств предмета, которых может быть бесконечно много. Качество — это внутренняя определенность предмета, некоторая совокупность существенных свойств, без которых предмет перестает быть данным предметом, тогда как свойство представляет собой одну из сторон качества.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 228.

Изменения свойств в пределах данного качества называются количественными изменениями. Количество — это внешняя определенность по отношению к бытию предмета. Это может быть определенность предмета с точки зрения его пространственно-временных характеристик. Это может быть его различенность по степени интенсивности каких-то свойств (яркость цвета, насыщенность звука и т. д.). Количество не выражает сущности предмета, оно лишь характеризует его свойства. Если качество предмета принадлежит только одному предмету, то

487

количественные параметры различных предметов и явлений могут совпадать. Например, у разных предметов могут быть одинаковые размеры, окраска, набор элементов и т. д. Мы можем сравнить, например, такое живое существо, как слон, с неодушевленным предметом — постройкой, сараем, констатировав, что у них одинаковые длина, высота и ширина. Но такое сравнение будет сделано лишь по их внешним количественным характеристикам, которые безразличны в данном случае к качеству объектов, т. е. к тому, что один из них есть живое существо, а другой нет.

Еще Аристотель выделил «размерное» и «счетное» количества, связанные с процедурами арифметического счета и геометрического измерения. Размерное количество связано с убыванием или прибавлением каких-то непрерывных характеристик бытия, а счетное — с его дискретными характеристиками, с его неустранимой множественностью. В каком-то смысле оппозиция размерного и счетного количеств связана с более фундаментальными качественными противоречиями бытия: между точкой и пространством, прерывностью и непрерывностью, монадной центрированностью и материально-субстратной децентрированностью.

Если качество связано с сущностью предмета, то количество имеет отношение прежде всего к его внешней форме. В реальности выделение качества и количества объекта является во многом операцией нашего абстрагирующего и схематизирующего мышления. Нет качества без предшествующих ему и происходящих в нем количественных изменений, так же как любое количественное изменение является результатом какого-то качественного изменения. При этом надо иметь в виду, что жесткого

разделения изменений на качественные и количественные не бывает. Они достаточно относительны и часто зависят от точки отсчета.

Гегель в качестве понятия, фиксирующего единство количественных и качественных характеристик любой системы, выделял категорию меры, которая придает бытию этой системы упорядоченность и «завершенность». Он фиксирует своеобразный эволюционный «закон меры», проявляющийся в том, что «различные виды животных и растений имеют как в своем целом, так и в своих отдельных частях известную меру, причем... менее совершенные органические создания, ближе стоящие к неорганической природе, отличаются от вышестоящих органических существ отчасти и большей неопределенностью их меры» [1].

1 Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 258.

Категория меры напрямую сопрягается с категориями внутренней формы и структуры, фиксируя строгую упорядоченность качественных и количественных параметров системы, где выход за их пределы означает уже переход в совсем другое качество, к другой мере и другой структуре. Нельзя не поразиться прозорливости и тонкости гегелевского анализа этой категории, а также глубине тех примеров, которые он приводит в своей «Энциклопедии философских наук» для их иллюстрации. Так, по поводу качества государственного устройства и его зависимости от размеров территории он замечает: «При непрерывном увеличении или уменьшении государства наступает наконец такой момент, когда независимо от других обстоятельств и только вследствие этого количественного изменения государственный строй качественно больше уже не может оставаться неизменным. Конституция маленького швейцарского кантона не годится для великой империи, и точно так оказалось непригодным государственное устройство Римской республики, когда оно было перенесено на небольшие немецкие имперские города». Над этими словами Гегеля стоит задуматься тем политикам и ученым, которые выступают за механический перенос политических институтов Западной Европы на российскую почву, упуская из виду совсем другие пространственные масштабы нашей страны.

Большое значение имело введенное Гегелем понятие «узловой линии мер», где выход за определенную меру соответствует появлению нового качественного образования со своим интервалом меры. Закон перехода количественных изменений в качественные как раз и говорит о том, что в любом предмете или явлении происходит накопление количественных изменений, которые на определенном этапе его существования (при выходе за границы присущей предмету меры) ведут к изменению его качества, т. е. к возникновению нового предмета. Этот новый предмет обладает собственной мерой, переход через которую приводит к рождению нового предмета, делая тем самым процесс развития бесконечным. В данном процессе могут доминировать как обратимые процессы, когда гибель или разрушение одного предмета сменяется рождением ему подобного, так и необратимые, когда гибель прежней формы ведет к рождению

принципиально нового качества, не бывшего ранее. Первый тип свойствен в основном неживой природе, второй — обществу и культурному развитию человечества. В первом случае мера остается относительно устойчивой во времени и пространстве для всех объектов данного класса, во втором — она каждый раз иная, ибо каждая вновь возникшая в обществе социально-политическая система, этнос, национальная культура, профессиональная группа, художественная традиция и т. д. уникальны.

Вместе с тем существуют универсальные меры, всеобщие принципы структурной организации, позволяющие вещам и процессам любого уровня бытия — от атома до человеческой мысли — оптимально сочетать количественные и качественные параметры, гармонизировать отношения частей и целого в рамках любой системы.

Бытие зиждется не только на структуре и мере. В нем имеют место и безмерные, хаотические процессы. Следует, правда, четко различать естественную безмерность и хаотичность природных процессов (тип броуновского движения молекул, бурно пенящейся реки, извержения вулкана или бури на море), без которых невозможен никакой процесс самоорганизации в природе, и хаотичность и безмерность вторичную, порожденную волей человека. Эта вторая безмерность всегда связана с чем-то безобразным, разрушительным, аномальным, отклоняющимся от целесообразности, эффективности, гармонии, блага, добра, справедливости. Нередко эта разрушительная хаотичность есть итог того, что в стремлении к достижению определенных целей нарушение меры порождает прямо противоположный результат.

Так, усиление централизма и жесткости планирования при социализме привело к тому, что оно превратилось в организованный беспорядок. Так называемая свобода мирового рынка сегодня все чаще оборачивается откровенным экономическим диктатом со стороны развитых стран. Словом, древний античный призыв «меру во всем соблюдай» можно рассматривать как одно из первых сознательных методологических требований к деятельности человека, напрямую вытекающих из действия закона перехода количественных изменений в качественные.

В мире существуют различные типы скачков-переходов к новому качеству: регрессивные и прогрессивные, быстрые и постепенные, связанные с сохранением существования данной системы и с появлением принципиально новой системы на месте старой и т. д. Так, человек в процессе онтогенеза долгое

490

время существует только как биологический вид, но, в ходе возникновения социальных отношений между людьми, на новой качественной ступени он развивается уже как социальное и духовное существо; причем действует закон ускорения развития человеческого общества. Сегодня качественные изменения (и регрессивные, и прогрессивные) происходят в жизни планетарного человечества перманентно, в самых разнообразных формах, где, к сожалению, возможность «скачка в небытие» остается весьма вероятной.

Закон взаимодействия противоположностей

Этот закон выражает самую суть процесса развития. Даже самое поверхностное рассуждение на обыденном уровне показывает, насколько непреходящую существенную роль играют противоположные свойства, тенденции и аспекты окружающего нас мира: свет и тьма, рождение и смерть, высокое и низкое, правое и левое, прошлое и будущее, любовь и ненависть, свое и чужое.

Анализ окружающего нас мира со времени зарождения научного знания приводил к следующему выводу: вся структура и динамика как космического целого, так и индивидуального человеческого существования с необходимостью выводят на фундаментальные пары противоположностей, очерчивающие крайние точки, как бы логические пределы того, что мы можем о различных формах и проявлениях бытия помыслить, к чему нам надо стремиться и чего избегать. Это противоположности плоскости и точки, покоя и движения, ассоциации и диссоциации атомов, ассимиляции и диссимиляции веществ, наследственности и изменчивости, личного и общественного, войны и мира, доброго и злого, достойного и недостойного. Здесь нетрудно видеть, что эти базовые пары категорий лежат в фундаменте всего спектра наук — от логики и физики до политологии и педагогики. Даже если научная мысль ничего знать не хочет о диалектике, отрицает противоречия в бытии и запрещает их в познающем мышлении, она в любом случае будет бессознательно (или внерефлексивно) диалектической. Даже для запрещения противоречий их ведь необходимо сначала помыслить.

491

Философская мысль всегда обращала внимание на значение взаимодействия противоположностей в бытии и в познании. Начиная с Платона, философский разум характеризовался способностью к диалектическому мышлению, исследующему различные взаимоотношения, в которых могут находиться противоположности мировой жизни. Не только борьба противоположностей, но и их ритмическое чередование и взаимный переход друг в друга постепенно выдвигаются в центр философского познания.

Учение о совпадении противоположностей станет одной из самых ярких черт философии Николая Кузанского, а их интерпретация в «Критике чистого разума» принесет заслуженную славу Канту. Наконец, Гегель предпримет свою величественную попытку построить целую философскую систему на базе учения о диалектике противоположностей, их взаимоотрицании и синтезе.

Философия не могла обойти проблему противоречий и еще по одной важной причине. Дело в том, что возникновение и разрешение противоречий составляет самую суть движения нашего логического мышления. Как только философская мысль рефлексивно обращалась на саму себя, так тут же проблема существования и взаимодействия противоположностей выходила на первый план — будь то аристотелевский основной закон бытия в виде недопущения противоречий или же, напротив, объективно сущая диалектически противоречивая структура мирового Ума у неоплатоников.

Наконец, с XIX в., когда предметом научного изучения стали сложноорганизованные развивающиеся системы, сделалось понятно, что их

теоретическое познание невозможно без выявления источников и движущих сил их развития в виде тех или иных конституирующих противоположных сторон и тенденций. Экономику нельзя понять без противоречий, присущих самому товару. Историю любого общественного организма нельзя реконструировать без выявления противоборства политических сил и социальных групп, имеющих полярные общественные интересы- В культуре всегда диалектически соседствуют традиция и инновация, в развитии языка — над персональный язык и индивидуальная речь, синхрония и диахрония. В психике — осознаваемые и неосознаваемые, логические и внелогические компоненты. В биологии организм являет диалектику наследственности и изменчивости, ассимиляции и диссимиляции веществ. В физике мы вынуждены анализировать диалектику вещества и поля, волны и корпускулы, массы и ускорения. Неудивительно, что механизмы возникновения, развития и разрешения многообразных видов противоречий в бытии и по-

знании с той поры становятся предметом дальнейших исследований не только в разных философских традициях (от марксизма до неогегельянства, от экзистенциализма до негативной диалектики франкфуртской школы), но во все возрастающей степени и в конкретных научных дисциплинах.

В настоящее время существуют многочисленные классификации противоречий в бытии и в познании. Выделяются внешние и внутренние; формально-логические (от которых надо избавляться, ибо из них следует все, что угодно) и диалектические (которые надо всесторонне анализировать и конструктивно разрешать); основные и производные; антагонистические и неантагонистические противоречия и т. д. Однако главным в исследовании противоречий развития являются не классификации, которых может быть огромное количество, а прежде всего сами механизмы разрешения противоречий.

Сформулируем в этой связи несколько ключевых тезисов относительно сущности и механизмов разрешения диалектических противоречий, опираясь на те результаты, которые были получены в различных диалектических построениях XX в.:

1. Под диалектическим противоречием следует понимать взаимодействие противоположных свойств, сторон, процессов в системе, которые выступают источником и движущей силой ее развития.

2. Противоречия действуют на всех структурных уровнях бытия, как в его материальных, так и в духовных измерениях, причем нигде и никогда не существуют в единичном виде (разве что в голове познающего субъекта!), а представляют собой генетическое и функциональное единство, где разрешение одних противоречий может быть средством-основанием для разрешения других, более общих системных противоречий.

3. Диалектические противоречия могут разрешаться различными путями. Возможна победа одной из противоположностей над другой, что, впрочем, никогда не оставляет неизменной и саму победившую противоположность, ибо вся система переходит в новое качество. Типичный пример — победа в военном конфликте какой-то одной из сторон. Другой весьма типичный способ разрешения противоречий — диалектическое снятие обеих сторон противоречия в рамках новой системы (или нового качественного состояния системы), возникшей в результате разрешения противоречия. Борьба рабов и рабовладельцев завершилась крахом рабовладельческой системы и появлением новых субъектов исторического творчества в рамках феодальных отношений. Волновая и корпускулярная теории света, долгое время боровшиеся друг с другом, оказались снятыми в рамках единой корпускулярно-волновой теории.

Одной из важнейших форм разрешения диалектических противоречий является опосредствование, гармоническое взаимопроникновение его сторон в каком-то третьем звене, объединяющем оба противоположных начала. На важность разрешения противоречий через опосредствование обращал внимание еще Ф. Энгельс: диалектика, писал он, которая «опосредствует противоположности, — является единственным в высшей инстанции методом мышления, соответствующим нынешней стадии естествознания». Такое опосредствование сторон противоречия означает не его разрешение-устранение, а развитие обеих его сторон, выявление тех потенциальных движущих сил, которые были заложены в исходном, непосредственном взаимодействии сторон противоречия.

Таково историческое противоречие между субъектом и объектом, которое, каждый раз разрешаясь в знании, тем не менее всякий раз воспроизводится на новом и более сложном уровне, требуя нового и более точного знания.

Таковы противоречия между обществом и природой, личностью и обществом, централизмом и местным самоуправлением в государстве, свободой и обязанностью, долгом и доброй волей в экзистенциальном бытии личности. Их нельзя разрешить путем победы одной стороны над другой, равно как и снятием их в рамках какого-то нового качества. Такие подлинно движущие и конститутивные противоположности социального и экзистенциального бытия должны гармонично опосредствоваться, т. е. разрешаться в общественных формах, политических, государственных, гражданских, индивидуальных делах и решениях.

4. Опосредствование противоположностей заключается не только в появлении конкретных (материальных или идеальных) третьих членов, в которых сочетались бы характеристики обеих противоположных сторон. Важный эвристический смысл идеи опосредствования диалектических противоречий состоит в том, что функцию третьего члена часто выполняет другое диалектическое противоречие, разрешение (или неразрешение) которого способствует (или препятствует) разрешению основного противоречия.

494

Таким образом, опосредствование сторон противоречия другим противоречием — ключ к пониманию их системного действия в качестве движущей силы развития. Так, существует объективное и всеобщее противоречие между общенациональными и частнокорпоративными интересами в сфере экономической жизни. Понятно, что на уровне законодательных органов и исполнительной власти должны быть найдены такие общегосударственные юридические, политические и хозяйственные формы его опосредствования, которые бы гармонизировали эти интересы. Однако такое опосредствование так и останется на бумаге, если всеобщее и движущее противоречие социального и экономического бытия не будет опосредствовано на уровне десятков, сотен и тысяч своих особенных форм в различных отраслях производства, на вполне конкретных фабриках и фирмах.

5. Существует особый тип противоречий, который выдающийся российский ученый С. С. Аверинцев назвал «дьявольскими дилеммами». Этот термин Аверинцев ввел, анализируя знаменитое высказывание Ф. М. Достоевского о том, стоит ли всеобщая гармония человечества слезинки хотя бы только одного замученного ребенка. К такому же типу противоречий относится нелепая постановка вопроса: «Кого надо больше любить — жену или мать?» Существуют и более прозаические варианты дьявольской дилеммы, как, например: «Что предпочесть — сохранение девственно чистой природы Горного Алтая с низким уровнем благосостояния его населения или же экономический расцвет региона, связанный со строительством ГЭС на реке Катунь, но с неизбежным ущербом природе?» Эти дилеммы потому и названы дьявольскими, что словно бы сам дьявол подталкивает нас к совершению выбора там, где выбирать ни в коем случае нельзя. Любой выбор здесь будет безнравственным и разрушительным. Нужно или устранить порочные условия, приведшие к возникновению дьявольских дилемм, или радикально изменить исходную точку зрения.

При анализе диалектических противоречий и путей их разрешения необходимо иметь в виду творческий характер диалектики, отсутствие в ней раз и навсегда данных решений. Все, что было изложено выше, представляет собой общую диалектическую схему, а вот ее приложение и наполнение — это уже бесконечный процесс, ибо никакие скачки и противоречия, никакие отрицания никогда не повторяются буквально, а каждый раз требуют самостоятельного творческого анализа и волевых усилий со стороны познающей и действующей личности.

495

Метафорически действие всех законов диалектики в их единстве часто иллюстрируется графическим изображением развития как спирали с направленным вектором, т. е. раскручивающейся спирали. В самом деле, спираль синтезирует теории круговорота (ибо в ней присутствует круг) и теории линейного развития, ибо в ней есть несомненная поступательная направленность. Одновременно в ней есть и определенный возврат назад, к прежнему качеству, т. е. отображен и момент регресса. Наконец, каждый оборот спирали, надстраивающийся над предыдущим с пустым пространством между витками, весьма точно схватывает рациональные моменты эмерджентной концепции. Однако само движение спиральной линии непрерывно, т. е. вполне учитывает здравые моменты эволюционистского подхода к развитию.

Законы диалектики, ее категориальный аппарат являются важной составляющей мировой и отечественной философской культуры. Они образуют своеобразный понятийный каркас, позволяющий нам диалектически смотреть на мир, не допуская огульных отрицаний или догматизации тех или иных положений. Диалектика помогает нам творчески

осмысливать противоречия бытия; она не допускает абсолютизацию достигнутого сегодня знания, ибо завтра мы обязательно познаем нечто принципиально новое.

Принцип детерминизма: детерминизм и индетерминизм

Перед философами всех времен и народов всегда вставал важнейший онтологический вопрос, без которого нельзя было построить цельного и рационального мировоззрения: является ли бытие неким упорядоченным образованием, или же мир предстает не как целостный Космос, а как кипящий хаос? Уже во всех мифологиях этот мотив борьбы хаоса и Космоса, божественного порядка и стихийного беспорядка мира, звучит весьма отчетливо.

В сущности, архаический миф и ритуал ставят своей главной задачей поддержание мирового порядка и защиту его от натиска хаотических стихий и энергий. Особую роль здесь играют оппозиции центра и периферии, верха и низа, где с первыми частями оппозиций связываются светоносные и гармоничные, а с нижними — темные и хаотичные начала мирового бытия. В тех пространственно-временных рамках, которые отвоеваны у мирового хаоса, господствуют универсальный детерминизм, всеобщая связность и возможность взаимного превращения вещей: лягушка здесь может стать царевной, герой способен в мгновение ока

перенестись за тысячи километров, попасть на девятое небо или в царство мертвых. В мифе веши и животные говорят, природа чувствует и живет, все связано со всем неразрывными чудесными нитями и все значимо, ибо за каждым мельчайшим явлением бытия таится великий и целостный вселенский смысл.

Философский и научный детерминизм любое явление рассматривает как результат действия некоторых причин, приведших к его возникновению, так же как и само это явление может исследоваться как причина других явлений. При этом философские позиции здесь могут значительно отличаться друг от друга, особенно когда речь заходит о предельных основаниях обусловленности мира. У одних философов существование мира связано с естественными причинами, у других творцами его является Бог или мировой разум. И даже если сам Бог в силу своей трансцендентности пребывает вне действия принципов детерминизма, тем не менее сотворенный им мир таковым с необходимостью подчиняется. В противном случае ни о Боге, ни о мире вообще нельзя было бы ничего рационально помыслить и внятно сказать. При этом, конечно, в религиозной картине мира обязательно присутствует чудо, неизъяснимое произволение Божие, вторгающееся в привычный порядок вещей. Однако и само это Божественное вторжение нельзя признать недетерминированным, ибо в нем, по учению теологов и религиозных философов, всегда есть высший смысл и целесообразность.

Таким образом, любая, будь то идеалистическая или материалистическая, философская система, построенная на принципах рационального объяснения бытия, с необходимостью признает закономерный характер всеобщей обусловленности явлений и процессов в мире. Даже индетерминизм, который рассматривается в качестве альтернативы детерминизму, как правило, базируется либо на отрицании какой-либо одной характеристики детерминизма, либо на отрицании всеобщего объективного характера какого-либо принципа, например принципа причинности. Последовательных индетерминистов в истории философии было немного.

Чаще всего отрицается объективный характер связей и взаимовлияний в сфере общественных процессов, человеческого бытия, обусловленных свободой выбора. Такая позиция прослеживается у Канта: с его точки зрения, в природе господствуют жесткие и необходимые связи (правда, привносимые туда конструктивной деятельностью нашего рассудка), а человече-

ское поведение — область свободного выбора и внутреннего морального законодательства. Сходной позиции придерживался В. Виндельбанд, который в «Свободе воли» жестко разводит причинность природных процессов и свободное волеизлияние личности, совершающей акты выбора и оценки. Индетерминизм во взглядах на общественную жизнь мы находим у Т. Карлейля и Н. К. Михайловского, в понимании культуры и духовных феноменов — у Н. А. Бердяева. Последний вводит представление об Ungrund — темной бездне бытия — источнике человеческой свободы наряду с Божественным порядком. Вне причинных и иных детерминистских сетей оказывается экзистенция в построениях Сартра и Ясперса.

Однако, начиная с последней четверти XIX в., индетерминизм подпитывается не только философскими изысканиями, но и научным дискурсом. Пищей для

индетерминистских воззрений служили стохастические процессы в термодинамике, принцип неопределенности в квантовой механике, непредсказуемый характер мутаций в биологии, выводы синергетики. Тем не менее ни в одной из наук индетерминистская установка не приобрела жесткого характера. Скорее следует говорить о диалектическом расширении принципа детерминизма, об окончательном научном преодолении той его метафизической разновидности, которая получила название лапласовского детерминизма (по имени крупнейшего и авторитетнейшего теоретика, представителя данного направления Лапласа).

Лапласовский детерминизм возник не столько на основе натурфилософских размышлений, сколько на основе достижений науки XVII—XVIII столетий, которые привели к формированию картины мира по образу и подобию классической механики Ньютона. К отличительным чертам лапласовского детерминизма относятся:

— сведение всего многообразия связей бытия (и соответственно форм детерминации) к причинно-следственным связям;
— утверждение, что любое следствие порождается одной-единственной причиной (монокаузализм);
— отрицание случайных явлений и связей в природе, отождествление случайности с тем, причины чего мы не знаем;
— понимание свободы как познанной необходимости.

Самым большим недостатком лапласовского детерминизма является неизбежно вытекающий из него фатализм: ведь если все явления и события однозначно и необходимо определены прошлыми причинами, тогда ни о какой свободе выбора в настоящий момент не может быть и речи. Мы абсолютно жестко детерминированы в своем поведении прошлым.

498

Однако этот неприемлемый для нашего нравственного и творческого сознания вывод — не единственный недостаток лапласовского детерминизма. Ему присущ парадокс, подмеченный еще в античности: говорили, что «Демокрит считает причиной распорядка во (всем) сущем случай». Если в мире все необходимо, то отсюда следует, что все в мире одновременно и абсолютно случайно, ибо никакой разницы между ежедневным движением солнца по небосклону и, скажем, грязным куском бумаги, гонимым порывом ветра, не существует. Их онтологический статус, в сущности, идентичен. В результате мир лишается глубины и иерархичности, а значит, и смысла, превращаясь в механическую мешанину причин и следствий. Налицо принципиальная ошибка — из абсолютно верной посылки, что нет беспричинных явлений, делается ложный вывод, что эта причина действует с необходимостью.

Развитие науки и философии опровергло лапласовский детерминизм. Сегодня можно говорить о качественно новом, диалектическом понимании принципа детерминизма, существенно обогащенном умеренными индетерминистскими идеями. Главное в современном подходе — взгляд на мир как на многоуровневую развивающуюся целостность, где не только есть место для человеческой свободы и творчества, но и сами они признаны важнейшим детерминирующим фактором существования и эволюции этой целостности.

К специфическим чертам современной детерминистской установки может быть отнесено:

1. Признание объективного характера случайности в природе и обществе. Она не должна противопоставляться необходимости, так как они образуют неразрывное диалектическое единство. Хаос и неопределенность являются атрибутами самого бытия и выступают объективной онтологической основой человеческой индивидуации, свободы и творчества, хотя последние несут в себе возможность безмерности и произвола.

2. Понятие «детерминизм» шире понятия «причинность», так как сюда включаются непричинные типы обусловливания. В качестве примера непричинного обусловливания можно указать на такие типы связей (или форм детерминации), как функциональная, системная и целевая детерминация. Надо сказать, что какой-то единой позиции по вопросу о видах детерминации нет ни среди философов, ни среди представителей частных наук.

499

3. Различные формы детерминации имеют разное значение на разных уровнях мирового бытия. Так, значение целевой детерминации возрастает от уровня к уровню, приобретая особое значение в человеческом бытии и в обществе. Функциональные и системные связи играют важную роль на уровне биологических систем.

4. Один и тот же тип связей по-разному проявляется на разных ступенях мирового бытия. Чем выше эта ступень, тем сложнее и опосредствованнее типы связей. Так, на уровне общественных процессов системная детерминация не может быть оторвана от многочисленных функциональных зависимостей, определяющих взаимодействие элементов в системе, а также от причинных и ценностно-целевых детерминант.

5. Причинные связи, как главные в мировом бытии, носят нелинейный (ветвящийся и вероятностный) характер и, рассмотренные в единстве с другими формами детерминации, требуют нелинейной — сценарной — логики научного мышления как современного варианта проявления диалектического мышления.

Основные детерминационные связи

Дадим краткую характеристику причинных и функциональных связей, а также ряда категориальных пар, описывающих важнейшие качественные и количественные свойства различных типов связей.

Понятие причинные связи — центральное в детерминизме. Оно обозначает генетическую связь между явлениями, при которой одно явление (причина) при определенных условиях необходимо порождает другое явление (следствие первого). Главным признаком причинных взаимосвязей выступает, во-первых, порождающий характер причины по отношению к наступающему следствию и, во-вторых, то, что причинно-следственные отношения реализуются в определенной пространственной и временной непрерывности. Переносимое вещество, энергия или информация изменяются при взаимодействии с другим объектом, что является фактором возникновения новых явлений и предметов. Соответственно на разных уровнях бытия существенное значение имеют качественная и количественная специфика информации, скорость ее передачи и характер воспринимающего объекта. Отсюда вытекает понимание многообразия типов причинной связи и соответственно форм детерминации.

При возникновении любого явления действует комплекс причин, которые получили название условий. Среди них всегда можно выделить главную причину; ее иногда именуют специфицирующей причиной. Однако даже при наличии главной причины и всего комплекса условий следствие все же может не наступить. Для наступления следствия нужен своеобразный «спусковой крючок» причинной цепи под названием повод. Его сознательный поиск или, наоборот, устранение — важнейший элемент человеческого бытия, будь то политика с поиском поводов к войне или заключению мира, сфера социальных или бытовых отношений.

Поиск причин и условий возникновения каких-то явлений и событий — главная задача любой науки. Причинное объяснение как важнейший элемент рационального бытия человека противостоит иррациональному поиску знамений, вере в приметы и прочим суевериям, которыми так богато и бытие современного человека.

Важнейшим типом связей является также функциональная (или корреляционная) связь явлений. Здесь нет отношений субстанциального порождения, а есть взаимная корреляция и взаимовлияние явлений или предметов. Это может быть временная корреляция типа ритмической смены дня и ночи, годовых, двенадцатилетних, шестидесятилетних, шестисотлетних и прочих циклов. Это может быть пространственная корреляция типа отношений симметрии. Весьма важное значение имеют корреляционные зависимости внутри какой-то системы, скажем общение студентов внутри студенческой группы; коррелятивная двигательная активность рук человека; взаимная корреляция различных частей генома и т. д.

Наглядное воплощение функциональная зависимость получает в математике, например математическая зависимость $y = f(x)$. Здесь задан общий логико-математический принцип разворачивания множества единичных значений ряда и одновременно корреляции между этими значениями.

Вот что писал по поводу функциональных отношений в научном познании один из теоретиков неокантианства, Э. Кассирер: «Против логики родового понятия, стоящей... под знаком и господством понятия о субстанции, выдвигается логика мате-

матического понятия функции. Но область применения этой формы логики можно искать не в одной лишь сфере математики. Скорее можно утверждать, что проблема перебрасывается немедленно и в область познания природы, ибо понятие о функции содержит в себе всеобщую схему и образец, по

которому создалось современное понятие о природе в его прогрессивном историческом развитии».

Действительно, масса законов в различных науках устанавливает важные функциональные зависимости, например между падением атмосферного давления и близостью непогоды, возрастанием количества разводов и общим социальным неблагополучием социума. Огромное значение имеют функциональные связи при проектировании и создании технических устройств, а также контроле за их деятельностью. Функциональный, а не причинный характер носит взаимодействие между мозгом и психикой. Функциональное объяснение не противостоит причинному (субстанциальному) объяснению, как полагал Э. Кассирер, а органически дополняет последнее в рамках диалектического, нелинейного подхода к процессам детерминации в целом.

Этот широкий и постоянно развивающийся детерминистский подход к анализу любых явлений действительности составляет важную часть уже отмеченной нами особой диалектической культуры мышления и философской рефлексии в целом. Дальнейшая диалектическая конкретизация принципа детерминизма и его органическое сращение с принципом развития осуществляется через систему парных категорий, имеющих давнюю традицию философского осмысления и отражающих находящиеся в единстве противоречивые стороны и тенденции бытия.

Категории детерминизма

Важнейшей категорией детерминизма является понятие «закон». С одной стороны, все закономерное всегда противостоит всему хаотичному и бессистемному, а в предельном случае — и беззаконному, когда порядок сознательно разрушается ложно и порочно ориентированной свободной волей человека. Соответственно под законом в самом широком и абстрактном смысле понимается существенная, устойчивая и повторяющаяся связь явлений и процессов в мире.

Законы могут быть самыми различными и отличаться друг от друга по степени общности (от наиболее общих философских до конкретно-эмпирических), по сферам действия (неорганической и органической природы, социальные и психологические), по качеству детерминационных отношений (статистические или динамические) и т. д. Правда, в строгом смысле слова в мире ничто буквально не повторяется, а уж в сфере живых организмов, общественной и духовной жизни человека — тем более. Это, однако, вовсе не дает оснований вслед за Кантом жестко разделять природную естественную необходимость и человеческое свободное поведение. Как показывает современная наука, законы природного бытия носят вероятностный характер и могут претерпевать эволюционные изменения, а в человеческом духовном существовании есть свой порядок и своя внутренняя устойчивая логика.

Более того, как мы отмечали* выше, сегодня есть все основания считать, что природные, социальные и духовные законы представляют собой грани проявления единых диалектических закономерностей развития, в чем все больше убеждают современные научные результаты из самых разных областей знания. Другое дело, что законы духовной жизни, во-первых, проявляют общемировые закономерности наиболее просто, зримо и полно, ибо все высшее делает простым и явным то, что носит скрытый и сложный характер на низших уровнях существования; и во-вторых, эти законы касаются каждой неповторимой человеческой судьбы и имеют живое личностное измерение, а стало быть, носят даже не столько законный (внешний, находящийся за кругом существования), сколько исконный — внутренний и интимный — характер, коренящийся в самых глубинах человеческого существа. В этом плане нельзя не признать определенной правоты Канта в том, что есть сфера внутренней исконной детерминации, связанной с автономным нравственным выбором и свободой жизненного самоопределения человека. Это сфера ценностей жизни и ценностной детерминации. В этом смысле у категории «закон» есть как бы два бинарных полюса: низший, где закон противостоит всему неупорядоченному и беззаконному, и высший, где внешняя детерминация противостоит исконной, внутренней, связанной со свободным ценностным выбором и целеполаганием.

Философские категории необходимости и случайности характеризуют степень жесткости и безальтернативности детерминационных отношений в мире. С одной стороны, причинная, функциональная, системная формы обусловленности базируются на необходимости наступления тех или иных следствий, событий, корреляционных эффектов и т. д. С другой стороны, в мире всегда присутствует фактор случайности. В истории философии это

приводило к прямо противоположным концепциям: либо создавались философские системы, в которых абсолютизировалась роль необходимости (типа лапласовского детерминизма), а случайность рассматривалась как выражение конкретно-исторической непознанности объектов; либо, напротив, абсолютизировалась роль случайности и спонтанности появления вещей и событий в мире, что вело к отрицанию детерминизма в мире и, как следствие, к отрицанию его познаваемости.

С диалектических позиций случайность и необходимость взаимосвязаны и представляют собой две стороны одного процесса развития. Развитие не носит однолинейного характера, оно осуществляется в реальном мире, и на него могут воздействовать как внутренние причины, так и внешние обстоятельства. В этом плане можно было бы сказать, что наличие случайности в мире необходимо. Без этого нет свободы и свободного исконного выбора. Без случайности бытие приобретает фаталистический и статичный, а в конечном счете и самопротиворечивый характер. Гегель отмечал, что данные категории нельзя мыслить друг без друга, они предполагают друг друга. Любой процесс развития, выступая как необходимый, т. е. подчиняющийся законам, реально осуществляется через массу случайных отклонений. Необходимость означает, что обусловленное законами событие обязательно наступит, его «нельзя обойти», а случайность — это, с точки зрения Гегеля, нечто такое, что может быть и может также и не быть, может быть тем или иным. «Преодоление этого случайного есть вообще... задача познания».

Случайность определяет время и форму проявления событий, отражает фактор неоднозначности и многофакторности развития, которое выступает как целый спектр возможностей и вариантов реализации каких-то всеобщих и необходимых закономерностей.

Что же касается экзистенциальной диалектики необходимости и случайности, то следование каким-то необходимым нравственным принципам подразумевает умение творчески применять их в каждой конкретной ситуации, т. е. брать поправки на случайный характер обстоятельств и характер людей, с которыми тебя сводит жизнь. Подобное поведение как раз и говорит о том, что принципы у человека достойные, а сам он мудр и наделен диалектическим разумом.

Возможность и действительность — пара категорий, представляющих еще один важный аспект диалектики мирового бытия. Действительность — это все то, что нас окружает, то, что уже существует, или, как отмечал Гегель, «наличное бытие объекта». Можно сказать, что это актуальное бытие. Возможность же — это потенциальное бытие, т. е. нечто еще не реализовавшееся, не сбывшееся. Это некоторая тенденция развития, которая может реализоваться, а может и не реализоваться. Возможность и действительность взаимосвязаны. С одной стороны, действительность содержит в себе самые разнообразные возможности развития того или иного процесса, его потенциальное будущее. С другой стороны, сама действительность есть результат реализации одной из возможностей. Количественная оценка возможности осуществления случайных событий связана с категорией вероятности как своеобразной меры возможности, когда мы можем говорить о наступлении того или иного события и формах его проявления с определенной долей вероятности. Категория возможности всегда связана с целевой детерминацией, представляя собой набор целей, определяющих траектории изменения настоящего. Чем отдаленнее будущее, тем шире спектр открывающихся возможностей, а чем будущее ближе, тем спектр этих возможностей уже.

Обсуждение нереализовавшихся возможностей беспредметно, ибо случившееся невозможно изменить. Оно имеет какой-то рациональный смысл только в плане неповторения прошлых ошибок. С другой стороны, систематический и трезвый анализ перспектив реализации будущих возможностей - важнейшее условие развития настоящего в нужном и желательном для нас русле.

В своем антропологическом измерении эта диалектическая пара категорий также весьма важна. К примеру, возраст человека — это отнюдь не только его биологическая характеристика. Известно, что могут быть люди пожилые, но производящие впечатление удивительной душевной молодости и свежести. И наоборот, встречаются молодые люди, напоминающие духовных стариков, лишенные всякой энергии и дерзания. Одной из причин этого является то, что у духовно здоровых людей всегда есть спектр притягательных возможностей, к реализации которых он устремлен. У человека с потухшим взором жизнь превращается в сплошное унылое настоящее. Он закрыт для живительных ветров будущего и соответственно для саморазвития.

Человек, открытый новым возможностям и не смиряющийся с чуждой ему окружающей действительностью, проявляет тем самым и один из фундаментальных признаков внутренней свободы.

4. Пространство и время

Чтобы полнее осветить суть философского понимания пространства и времени — важнейших феноменов человеческой культуры и сущностных характеристик нашего индивидуального существования, необходимо кратко проанализировать те представления о них, которые существовали в прошлом.

Пространство является важнейшим атрибутом бытия. Человек всегда живет в нем, осознавая свою зависимость от таких его характеристик, как размеры, границы, объемы. Он измеряет эти размеры, преодолевает границы, заполняет объемы, т. е. он сосуществует с пространством. Такое сосуществование породило еще в архаическом сознании людей любопытные представления о нем, которые интересны нам и сегодня. В мифологии пространство одухотворено и разнородно. Это не хаос и не пустота. Оно всегда заполнено вещами и в этом смысле является своеобразным преодолением и упорядочиванием мира, тогда как хаос олицетворяет собой отсутствие пространства.

Это отражается в так называемых «мифах творения», которые присутствуют во всех мировых мифологиях и описывают процесс постепенного оформления хаоса, его переход из неоформленного состояния в пространство, как нечто оформленное, посредством его заполнения различными существами, растениями, животными, богами и т. д. Таким образом, пространство — это особым образом организованная совокупность объектов и процессов.

Для мифологического пространства характерно свойство спирального развертывания по отношению к особому «мировому центру» как некой точке, через которую как бы проходит воображаемая «ось» разворота. Такое значение сохраняется и в современном языке, где пространство ассоциируется с понятиями, обозначающими «расширение», «простирание», «рост».

Кроме того, мифологическое пространство развертывается организованно, закономерно. Оно состоит из частей, упорядоченных определенным образом. Поэтому познание пространства, изначально основано на двух противоположных операциях — анализе (членении) и синтезе (соединении). Это легло в основу более позднего понимания относительно однородного и равного самому себе в своих частях пространства. Однако основной характеристикой мифологического пространства все же считается разнородность и прерывность, т. е. в первую очередь его качественная расчлененность.

Именно прерывность пространства формирует в сознании человека культурную значимость места, в котором он может оказаться. Центр пространства — это всегда место особой сакральной ценности. Внутри географического пространства оно ритуально обозначается некими особыми знаками, например камнем, храмом или крестом. Периферия пространства — это зона опасности, которую в сказках и мифах, отражающих указанное понимание, должен преодолеть герой. Иногда это даже место вне пространства (в неком хаосе), что фиксируется в выражении «иди куда, не знаю куда». Победа над этим местом и злыми силами означает факт освоения пространства. Такое понимание, в снятом виде, сохраняется и в наше время. Достаточно указать на особого рода ритуальные культурные пространства, где наше поведение должно подчиняться фиксированным требованиям и традициям. Так, на кладбище недопустимы смех и танцы, а в дружеской праздничной компании на лоне природы, наоборот, странно выглядит кислое и угрюмое выражение лиц. Наконец, важнейшим свойством мифологического пространства является то, что оно не отделено от времени, образуя с ним особое единство, обозначаемое как хронотоп.

Как видим, пространство в мифологическую эпоху трактовалось не как физическая характеристика бытия, а представляло собой своеобразное космическое место, в котором развертывалась мировая трагедия борющихся друг с другом богов, персонифицированных добрых и злых сил природы, людей, животных и растений. Это было вместилище всех предметов и событий, жизнь которых была в пространстве определенным образом упорядочена и подчинена общим закономерностям. Это — образ прежде всего культурного пространства, которое иерархически упорядочено и качественно разнородно, а потому и его отдельные места наполнены специфическими смыслами и значениями для человека. Отсюда понятен знаменитый шекспировский образ мира как театра, на сцене которого разыгрывается бесконечная трагедия жизни, а люди выступают как ее актеры.

507

Человек ощущал в древности еще большую свою зависимость от времени, так как с ним было связано понимание смерти, остановки как его индивидуального времени, так и неизбежного исчезновения всего, что для него было значимо и дорого в мире: от родных и близких до любимых вещей. Человек жил во времени и боялся его, что воплощено в древнегреческой мифологии в фигуре Крона, одного из сыновей-титанов Урана. Крон, символизирующий собой время, получает власть над Землей, зная, что его должен лишить власти один из его сыновей. Он пожирает всех сыновей, кроме одного, Зевса, которого удается спрятать. В этом эпизоде время предстает как поток, уносящий с собой в небытие все сущее. В конце концов Зевс побеждает Крона, и эта победа имела столь огромное значение, что трактуется как начало нового времени, времени царствования олимпийцев.

Таким образом, в архаическом мифологическом сознании время — это прежде всего некоторое «первовремя». Оно отождествляется с «прасобытиями», своеобразными кирпичиками мифической модели мира, что придает времени особый сакральный характер со своим внутренним смыслом и значением, которые требуют особой расшифровки. Позже указанные «первокирпичики» времени преобразуются в сознании человека в представления о начале мира, или начальной эпохе, которое может конкретизироваться противоположным образом: либо как золотой век, либо как изначальный хаос.

Мифическое время обладает свойством линейности в смысле разворачивания из некой нулевой точки, из момента творения мира. Но одновременно, уже возникнув, время приобретает свойство цикличности (повторяемости), что соответствует цикличности самой жизни людей, фиксируемой в различного рода календарных и сезонных ритуальных праздниках, основанных на воспроизведении событий мифического прошлого, поддерживающих порядок и гармонию мирового целого.

508

В процессе анализа мифологических представлений о пространстве и времени мы обнаруживаем, что данные представления нельзя рассматривать как порождение примитивного сознания. Особенно это относится к пониманию тесной взаимосвязи пространства и времени, цикличности и линейности в существовании мира. Пространственно-временной континуум в мифологическом сознании выступает как основной параметр устройства Космоса. В Космосе имеются особого рода сакральные точки (места), которые представляют собой центры мира. Иначе говоря, изначальный хаос упорядочивается посредством исходных пространственно-временных отношений и основанных на них структурообразующих ритуальных действий.

Неудивительно, что в силу своей принципиальной значимости для человека понятия пространства и времени с самого начала зарождения философии оказываются в числе ее самых ключевых проблем. Остаются они в центре философского внимания и по сию пору, породив огромный вал соответствующей литературы. При этом никак нельзя сказать, что философские представления о времени и пространстве приобрели сегодня завершенный характер. С одной стороны, эти представления всегда сопряжены с развитием всего комплекса наук (а не одной только физики) и учитывают их позитивные результаты, а с другой стороны, опираются на собственные теоретические наработки в русле целостного онтологического подхода к их истолкованию.

В философии и науке существовали самые разнообразные трактовки пространства и времени.

Пространство понималось как:
— протяженная пустота, которую заполняли все тела, но которая от них не зависела (Демокрит, Эпикур, Ньютон);
— протяженность материи или эфира (Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Ломоносов); форма бытия материи (Гольбах, Энгельс);
— порядок сосуществования и взаимного расположения объектов (Лейбниц, Лобачевский);
— комплекс ощущений и опытных данных (Беркли, Мах) или априорная форма чувственного созерцания (Кант).

Время также трактовалось по-разному:
— субстанция или самодовлеющая сущность, и с этим было связано начало выявления его метрических свойств (Фалес, Анаксимандр); с этой трактовкой связано возникновение субстанциальной концепции времени;

— Гераклит ставит вопрос о текучести, непрерывности и универсальности времени, закладывая традицию его динамической трактовки;

509

— Парменид, напротив, говорит о неизменности времени, о том, что видимая изменчивость — это особенность нашего чувственного восприятия мира, а истинным бытием обладает лишь вечное настоящее Бога; это можно считать возникновением статической концепции времени;

— Платон закладывает основы идеалистической реляционной трактовки времени. В его мире идей время статично, там царит вечность, а вот для «неистинного» мира телесных вещей время динамично и релятивно; тут есть прошлое, настоящее и будущее;

— длительность существования и мера изменений материи (Аристотель, Декарт, Гольбах); форма бытия материи, выражающая длительность и последовательность изменений (Энгельс, Ленин), — материалистический вариант реляционного подхода;

— абсолютная субстанциальная длительность, однородная для всей Вселенной и независимая ни от каких взаимодействий и движений вещей (классическая субстанциальная концепция Ньютона);

— относительное свойство феноменальных вещей, порядок последовательности событий (классический вариант реляционной концепции Лейбница);

— форма упорядочивания комплексов ощущений (Беркли, Юм, Мах) или априорная форма чувственного созерцания (Кант).

В целом же, как видим, понимание пространства и времени можно свести к двум фундаментальным подходам: один из них рассматривает пространство и время как независимые друг от друга сущности, другой — как нечто производное от взаимодействия движущихся тел.

В классической науке с Ньютона и Галилея время и пространство рассматриваются как особого рода сущности, как некоторые субстанции, существующие сами по себе, независимо от материальных объектов, но оказывающие на них существенное влияние. Они представляют собой как бы вместилище тех материальных вещей, процессов и событий, которые происходят в мире. При этом время рассматривается как абсолютная длительность, а пространство трактуется как абсолютная протяженность. Это обозначается как субстанциальная концепция.

510

На такую трактовку пространства и времени опирался Ньютон при создании своей механики. Данная концепция превалировала в физике вплоть до создания специальной теории относительности. В философии возможны как идеалистические варианты решения рассматриваемой проблемы, когда, например, пространство трактовалось как особая субстанция, порожденная духом, так и материалистические, в которых пространство понималось как субстанция, существующая или наряду с материей, или же выполняющая порождающие субстанциальные функции.

В реляционной концепции пространство и время рассматриваются как особого рода отношения между объектами и процессами. Физика вплоть до появления теории Эйнштейна базировалась на субстанциальной концепции пространства и времени, хотя в рамках философии присутствовали, как мы показали выше, и другие представления. Почему так произошло? Потому, что на данном историческом отрезке именно субстанциальные представления можно было наполнить конкретным физическим содержанием. Поэтому речь идет не о том, какие представления являлись наиболее истинными, наиболее адекватными бытию, а о выборе тех представлений, которые по конкретным научным критериям могли быть вписаны в выбираемую научную модель. Уже это придает относительность не только ньютоновскому, но и вообще любому физическому описанию мира.

Фундаментом классической физики была механика. Мир представляет в ней систему взаимодействующих частиц или кирпичиков материи — атомов. Их движение подчиняется законам классической ньютоновской динамики. Основное свойство атомов — их материальность или вещественность. Система взаимодействующих атомов и их конгломератов образует вещественное бытие в целом.

Пространство, которое существует вне и независимо от сознания человека, — это «невещественное» бытие. По своим свойствам оно противоположно материи, но в то же время является условием ее бытия. Время абсолютно; порядок событий во времени имеет абсолютный характер и охватывает все физические события в мире. Поэтому с точки зрения ньютоновской физики пространство и время — это предпосылки, которые сами по себе не должны

анализироваться. При этом абсолютной и самодовлеющей сущностью выступает пространство, которое предшествует как веществу, так и времени.

511

С философской точки зрения это было очень сильное огрубление бытия, основанное на распространении на него свойств отдельной его части. Свойства локальной части экстраполировались здесь на весь мир. Предполагалось, что он так устроен везде. Рассуждение весьма типичное для ученых и сегодня. Физика, безусловно, дает описание мира, но, как и любая иная наука, опирается лишь на те знания и представления, которые она может обобщить на данном этапе. С философских позиций понятно, что этих данных всегда будет недостаточно, а значит, никакая картина мира не может претендовать на полноту. Более того, данная картина мира весьма относительна и субъективна, так как очень часто базируется на введении сил и представлений, которые являются не чем иным, как некими умозрительными конструкциями, созданными именно для заполнения недостаточности физического обоснования.

Так, ньютоновская физика вводит понятие эфира в качестве особой универсальной среды. Считалось, что эфир пронизывал все тела и им было заполнено пространство. С помощью этого понятия, как казалось, удавалось объяснить все известные тогда явления в физическом мире. При этом физики долгое время просто игнорировали тот факт, что сам эфир оставался недосягаемым для физического эксперимента. Создалась парадоксальная ситуация, когда в основе экспериментальной физической науки лежало понятие эфира, которое эмпирически не было подтверждено, а значит, согласно критериям этой науки, было за рамками научного познания.

Понятие одновременности в классической физике трактовалось также согласно субстанциальной концепции времени. Одновременными считались все те события, которые произошли в одно мгновение. С точки зрения здравого смысла это действительно так, и потому даже в голову никому не приходило, что это необходимо обосновывать. Однако позже оказалось, что это не так.

Во второй половине XIX в. научные открытия заставляют ученых перейти к реляционной трактовке пространства и времени. Развивается классическая электродинамика, которая базируется на отказе от принципа дальнодействия, т. е. мгновенного распространения света. Дело в том, что в классической физике свет распространялся в особой светоносной среде — эфире. Согласно единой теории электромагнитного поля, движение Земли относительно мирового эфира должно влиять на скорость распространения света. Начиная с 1881 г. сначала Майкельсон, а затем — с 1887 г. — он же совместно с Морли ставят серию опытов с целью эмпирического подтверждения данной идеи (в историю науки данные опыты вошли под именем их авторов как «опыты Майкельсона — Морли»). Однако результат опытов оказался негативным, скорость света при всех измерениях оставалась постоянной.

512

Лоренц и Фицджеральд объяснили это сокращением размеров движущихся тел и замедлением хода движущихся часов, что являлось попыткой «спасти» классическую физику. И это было не случайно, так как в противном случае из результатов опыта вытекали следующие выводы, невозможные для ученых, придерживающихся классических физических представлений:

1. Земля неподвижна, что явно противоречило науке, которая экспериментально обосновала факт движения Земли.

2. Эфира нет, что также противоречило науке, так как с помощью понятия эфира был сделан ряд открытий и объяснено множество явлений, например в рамках волновой теории света.

В 1905 г. А. Эйнштейн излагает свою специальную теорию относительности, успешно разрешая накопившиеся противоречия, но отрицая при этом существование эфира.

Постулатами его теории являются следующие:

1. Специальный принцип относительности, согласно которому законы природы неизменны во всех инерциальных системах отсчета, т. е. в системах, находящихся в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения.

2. Принцип предельности: в природе не может быть взаимодействий, которые превышают скорость света.

Из данной теории следовал целый ряд выводов, касающихся понимания пространства и времени, которые уже существовали в философии в рамках реляционных представлений.

Прежде всего, изменялся смысл категорий времени и пространства. Пространство и время предстали как относительные свойства бытия, зависящие от систем отсчета. Оказалось, что пространство и время имеют физический смысл только для определения порядка событий, связанных материальными взаимодействиями. Кроме того, пространство и время оказались имманентно взаимосвязанными друг с другом (четырехмерное пространство Г. Минковского), а все события в мире стало возможным трактовать как происходящие в пространственно-временном континууме.

513

Отсюда был сделан принципиальный вывод, что сами пространство и время производны от конкретных физических событий и взаимодействий. Иными словами, они не являются независимыми онтологическими сущностями. Реально только физическое событие, которое можно описать в пространственно-временных характеристиках. Соответственно проблема установления одновременности событий есть лишь конвенция, соглашение путем синхронизации часов с помощью светового сигнала.

Общий смысл интерпретаций эйнштейновских открытий сводился к тому, что время и пространство не объективны, а есть лишь результат нашей конвенции. Однако сам Эйнштейн с такими субъективистскими трактовками не соглашался. Если, например, Мах говорил о том, что пространство и время — комплексы наших ощущений, то Эйнштейн оговаривался, что физический смысл пространству и времени придают реальные процессы, которые позволяют установить связь между различными точками пространства.

Таким образом, в философском плане пространство и время предстали как важнейшие атрибуты бытия, характеризующие функцию физических отношений между объектами.

5. Многообразие пространственно-временных уровней бытия

Как неоднократно отмечалось выше, физика (как и любая иная наука) всегда интерпретирует мир в рамках своей собственной изменяющейся предметности. В этом смысле любые представления, например о пространстве и времени, в ней относительны. Но в философском плане сводить понимание пространства и времени лишь к их физическим вариантам неправомерно. Человек живет не только в мире физическом, но и в мире социальном, биологическом, духовном и т. д., который не менее важен для человека.

Так, феномены пространства и времени принимают различные образы в зависимости от той или иной культуры, что отражается и на языковом уровне. В современном русском языке существуют три языковых обозначения времени, которые определяют событие относительно момента речи (прошлое, настоящее, будущее). В других языках формы времени могут указывать на временную дистанцию (близость или отдаленность события); имеются системы «относительных» времен, дающие сложную двух- (и даже трех-) ступенчатую ориентацию. А это, в свою очередь, означает, что представители разных культур

514

воспринимают время по-разному. С данной проблемой сталкивается любой переводчик, который вынужден осуществлять интерпретацию при передаче временных смыслов одной культуры на язык другой. С точки зрения индивидуального восприятия это означает, что представители разных культур различным образом могут описать временное состояние, т. е. по-разному отнестись к расположению событий во времени.

Более того, принято считать, что различия в понимании пространства и времени существенно влияют не только на специфику их восприятия, но и на специфику их использования даже в физике. Культура, которая выражается через язык, детерминирует образы и представления о мире, в том числе и научные, окрашивает науку в национальные цвета.

В русском языке пространство может означать широту, пространность и т. д. А в немецком языке «Raum» (пространство) связывается с понятием чистоты, пустоты и ограничения, даже фонетически. Пространство — это фактически отстранство.

Как известно, Декарт не хотел измерять пространство, как это делали представители другой культуры — Кеплер или Галилей. Для него пространство — это «растекание» как таковое, и вовсе неважно куда. Тогда как для германца важнее понять сам адрес этого «растекания».

Ньютон пошел по пути разрыва материи-полноты и пространства. В результате в отличие от мифопоэтического представления мир в физической картине стал бессмысленным, измеряемым и ограниченным пространством и временем.

Как видим, разное понимание времени порождает и во многом различное понимание мира в разных культурах «по горизонтали», т. е. в разных одновременных культурах.

Но существуют и «вертикальные различия» в культурах, которые отдалены друг от друга не только однопространственно, но и исторически. Именно поэтому нам бывает так трудно понять представления о пространстве и времени в культурах других эпох.

Так, в Древнем Китае время трактовалось не как некая последовательность равномерных и направленных в будущее событий, а, напротив, как совокупность неоднородных отрезков. Поэтому историческое время получает здесь свои личные имена, связанные с жизнью конкретных людей, прежде всего императоров. Соответственно такое понимание времени требовало и иного представления о пространстве. Замкнутое пространство и цикличное время — вот модель мира, в которой живет человек. Поэтому будущее рассматривалось в Китае не как нечто стоящее впереди и еще не осуществленное, а скорее как нечто уже бывшее и до сих пор непревзойденное по своему совершенству.

515

В понимании древних скандинавов время не течет линейно и без перерывов, а представляет собой цепь человеческих поколений, ощущается и переживается людьми в значительной мере циклично, как повторение. Время — это прежде всего течение жизни людей, оно индивидуально. С таким пониманием времени связано и убеждение людей в том, что они могут воздействовать на время через систему сакральных действий. Древние скандинавы верили, что прошлое хотя и миновало, но когда-то вернется, что «будущего еще нет, но вместе с тем оно уже где-то таится, вследствие чего провидцы способны его с уверенностью предрекать. Время мыслилось подобным пространству: удаленное во времени (в прошлое или будущее) представлялось столь же реальным, как и удаленное в пространстве» [1].

1 Гуревич А. Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 81—82.

Для человека столь же существенным является сам факт субъективного переживания времени. Так, если вы заняты каким-то делом и день пролетает для вас быстро, значит, он наполнен событиями. Зато по прошествии некоторого времени, вспоминая все эти события, вы как бы растягиваете прошедшее время, вам есть что вспомнить. И напротив, если день мучительно тянется от безделья и отсутствия значимых событий, то по прошествии некоторого времени вам нечего вспомнить, и тогда говорят о том, что время прошло незаметно.

Таким образом, рассматривая с философской точки зрения пространство и время как формы бытия, мы можем выделять в нем некоторые самостоятельные уровни, относительно которых происходит спецификация данных категорий. Иными словами, качественные характеристики данных уровней в значительной мере изменяют общие представления о пространстве и времени, наполняя их конкретным содержанием.

516

Поэтому, говоря, например, о времени, мы ни в коем случае не должны понимать его только в физическом и даже в природном смысле. Время, как показал видный отечественный философ XX в. Н. Н. Трубников, «есть мера социально-исторического и всякого иного бытия, мера социально-исторической и всякой иной его связи и последовательности. Как такая мера оно может быть измерено и сосчитано в тех или иных отвлеченных единицах, как-то: год, месяц, час или еще в более отвлеченных единицах частоты колебаний атома какого-либо удобного для этого элемента. Но оно всегда есть нечто иное и большее, чем этот счет и это измерение. Оно есть мера человеческой жизни и человеческого ее определения».

Поскольку мир представляет собой иерархическое, многоуровневое образование, мы можем выделять и соответствующие этим уровням специфические пространственно-временные отношения. Например, мы можем говорить об историческом или социальном времени. Оно весьма своеобразно. Это не просто физическое время, опрокинутое на историю. Для естественных наук время — это совокупность однородных отрезков. А история, события в ней — принципиально неоднородны. Есть периоды, когда время как бы застывает, а есть периоды таких исторических преобразований,

когда в жизнь одного поколения как бы вмещаются целые века. К тому же история развивается таким образом, что насыщенность событиями и изменениями постоянно нарастает, т. е. историческому времени свойственно убыстрять свой ход. Поэтому историческое время — это выделенная длительность, текучесть конкретных событий с точки зрения их значения для людей как своего, так и нашего времени.

Пространство также несет в себе не только физические представления, но и глубочайший человеческий смысл. Для человека оно всегда выступает прежде всего как некоторое локализованное (индивидуальное) пространство, как более крупное — государственное, этническое — пространство и, наконец, как некое мировое, космическое пространство. Каждое из этих пространств наряду с физическими характеристиками, имеет свой собственный смысл, который, кстати говоря, не всегда доступен представителю иной культуры или иного этноса. Этот смысл подчас и самим носителем данной культурной традиции не осознается в явной форме, а чаще проявляется стихийно. Таким образом, человек как личность живет не просто в физическом, но в особом культурно-смысловом пространстве, состоящем из различных значащих мест, оказывающих самое прямое влияние на наше поведение и образ мыслей. Не только мы формируем пространство, упорядочиваем его сообразно нашим целям и желаниям, но и оно активно формирует нас.

517

Хотя в естественных науках пространственно-временные представления базируются на физических моделях, они имеют свою специфику, связанную с предметной областью конкретных наук. Соответственно и исследования феномена времени в естественных науках различаются по этим указанным понятиям. С одной стороны, вырабатываются специфицированные для различных областей бытия описания изменчивости, которые весьма отличаются друг от друга и от базового физического представления. А с другой — исследуется проблема относительного времени, т. е. времени, фиксируемого с позиции выбранных часов.

Таким образом, оказывается, что исключительно физическая интерпретация времени не удовлетворяет естествознание по многим параметрам. Прежде всего, современных ученых не устраивает так называемый физический контекст представлений о времени, которое измеряется физическими часами. Физическое понятие времени значительно огрубляет процессы, происходящие в природе, что заставляет сомневаться в возможности его универсального и механического применения во всех областях естествознания. Не случайно ученые вынуждены вводить специфицированные относительно разных областей понятия времени, которые отражают существенные характеристики именно данной области материальной действительности.

Например, для биологии вполне можно говорить о специфически организованном пространстве и времени, более того, даже об особом биологическом пространственно-временном континууме. Специфика пространства здесь связана с иной организацией биологической системы, в которой, к примеру, существенное значение имеет асимметричность расположения органических молекул, которая на более высоком эволюционном уровне проявится в асимметрии правого и левого полушарий головного мозга человека.

Кроме того, если рассматривать пространство как некий пустой объем, то в биологических системах его наполнение организовано вполне определенным образом. Если, например, в геометрическом пространстве кратчайшим соединением между двумя точками выступает прямая, то здесь кратчайший путь передачи взаимодействия (информации) может представлять собой кривую.

518

Биологическое время обладает своей спецификой еще и потому, что невозможно описать временные процессы живых систем физическими характеристиками времени. Если в физике необратимость проявляется как наибольшая вероятность перехода системы в иное состояние, то в биологических системах необратимость выступает как универсальное и абсолютное свойство- Изменяется в биологии и понимание настоящего. Биологическое настоящее может быть разной продолжительности, в отличие от физического времени, что позволяет говорить о специфике «толщины» времени. Кроме того, так как прошлое, настоящее и будущее сосуществуют в едином организме, то можно говорить, что физическое настоящее делит биологическое настоящее на «память» и «целенаправленное поведение». В биологии также выявляется ключевое значение биологических ритмов, генетически заданных человеку (как и любой другой биологической системе), по которым происходят внутренние процессы жизнедеятельности организма. Даже в нашей обыденной жизни мы сталкиваемся с внутренним чувством

времени (своеобразные биологические часы), основанном на физиологических циклах организма.

Относительно биологических систем в настоящее время активно разрабатывается понятие органического времени, связанное с исследованием проблемы роста живых организмов, в том числе и людей. Одно из первых исследований по данной проблеме было осуществлено в 1920—1925 гг. Г. Бакманом. Он сделал вывод о том, что рост является выражением самой внутренней сущности жизни. Бакман писал: «Возможность предсказания событий течения жизни из роста заключается в знании того, что организмы обладают своим «собственным временем», которое я обозначаю как «органическое время».

В рамках данной концепции биологическое время принято считать функцией физического времени, с помощью которой можно построить математическую модель кривой роста любого живого объекта, основанную на выделении специфических циклов. Сравнение ступеней возраста организмов позволяет сделать, например, вывод о соответствии качественного состояния организма параметрам физического времени, когда увеличение возраста на равномерной шкале физического времени сопровождается неравномерным (нефизическим) уменьшением органического времени. В результате возникает такое пространственно-временное описание живых организмов, которое можно выразить в системе логарифмических кривых.

519

Другая концепция времени, которую можно обозначить как типологическая версия времени, основана на качественно ином (в отличие от физического) понимании самого характера протекания времени, например в геологии и биологии. Здесь нет физической равномерности протекания. Напротив, приходится оперировать понятиями эпохи, эры, геологического периода, стадий индивидуального развития и т. д. Так, каждый геологический период характеризуется своей флорой и фауной, каждое время года — определенными стадиями в развитии растений. Каждой стадии развития животных присущи свои наборы морфологических и физиологических признаков. Тем самым время предстает не как вместилище мира, а как сама его ткань; оно не фон, на котором происходит изменение объекта, а само это изменение.

В рамках данного понимания приходится выделять, к примеру, психологическое время как особое изменчивое состояние наблюдателя за соответствующими геологическими или биологическими процессами. Это связано с тем, что время протекания жизни наблюдателя не соотносится по масштабам, например, с периодами протекания геологических процессов, что не может не оказывать влияния на результаты научного познания. Изменчивость наблюдателя — психологическое время — является тем фоном, на который проецируется время наблюдаемого явления. В определенной степени наблюдатель сам конструирует исследуемые временные процессы.

В результате перед нами предстает сложная временная структура научного описания мира в биологии, фундаментальным положением которого выступает физическое время, интерпретируемое специфическим образом относительно конкретных материальных систем. Эта интерпретация связана как с наблюдателем, так и с особенностью наблюдаемых процессов, т. е. она существенно специфицирована конкретной предметной областью исследования и достигает лишь той степени объективности (в общем смысле), которую позволяет само качество объекта. В этом смысле пространственно-временные научные интерпретации в разных науках хотя и «завязаны» на психологические структуры переживания времени, тем не менее исключают полный произвол субъекта.

520

Более того, поскольку наблюдатель может оказаться внутри исследуемых взаимодействий (внутри соответствующего времени), последние оказывают влияние и на конструируемое время. Один из самых наглядных примеров такого рода — использование компьютерных моделирующих систем (в частности, разных тренажеров), где, чем реалистичнее виртуальная реальность, тем больше степень подчинения нашего внутреннего времени — времени самого компьютера, вплоть до ситуации, когда нам не хочется покидать виртуальный пространственно-временной континуум и возвращаться в привычный повседневный мир.

Следующая проблема связана со спецификой измерения времени в различных областях научного исследования. В современной науке ставится вопрос о выделении особого геолого-географического представления о времени и пространстве. Здесь речь идет о пространственно-временном континууме, в рамках которого происходит эволюция Земли. Геологические серии

напластований, полагает известный ученый А. Д. Арманд, оказались психологически слиты с движением времени, стрела которого направлена в нормально залегающих слоях снизу вверх. Географы внесли в науку представление о ценности времени, а также об эмоциональном моменте, связанном с оценкой длительностей и давностей.

Поскольку, как уже отмечалось, физические представления о времени выступают в качестве фундаментальных в естественных науках, то в геологии это привело к своеобразной двойственности в понимании геологического времени. Геологический процесс реализуется одновременно внутри физического времени, безотносительно к специфике данных объектов и внутри «реального геологического времени», которое, напротив, зависит от специфики данной развивающейся системы. Поэтому относительно геологических процессов вводится понятие «характерное время», которое отражает специфичность скорости протекания процессов в той или иной геологической системе. Одновременно это привело к мысли найти некоторый эталон (метку), относительно которого можно выстроить объективную хронологическую цепочку событий.

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Время выступает как мера, фиксирующая изменение состояний развивающихся объектов, и в этом качестве оно может быть применимо к самым различным природным системам. Но специфику протекания временных процессов, их скорость и ритмику задают

особенности строения исследуемой системы, для которой физические или астрономические параметры хотя и выступают в качестве базовых, тем не менее могут быть значительно скорректированы. Пространство, выражая свойства протяженности различных систем, также необходимо интерпретируется в зависимости от организации пространства конкретной системы. Поэтому физическое описание пространственно-временных характеристик представляет собой очень абстрактную (идеализированную) модель, свойства которой не отражают реального разнообразия состояний окружающего мира и его различных слоев.

Глава 3. Сознание

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 действительностью предполагает выяснение природы человеческого сознания путем анализа 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 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 че-

ловеческих 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, о включенности человека, обладающего сознанием, в мир, о тех возможностях, которые предоставляет человеку сознание, и о той ответственности, которую налагает сознание на человека. Бытие человека в мире всегда связано с сознанием, «пронизано»

им. Не существует человеческого бытия без сознания, независимо 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. Таким образом, если исходить из понимания человеческой реальности как целого, то вторичность сознания по отношению к человеческому бытию выступает как вторичность элемента по отношению к объемлющей его и включающей его в себя системе. 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 ор-

523

ганов, благодаря которым осуществляются процессы психики и сознания. Речь идет о нервной системе и ее наиболее высокоорганизованном отделе — головном мозге. 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

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, являющаяся его атрибутивным, необходимым признаком, отличающим живую природу от неживой, органически связана с использованием информации, которая выступает обязательным условием и предпосылкой этой активности.

524

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 реалий, 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.

525

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, которое мы в обыденном сознании привычно ассоциируем с образностью (например, отражение в зеркале или на гладкой поверхности воды), является ситуацией 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 действия. Эти ориентация, активность предполагают использование результатов внешних воздействий в качестве ориентиров, несущих определенную информацию об окружающей среде. Информацию в данном контексте следует понимать достаточно широко: как свойство явлений быть побудителем известных действий, способствовать активной ориентации в окружающем мире.

Об информационном 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, возникновение информационного взаимодействия предполагает существование способности не просто испытывать внешние воздействия и соответственно изменять свое состояние, а активно строить свое движение во внешней среде.

526

Например, 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 и 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. Оно 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. 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,

527

разрушать систему, препятствовать ее функционированию или развитию. В перспективе развития психики и сознания это свойство избирательности выступает как генетическая предпосылка их оценочной функции. 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, в качестве генетической предпосылки сознания в живой природе выступает информационное взаимодействие (актуальное или информационное «отражение»). В информационном взаимодействии надо выделять такие его виды, как раздражимость простейших одноклеточных животных и растений, возбудимость нервных тканей при регуляции внутриорганических реакций животных и человека (нейрофизиологическое «отражение») и, наконец, психику. 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 фор- мой 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, изменений температуры.) 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.

528

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, что проявляется, 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 по переработке информации 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.

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 работа нервной системы дает возможность осуществлять сложные схемы оповещения, предполагающего систему расчлененной, организованной последовательности действий, лишь в конечном счете направленной на достижение жизненно значимой цели. Согласно современным научным представлениям, организм в процессе взаимодействия с внешней средой не просто реагирует на внешние раздражите-* ли, хотя бы и проявляя при этом известную активность, например затормаживая те или иные реакции: существо поведения 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 обусловливается внутренней программой, организм строит подвижную нейродинамическую «модель потребного будущего» (термин, введенный отечественным ученым Н. А. Бернштейном).

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 информа-

ционного 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.

Органическое единство внутренней активности и внешнего воздействия, присущее 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, подобные субъективные критерии никак не срабатывают в тех ситуациях, когда невозможны описания самонаблюдения и недейственны аналогии. Скажем, как осмысленно можно поставить вопрос о наличии или отсутствии психики у «думающих машин», всякого рода автоматических технических систем?

Вопрос 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 автоматизирование, 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 др., 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 не отличается от работы всякого рода саморегулирующихся, самонастраивающихся технических систем. 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, 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, т. е. 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 выступает 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.

533

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 вырабатывает определенную схему решения жизненной задачи, связанную с ориентацией и 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, достижение 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».

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 субъективной реальности, присущей именно данному живому существу и обнаруживаемой в определенных актах поведения.

534

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, т. е. 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.

Идеальное существование образа демонстрирует собой определенную реальность факта 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, т. е. 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 развития культуры

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 могут 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 человеческая форма 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 активно 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 аспектах, 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 достоянием внутреннего мира реальных конкретных людей, «интериоризировано» (усвоено) ими, как говорят психологи, и стать субъективной реальностью их мироотношения.

Эта двухуровневость, двухслойность 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 невозможны 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 индивидуаль-

ном 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, обладающие своей индивидуальной психикой, 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.

Без закрепления в виде определенных представлений, норм и установок сознания, которые регулируют, программируют 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, выступает необходимым фактором его осуществления. Всякое реальное поведение людей, носящее характер некоторого культурного акта, предполагает проработку этого акта в сознании, превращающую содержание данного поведенческого акта в норму культуры.

Таким образом, сознательное программирование человеческой жизнедеятельности предполагает, что к проблемной ситуации человек подходит, ориентируясь на определенные нормы сознания, в которых закреплен, отражен опыт культуры — производственный, познавательный, нравственный, опыт общения и т. п. Человек рассматривает и оценивает данную ситуацию с позиций 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, сознавать 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 на основе норм культуры позволяет человеку преодолевать биологическую непосредственность отношения к природе. 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, развивая высшие психические функции, пецифичные именно для человека: мышление, память, волю, эмоции.

Так, формирование воли в качестве индивидуальной психической способности к самоуправлению уходит своими корнями в воспитание 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, т. е. 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 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 вос-

приятию. 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 сознанием, что в конечном счете и открывает возможность 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 личности своим поведением, со 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 могут служить фобии и комплексы, выявление и устранение которых требует специальной психотерапевтической техники.

541

Существенным недостатком классического рационализма был чрезмерный оптимизм в отношении прозрачности глубинных слоев психики для рефлексии и самоконтроля. 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. 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 знаковые

Содержание сознания, вырабатываемое в процессе совместной деятельности людей и выражающее их социокультурный опыт, должно быть проявлено, воплощено в объективированной предметно-веществе иной форме, существующей независимо от отдельных индивидов. Двухслойность, 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.

542

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 выполняют знаковую функцию, или функцию знака, становятся знаком в том случае, если выражают некоторое содержание сознания, становятся носителем определенной социокультурной информации. В этой ситуации данное явление или предмет приобретают 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 конкретной 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. Тот или иной смысл заключает в себе кусок ткани, когда он является флагом или знаменем. Глубокий смысл для религиозного сознания имеют 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 так далее 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 конкретного общества, конкретной 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 тому подобными 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. Но сходство или подобие материи знака и выражаемого им содержания вовсе не противопоказано знаку. В предельном случае единичный 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 есть 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, обозначав-

шее 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 обозначения одной реальностью другой. Именно благодаря этой функции в данной системе культуры осуществляется передача 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

некоторыми образами, 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 го, 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, отвагу, 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. Весьма важную роль играли символы в возникновении культуры и на ранних фазах ее существования. Все архаические сознания, вся мифология пронизаны 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 конкретный 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 субъективной или субъектной реальностью лишь для представителей данной культуры. Скажем, чертеж машины включает в себя идеальное содержание только для технически образованных людей, способных прочитать этот чертеж и воплотить его смысл в объективную реальность. Эта способность выступает как некоторая субъектная 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 содер-

жание, 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 субъектности 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, выделяются теоретическое сознание, нравственное, религиозное, политическое и другие виды сознания.

4. Самосознание

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 самочувствием, является элементарное осознание своего тела и его вписанности в мир окружающих вещей и людей. Оказывается, простое восприятие предметов в качестве существующих вне данного человека и независимо от его сознания уже предпола-

гает определенные формы самоотнесенности, т. е. 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 осознавать 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, осознавать 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», т. е. 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, т. е. вырабатывает формы самосознания, — общество других людей.

Об этом сложном процессе хорошо сказал К. Маркс в «Капитале»: «Так как он [человек] родится 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».

Отношение человека к самому себе необходимо опосредствовано его отношением к другому человеку. Самосознание рождается не в результате внутренних потребностей изолированного сознания, а в процессе коллективной практической деятельности и межчеловеческих 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. Осязательное 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, осязательное 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 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 своим особенностям, 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, т. е. 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.

551

Если же человек пытается рефлективно 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 межчеловеческих 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, например в форме книг, картин, скульптур и т. д., т. е. 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. Он развивается и изменяется в процессе включения человека в систему коллективной практической деятельности и межчеловеческих отношений.

552

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, т. е. 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, т. е. 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.

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, т. е. 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.

553

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, 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, т. е. 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 определяются 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 обшества 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 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

554

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.

Раздел V
Знание и познание

Глава 1. Познание как предмет философского анализа

Ориентация в мире всегда предполагает адекватное воспроизведение 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 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 деятель-

ность 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. Интенсивно развиваются различные специальные науки, исследующие познание: когнитивная психология (психология, изучающая познавательные процессы), логика и методология научного познания, история науки, науковедение, социология 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 — предмет 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.

1. Структура знания. Чувственное и рациональное познание

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, т. е. 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.

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. Обратим внимание 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 Л, 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. 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, т. е. не обоснованные общепринятой логикой, суждения и взгляды? Каким образом могут возникать противоречащие логике суждения, т. е. суждения иррациональные, ведущие к разрушению всего того, что принято считать рациональным, разумным? Рационалисты XVII и XVIII вв. 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 заставить 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.

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, т. е. конкретных явлений окружающего мира. Начать с этой формы познавательной деятельности необходимо потому, что она действительно является начальным этапом познания. Она, во-первых, является началь-

ным 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, т. е. 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, т. е. 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, ответную реакцию, то или иное 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 ор-

ганизма (так, у дальтоников — 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, т. е. в виде объективной, независимой от сознания целостности.

563

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 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.

564

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, т. е. 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. Ясно, 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.

565

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, т. е. 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 и 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

567

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, конкретное 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.

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.

568

«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, т. е. 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 тысячью 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.

2. Понятие как основная форма рационального познания

При рассмотрении чувственного познания, т. е. 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 многоъбразные 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 многоразличны 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.

569

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 явлений, во многих других измерениях весьма отличных друг от друга. Именно объективная общность свойств становится главным объектом познания. При этом процесс познания развертывается 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 дан-

570

ный 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

571

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 тому подобных предметов, но и их тождество, сходство, то на первый план выступает их объективное свойство быть так или иначе окрашенными, т. е. свойство цвета. Формируется

572

(наряду с понятиями «красного», «зеленого») также понятие «цвет», 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, т. е. различие и связь между отдельным и общим. Понятие «цвет» 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 (т. е. 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.

573

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 именуются 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.

574

Обнаружить, раскрыть эти отношения человеку помогает практический процесс активного применения 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 употреблению 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 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 обособил-

575

ся 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. Он повседневно пользуется числами. Именно в результате миллионы 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, т. е. 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», т. е. 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, т. е. приобретать новые знания.

В пределах же гносеологии необходимо, во-первых, подчеркнуть значение и специфику процесса образования и функционирования понятий и, во-вторых, иметь в виду, что в ходе развития истории постепенно складывается особая деятельность, цель которой — формирование, изменение знаний, т. е. 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 не-

576

посредственной 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.

3. Творчество и интуиция. Объяснение и понимание

В процессе познания наряду с рациональными операциями и процедурами участвуют и нерациональные. Это не означает, что они несовместимы с рациональностью, т. е. иррациональны. 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 истолковывала творчество как высшее проявление божественного в человеке. 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 3. 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, 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 создаются чувственные образы и абстракции, осуществляется 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 не поддающуюся оценке возможность переработки новой информации. Особую роль здесь играет память, т. е. 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 не-

обходимо 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, т. е. 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, т. е. способностями к выработке новых приемов деятельности, 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.

579

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 французский математик Ж. А. 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

580

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.

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 в., выявил между ними существенные различия. Неокантианцы В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др. 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 по-

знание 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, П. Рикёр и др. — 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 преобразова-

ние 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 «кварк» и «суперсимметрия» в современной физике.

4. Теория истины

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

585

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.

586

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.

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 ок-

ружностям. 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.

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, т. е. 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.

Наше знание имплицитно, т. е. в неявном виде, всегда содержит в себе сложную систему правил, в том числе и правила прагматические. Это значит, что из определенного вида знаний 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 иной деятельности знания могут оцениваться как полезные и 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.

589

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 осуществления 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 2. Особенности научного познания

Наука — важнейшая форма человеческого познания. Она оказывает все более зримое и существенное влияние на жизнь не только общества, но и отдельного человека. Наука выступает сегодня как главная сила экономического и социального развития мира. Вот почему философское видение мира органично включает в себя определенные представления о том, что такое наука, как она устроена, развивается, что она может дать, а что ей недоступно.

590

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, т. е, 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, т. е. 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 предшествовавшую 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. К сфере же зарождающейся науки относили 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 монопольно 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 ценностей и устремлений человека.

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 высшей 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 одну из важнейших ценностей культуры. 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. 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. 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. Тем не менее, наука первоначально 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.

Со временем, однако, становилось очевидным, что сугубо эмпирическая основа практической деятельности слишком узка и ограниченна 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.

Возрастающая роль науки в общественной жизни породила ее особый статус в современной культуре и новые аспекты 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.

1. Специфические черты научного познания

Научное знание, как и все формы духовного производства, в конечном счете необходимо для того, чтобы направлять и регулировать практику. 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.

593

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 составляют одну из важнейших особенностей научного познания. Эта особенность отличает его от других форм познавательной деятельности человека. Так, 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 ориентации, 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

594

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 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.

595

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 ею 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 обыден-

596

ном опыте. Наука формирует специфические способы обоснования истинности знания: экспериментальный контроль за получаемым знанием и 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.

597

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 зависимостями и фактами (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, который подлежит дальнейшему изучению, подчас составляет 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 в степени -22—10 в степени -24 с) и за этот промежуток времени проходят расстояние 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

598

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 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, признанной 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 ориентации 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 сущностные 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.).

599

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 ею 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.

2. Строение и динамика научного знания

Современная наука дисциплинарно организована. Она состоит из различных областей знания, взаимодействующих между собой и вместе с тем имеющих относительную самостоятельность. 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.

600

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, т. е. 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»?

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.

Но эмпирическое познание к данным наблюдений не сводится. Оно предполагает также формирование на основе данных наблюдения знания особого типа — 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 сущностных 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.

601

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:

$PV = const$,
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.

602

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 $PV = const$ 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 (Ван-дер-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 обнаружили черных лебедей. Теоретический же закон $PV = const$ 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, т. е. 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 тогда, когда она достигла достаточно высоких ступеней теоретизации. А. Эйнштейн считал этот вывод одним из важнейших гносеологических уроков развития физики XX в.

Перейдем теперь от различения эмпирического и теоретического уровней по предмету к их различению по средствам. Эмпирическое исследование базируется на непосредственном практическом взаимодействии исследователя с изучаемым объектом. Оно предполагает осуществление наблюдений и экспериментальную деятельность. Поэтому средства эмпирического исследования чаще всего включают в себя приборы, приборные установки и другие средства реального наблюдения и эксперимента.

603

В теоретическом же исследовании отсутствует непосредственное практическое взаимодействие с объектами. На этом уровне объект может изучаться только опосредствованно, 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 используются как особый язык, часто называемый эмпирическим языком науки. Он имеет сложную организацию, в которой взаимодействуют собственно эмпирические термины и термины теоретического языка.

Смыслом эмпирических терминов являются особые абстракции — их 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

604

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 конструктами. 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, 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

605

признаков предмета и строим идеальный объект, который выступает носителем только сущностных 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 теоритеческий 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.

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.

606

Данные наблюдения содержат первичную информацию, которую мы получаем непосредственно в процессе наблюдения за объектом. Эта информация дана в особой форме — в форме 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 производится 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 должна 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.

607

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 г. аспирантка известного английского радиоастронома Э. Хъюиша' 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.

608

Специалисты-методологи формулируют эту проблему как проблему теоретической нагруженности фактов, т. е. как проблему взаимодействия теории и факта. Безусловно, при установлении приведенного выше эмпирического факта использовались многие полученные ранее теоретические законы и положения. 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 теоретические знания, которые проверены независимо от него, 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 может 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, объясняющая 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 представ-

609

ление 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 сущностные характеристики реального процесса колебания любых маятников.

Таким образом, непосредственно закон характеризует отношения идеальных объектов теоретической модели, а опосредствованно 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 идеализации, 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 сущностные 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.

610

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.

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. Благодаря этим основаниям достигается не только целостность знаний научной дисциплины. 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.

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.

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.

Третий блок оснований науки образуют философские идеи и принципы. Они 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 принци-

пу: 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.

3. 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 в.), формирования не классического естествознания (конец XIX — первая половина XX в.), 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 генной 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 вв. превратились в естественно-научный факт. Развитый в философии Лейбница категориальный аппарат был избыточен для механистического естествознания XVII в. и ретроспективно может быть оценен как предвосхищение некоторых наиболее общих особенностей саморегулирующихся систем. В разработанном Гегелем категориальном аппарате были отражены многие наиболее общие сущностные характеристики сложных саморазвивающихся систем. Теоретическое изучение объектов, принадлежащих к этому типу систем, в естествознании началось лишь к середине XIX в. (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, отрабатывался 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.

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. Это 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 в. 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.

4. Логика, методология и методы научного познания

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, составляют 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 материала 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.

620

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, придает деятельности человека большую рациональность и эффективность.

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.

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, т. е. 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.

621

Объективной предпосылкой этих познавательных операций является структурность материальных объектов, способность их элементов к перегруппировке, объединению и разъединению.

Анализ и синтез — наиболее элементарные и простые приемы 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 обусловливают 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.

622

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.

623

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.

624

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.

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.

625

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 особого вида деятельностью, которая включает в себя 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, опосредствуется 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, выдуманными 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.

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 выбира-

лись 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 характеризуемых 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 г. 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 множе-

ство 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 использовался уже в XVII в., 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 развертывается как бы «сверху» по отношению к эмпирическим данным. Метод построения такого знания состоит в том, что сначала создается гипотетическая конструкция, которая дедуктивно развертывается, 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 развертывания 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.

630

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 А. Эйнштейна гипотеза Ж. 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. 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.

631

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. Классическим образцом применения этого метода является «Капитал» К. Маркса. Но данный метод может использоваться не только в общественных, но 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 протяжений молекул. Учет этих сил привел к формулировке закона Ван-дер-Ваальса.

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.

Раздел VI
Человек как особая форма бытия

В размышлениях о Вселенной, природе, обществе, человеке философская мысль с древнейших времен до наших дней опирается на фундаментальную категорию бытия как единства мира, который развивается, изменяется и в то же время сохраняется как относительно стабильное целое. Единство мира проявляется в том, что он есть, существует, бытийствует. Важно при этом иметь в виду, что единое бесконечное бытие различается по формам своего существования. Можно выделить следующие взаимосвязанные основные формы бытия: бытие природы (вещей, процессов), бытие человека, бытие духовное (идеальное), бытие социальное.

История мировой философии показывает, что поиски предельных оснований бытия всегда были сопряжены с ключевой проблемой — постижения сути человеческого бытия. Что такое человек, каковы его место и предназначение в мире, в чем специфика его природы и смысл существования? По этим и другим вопросам сложились разнообразные традиции и направления исследований.

Однако попытки ученых разработать единую, целостную концепцию человека всегда наталкивались на серьезные трудности. Еще в XVIII в. Гельвеций, подчеркивая многоаспектность проблемы человека, отмечал, что человек есть модель, выставленная на обозрение различными художниками, каждый из которых видит лишь некоторые стороны ее, но никто не охватил ее всесторонне. Подмеченная Гельвецием трудность в познании человека во многом характерна и для современного состояния исследований.

В настоящее время происходит систематическое накопление многообразных эмпирических данных о человеке, предпринимаются попытки систематизировать и обобщить разрозненные факты как в рамках специальных наук, так и в междисциплинарном плане. При этом ученые резонно указывают на трудности интеграции разнородных данных о человеке, практическую невозможность этим путем построить всестороннюю и вместе с тем целостную теорию человека. Попытки объединить различные научные знания о человеке нередко выливаются в фрагментарное, эклектическое описание существенных и несущественных свойств и отношений. Вместо целостной картины получается механическое соединение разнородных данных о человеке. Ни одна из частных наук, ни их совокупность, сколько бы они ни исследовали человека как эмпирическую данность, не могут решить такие проблемы, как природа человека, его свобода, деятельность, субъективность, отчуждение, смысл жизни и др.

Следовательно, никакая систематизация и суммирование (даже самое полное) знаний о человеке, полученных частными науками, не могут привести к познанию человека как целостной системы, которая обладает интегративными социально-природными качествами. Человек — это не просто конгломерат разнокачественных параметров (биологических, психических, социально-деятельностных и т. д.), а целостная система, обладающая специфическими качествами. Новое качество целого является той объективной основой, которая делает необходимым вычленение философского уровня познания.

Применительно к человеку это означает необходимость выйти за рамки частнонаучного изучения человека как эмпирической данности, подняться на уровень философского обобщения, позволяющего рассматривать человека как «мир человека», как диалектическое единство общего (общечеловеческого), особенного (зависящего от типа культуры) и

отдельного (индивидуальных особенностей самосознания), т. е. как органически взаимосвязанную целостность. Философия призвана не только изучать и интерпретировать человека, но в известной мере и творить его как концепцию, в которой теоретический и практико-аксиологический аспекты слиты воедино.

Ниже будут проанализированы такие философские проблемы, как антропогенез, природа, сущность и существование человека, соотношение в нем биологического и социального, внутренняя свобода, деятельность и творчество, отчуждение, смысл жизни. Особое внимание уделяется определению ключевых понятий, образующих категориальный каркас собственно философской концепции человека.

1. Происхождение человека и уникальность его бытия

Прежде всего возникает вопрос: где, когда и каким образом появился человек? Кто были наши предки? Дискуссии по этим вопросам идут с незапамятных времен. Настоящий переворот в науке произвела книга английского естествоиспытателя Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859), а позже и книга «Происхождение человека и половой отбор» (1871). В них впервые было эмпирически показано естественное (а не божественное) происхождение человека, его генетическая связь с высшими млекопитающими. Книги были преданы анафеме с церковных кафедр, едко высмеивались в светских салонах. Другие же восхищались смелостью автора и научной обоснованностью его суждений.

В свете современных научных исследований (особенно открытия генов) теория Дарвина обнаруживает известную ограниченность. Так, он преувеличивает значение полового отбора, не смог оценить качественную разнородность «инстинктивного ума» животных и интеллекта человека, считая, что они различаются чисто количественно. Вместе с тем идеи Дарвина об изменчивости, эволюции и естественном отборе как движущих силах эволюции животного мира дали мощный толчок развитию научной мысли.

Однако предыстория человечества, проблема выделения человека из животного мира, равно как и возникновение самой жизни на Земле, во многом остаются загадочными до сих пор. В середине XIX в. в Германии были найдены останки неандертальцев, проживавших в эпоху раннего и среднего палеолита. Некоторые антропологи поспешили объявить их предками современного вида «человека разумного» (homo sapiens).

Однако во второй половине XX в. в районе Восточно-Африканского разлома и в Южной Африке были найдены останки предшественников людей, возраст которых заставил отказаться от прежних представлений о родословной человека. Опираясь на новейшие способы определения возраста с помощью радиоуглеродных и калий-аргоновых методов, антропологи предложили новую модель эволюции, указав на более древнюю дату, когда произошло разделение между обезьянами и предками че-

ловека. Более пяти миллионов лет назад появились существа новой породы — человекообразные обезьяны, названные австралопитеками (в переводе — южными обезьянами). Морфология их скелета свидетельствует о том, что они уже хорошо держались на задних конечностях.

Два миллиона лет назад одна из форм австралопитеков превратилась в «человека умелого» (homo habilis), который имел более развитый головной мозг и умел пользоваться каменными и другими орудиями. «Человек умелый» — это первый известный до настоящего времени вид рода человека. Примерно полтора миллиона лет назад от него произошел «человек прямоходящий» (homo erectus), заселивший значительную часть Евразии. Неандертальцы же, более близкие современным людям, появились только 200 тысяч лет назад и исчезли 30 тысяч лет назад.

Следует, однако, заметить, что в последнее время сценарий эволюции человека, предложенный палеонтологами-эволюционистами, подвергается критике со стороны антиэволюционистов. Ссылаясь на прежние и новые, найденные в 80—90-х гг. XX столетия останки, они считают, что процесс антропогенеза был хотя и долгим, но вовсе не постепенным и что представленный эволюционистами в качестве отдельного вида «человек умелый» на самом деле был разновидностью обезьян, как и все другие австралопитеки. Он не мог быть предком человека.

Современные ученые склоняются к тому, что становление человека заняло длительный исторический период (примерно 3,5 миллиона лет), который завершился грандиозным скачком — выделением человека из животного мира. Важная особенность этого процесса заключается в том, что становление человека (антропогенез) было в то же время и становлением общества (социогенез). Они представляют собой две стороны единого процесса — антропосоциогенеза.

Важнейшими факторами превращения животных (гоминидов) в людей были: орудийная деятельность, развитие языка, регулирование брачных отношений, возникновение первобытно-родовой общины, формирование нравственных ценностей и норм, социокультурного объединения людей на базе материального производства. Названные факторы выступали не в какой-то простой совокупности и линейной последовательности, а в диалектическом взаимодействии, борьбе, приспособлениях и модификациях в течение многих веков человеческой истории.

636

Антропологические исследования показывают, что изготовление древнейших элементарных орудий пралюдьми происходило на миллион лет раньше, чем появились членораздельная речь и понятийное мышление. Первоначальная орудийная деятельность носила досознательный, инстинктивный характер. Она приводила к ослаблению и постепенному разложению инстинктивной основы поведения и тем самым способствовала формированию языка и переходу от стадного способа общения к первобытно-общинному. Лишь с появлением языка примитивная орудийная деятельность стала превращаться в осознанно целесообразный труд, получивший в философии категориальный статус предметно-практической деятельности.

Уже в древних культурах язык понимался как дар богов и средство священнодействия, ритуальных культов. Поначалу он выступал в форме информационных знаков для общения с богом и между людьми. Уже в простом акте называния люди сообщали друг другу одинаковое для них понимание называемой вещи. Речевая общность располагала их к взаимопониманию и распознаванию «своих» и «чужих».

С точки зрения современных представлений язык не просто отражает и фиксирует предметы, но и участвует в порождении их смысла, их бытия как реально существующего. Поэтому М. Хайдеггер резонно истолковывал язык как «дом бытия». В этой связи заслуживают внимания также идеи русских философов П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева о бытийственном характере слов и имен.

Следующим важным фактором превращения предчеловека в человека явилось радикально новое отношение к проблемам половых связей. Былое соперничество самцов за обладание стадным «гаремом самок» (сопровождавшееся применением орудий убийства во внутристадных конфликтах) сменилось установлением запрета на половые связи внутри своей группы, табу на близкородственные, кровосмесительные связи уже в ранних первобытно-родовых общинах. Тем самым стимулировались поиски брачных партнеров в других общинах, гасились внутригрупповые конфликты, формировалась потребность в самоограничении и терпимости ради сохранения внутриобщинного мира, а затем и миролюбия между родами, племенами. Мотивировкой этого табу явились, конечно, не какие-то соображения о биологическом вреде инцеста, а понимание недопустимости вступления в половые отношения с мифологическим тотемом своей группы, который считался прародителем всех ее членов (например, «люди Змеи», «люди Крокодила» и т. п.).

637

В первобытно-родовой общине создавались условия, когда орудия труда и основные продукты потребления становились собственностью коллектива. Эту общинную организацию можно назвать первобытной коммуной.

Таким образом, лишь с выделением из животного мира и соблюдением простейших нравственных требований — в процессе трудовой деятельности начался переход к собственно человеческому существованию, формированию надбиологической, социальной сферы, историческому развитию культуры. Именно наличие культуры отличает человеческое общество от любого объединения животных.

2. Соотношение биологического и социального

Уже Аристотель называл человека «политическим животным», отмечая тем самым его включенность одновременно в сферу биологического и сферу социального. Позже перед учеными возникли вопросы: каково взаимоотношение между этими сферами, какая из них является

определяющей в развитии человека, его способностей? Острые дискуссии по этим вопросам продолжаются и в наши дни.

Будучи частью природы, особым биологическим видом — homo sapiens, человек характеризуется биологической обусловленностью (запрограммированностью) многих признаков своего вида, — например, средней продолжительностью жизни, одаренностью в тех или иных видах деятельности, принадлежностью к определенной расе и др.

Вместе с тем исследования ученых показывают, что у человека с самого начала его становления не было биологической предопределенности к какому-нибудь одному, заранее заданному виду жизнедеятельности (как это имеет место у животных). Морфологическая структура человека такова, что она позволяет ему осуществлять любой вид деятельности. Это дает ему возможность выступать не как замкнутое в себе, а как «открытое миру» существо, универсальное в своих творческих возможностях и проявлениях.

638

В процессе исторического развития человека его организм остается в общем тем же, отдельные изменения в нем происходят крайне медленно и не носят существенного характера. Даже средний объем мозга современного человека сохранился таким, каким он был у кроманьонцев и неандертальцев, — примерно 1400 см в степени 3. По некоторым данным, произошло даже уменьшение объема мозга с 1450 см в степени 3 у неандертальцев до 1375 (в среднем) у современного человека, что было связано с большим развитием центров ассоциации в лобно-височных его отделах.

Следует отметить, что у современного человека мозг может резко различаться по весу. По имеющимся данным, самым тяжелым мозг был у Байрона — 2239 г, у Тургенева — 2012 г, намного меньше был у А. Франса — 1017 г. Это не значит, конечно, что первые два были в два раза талантливее последнего. Приведенные данные свидетельствуют лишь о том, что дело вовсе не в весе мозга и даже не в количестве его нервных клеток, а в количестве и качестве связей между ними.

По мнению физиологов, лишь одна десятая возможностей мозга используется человеком, хотя поток воспринимаемой современным человеком информации и уровень решения задач по ее переработке значительно превосходят соответствующие параметры недавнего прошлого. Все это дает основание сделать вывод, что дальнейшая эволюция мозга будет идти не за счет увеличения количества нервных клеток и веса мозга, а за счет скрытых резервов: например, путем усложнения связей между клетками, более целесообразного их использования, и, как полагают ученые, прежде всего за счет тех отделов мозга, которые ведают сложными логическими операциями.

Биологическое в человеке существует не как рядоположенное с социальным, а в самой сфере социального. Под воздействием человеческой деятельности биологическое в значительной мере (но не полностью) модифицировалось и достигло в ряде отношений более высокого уровня развития, нежели у других представителей животного мира. Хотя биологические структуры и функции человеческого организма обнаруживают общее с высшими животными, вместе с тем в них содержится и существенно новое, сформировавшееся в результате трудовой деятельности человека. Если животные тождественны своей биологически обусловленной жизнедеятельности, то преимущество человека в том, что его жизнедеятельность находится под контролем его сознания и воли, что он научился производить

639

не только для удовлетворения своих непосредственных физиологических потребностей, но и для других людей. Поэтому созданный человеком предмет приобретает общественно значимые свойства, а потребности и чувственность все более развиваются, «очеловечиваются».

Этот момент следует иметь в виду при рассмотрении концепций, абсолютизирующих роль биологического фактора в жизни человека, считающих возможным улучшение человека посредством использования генетических методов. Сама по себе реальная возможность вмешательства в механизм наследственности человека открывает перспективы лечения наследственных болезней, защиты механизмов наследственности от вредного воздействия на них радиации, некоторых химических соединений и других неблагоприятных внешних факторов. Вместе с тем многие ученые подчеркивают опасность вмешательства в наследственность человека, когда оно осуществляется без должного научного и экспериментального обоснования, без оценки всех его потенциальных не только естественных, но и социальных последствий.

Таким образом, человек представляет собой сложную биосоциальную структуру, охватывающую широкий спектр его жизнедеятельности — от физиологической до социальной. Биологическое и социальное — это два класса устойчивых компонентов (подструктур), составляющих структуру человека как целостной системы. Органическое целое (структура) возникает лишь тогда, когда между исходными компонентами создается система устойчивых внутренних связей, и на этой основе вся система приобретает целостный характер и новые качества. Соотношение биологического и социального следует понимать не как рядоположение, а как соподчинение, в рамках которого социальное играет приоритетную, интегративно-преобразующую роль.

С формированием мышления и языка началось становление производственных, социально-экономических отношений как особого уровня организации материи — социальной жизни. Своеобразие социального вида материальности заключается в том, что она, в отличие от природной материи, не может существовать без сознания. Поэтому общественное бытие, в отличие от естественной природы, носит не просто объективный, а субъектно-объектный характер. Человек — это высший уровень организации того вида материи, которая осознает саму себя.

640

3. Природа, сущность и существование человека

Первичной предпосылкой существования конкретного человеческого индивида является жизнь его тела. Тело — это часть естественной природы, и в этом отношении человек предстает как вещь среди других вещей, включенных в общий эволюционный процесс природы. Однако определение человека как части природы носит ограниченный характер, так как не выходит за рамки пассивно-созерцательного понимания, характерного для материализма XVII—XVIII вв., который недооценивал роль активно-сознательной деятельности индивида, фактически подчинял его законам природы и низводил до положения вещи среди вещей.

В современном понимании человек предстает не просто как часть природы, а как высший продукт ее развития, как природное существо особого рода, а именно носитель не только биологической, но и социальной формы движения материи. Он не просто «продукт» окружающей среды, но и творец ее. Посредством осознанно-целенаправленных действий человек активно изменяет среду и в ходе ее преобразования изменяется и сам. Это происходит благодаря тому, что человек — это деятельное природное существо, обладающее жизненными силами, которые заложены в нем в виде задатков и способностей.

Преобразованная человеческим трудом объективная реальность, продукты человеческого труда становятся человеческой реальностью, «миром человека», «второй природой». Произведенные вещи, с одной стороны, зависят от природы, ее закономерностей, а с другой — в них воплощены, «опредмечены» труд, навыки и знания человека, для использования которых нужно их «распредметить» (по терминологии Гегеля). Таким образом, бытие «второй природы» представляет собой единство природного материала и опредмеченного духовного знания человека-производителя, иными словами, ее бытие носит социально-исторический характер. Предметное бытие, история промышленности, техники и т. д. являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил.

Чтение этой книги приводит к познанию сущности человека, но не как абстрактного понятия, а в ее реализованной, опредмеченной форме. И было бы неправомерно отождествлять опредмеченную форму с самой сущностью, ибо средства труда, система общественных отношений и т. д. — это лишь проявление опредмеченной сущности человека.

641

Категория сущность является научной абстракцией, отражающей качественную специфику предмета, его наиболее важные, главные свойства, обусловливающие его изменения. Сущность человека выявляется в особом характере предметной деятельности, в процессе которой происходит диалектическое взаимодействие творческих сил человека с природным материалом и данной социально-экономической структурой. Реальный образ человека (его действительность) не сводится к категории сущности, так как включает в себя не только его родовую сущность, но и конкретно-историческое существование.

Категория существование обозначает наличное бытие эмпирического индивида в его повседневной жизнедеятельности. Отсюда вытекает важность понятия «повседневность». Именно на уровне повседневности жизни выявляется глубокая взаимосвязь всех типов поведения человека, его существования и способностей с развитием человеческой культуры.

Существование богаче сущности. Оно включает в себя не только проявление сущностных сил человека, но и многообразие его конкретных социальных, биологических, нравственных, психологических качеств. Существование человека представляет собой форму проявления его сущности. Лишь единство сущности и существования образует действительность человека.

Помимо вышеназванных категорий заслуживает внимания понятие природа человека. В прошлом веке оно или отождествлялось с сущностью человека, или его надобность и вовсе ставилась под сомнение. Однако прогресс биологических наук, изучение нейронной структуры мозга и генома человека заставляют по-новому взглянуть на это понятие. В центре дискуссий — вопрос о том, существует ли природа человека как нечто структурированное и неизменное при всех воздействиях или же носит подвижный, пластичный характер.

Известный американский философ Ф. Фукуяма в книге «Наше постчеловеческое будущее: условия биотехнологической революции» (2002) считает, что природа человека существует и что она «обеспечивает устойчивую непрерывность нашего существования как вида. Именно она совместно с религией определяет наши самые фундаментальные ценности». По его мнению, природа человека — «это сумма поведения и типичных видовых характеристик, обусловленных генетическими, а не

средовыми факторами». Другой американский ученый, С. Пин-кер, трактует природу человека как «совокупность эмоций, мотивов и когнитивных способностей, которые являются общими для всех индивидов с нормальной нервной системой».

Из этих определений природы человека вытекает, что психологические особенности человеческого индивида определяются его биологически унаследованными свойствами. Между тем многие ученые считают, что мозг сам по себе предопределяет не те или иные способности, а лишь возможность формирования этих способностей. Другими словами, биологически унаследованные свойства составляют хотя и важное, но лишь одно из условий формирования психических функций и способностей человека.

В последние годы преобладает точка зрения, согласно которой понятия «природа человека» и «сущность человека», при всей их близости и взаимосвязанности, не следует отождествлять. Первое понятие отражает как природные, так и социальные качества человека. Второе понятие отражает не всю совокупность его социальных, биологических и психологических качеств, а наиболее существенные, устойчивые связи, отношения, лежащие в основе природы человека. Поэтому понятие «природа человека» шире и богаче понятия «сущность человека».

К понятию человеческой природы можно отнести ряд общих качеств человека: способность к творческой деятельности, проявлению эмоций, формированию нравственных ценностей, стремление к прекрасному (эстетическое восприятие действительности) и т. д. Следует вместе с тем подчеркнуть, что не существует никакой вечной, неизменной человеческой природы, как некой однозначно формулируемой совокупности неизменных качеств. Вся история свидетельствует о происходящих определенных изменениях в природе человека, его «открытости миру».

Вопрос о том, как модифицируется человеческая природа в каждую историческую эпоху, нельзя решить без анализа конкретно-исторических форм его существования. Сущность человека проявляется не сама по себе, а именно в системе объективных социальных координат.

Не все признают правомерность понятия «сущность человека». Так, согласно экзистенциализму, человек не имеет определенной родовой сущности, он есть «сущность в себе». Один из крупнейших представителей этого течения, К. Ясперс, считал, что частные науки о человеке, начиная от физиологии и кончая социологией, могут давать знания об отдельных аспектах чело-

веческого бытия, но они не могут проникнуть в его сокровенную суть, каковой является экзистенция (существование). Человека, писал Ясперс, можно исследовать «в качестве тела — в физиологии, души — в психологии, общественного существа — в социологии». Но все это не ведет к познанию его истинной сути, ибо человек «всегда больше, чем он о себе знает и может знать». «Сущность» человека выражает лишь некие абстрактные универсалии, тогда как человек — это «существование» отдельного индивида в конкретной ситуации.

Близки к экзистенциализму в этом вопросе и неопозитивисты, которые отрицают наличие общего в индивидуальном. Что касается современного структурализма, то он делает акцент не на живое, конкретно-историческое существование человека, не на бытие и историю, а на структуру и отношение, не на субъект, а на формальную структуру. Человек как носитель отношений растворяется в самих отношениях.

Совершенно иной взгляд на сущность человека представлен в учении неотомистов, подчеркивающих важность категории «сущность». Сущность человека они усматривают в наличии бессмертной души, которая не только живет и движется в человеческом теле, но и пронизывает его, придает ему форму, создает его.

Глава 2. Человек в своей жизнедеятельности

1. Индивид, индивидуальность, личность

Общество представляет собой систему конкретно-исторических социальных связей, систему взаимоотношений между людьми. Отдельно взятый человек также есть определенная система, обладающая сложной структурой, которая не укладывается в пространственно-физические рамки человеческого организма.

Метод структурного анализа помогает вычленить те устойчивые компоненты, которые составляют понятия «человек», «индивид», «личность» и «индивидуальность». Длительное время в отечественной литературе они почти не различались и употреблялись как нечто взаимозаменяемое, что приводило к большой теоретической путанице. Между тем понятия «индивид», «личность», «человек» — однопорядковые, но не идентич-

ные. Вместе с тем не следует впадать и в другую крайность — резкое разграничение и противопоставление этих понятий. Уже тот очевидный факт, что человек, с одной стороны, часть природы, природное существо особого рода, а с другой — часть социально-практического бытия, наводит на мысль, что по своей структуре понятия «человек», «личность», «индивидуальность» включают в себя как социальные, так и природные (биологические) компоненты, хотя и в различных измерениях и соотношениях.

Человек как система представляет собой относительно устойчивое единство элементов и их отношений, выделенных на основе принципов сохранения, или инвариантности, а также единства внутреннего содержания системы и ее внешних отношений. Структура — это относительно устойчивый способ организации и самоорганизации таких элементов системы, которые при изменении условий сохраняют устойчивость, стабильность и без которых система теряет свое прежнее качество.

Такими инвариантными элементами понятия «человек» как система являются социальное и природное, поскольку они сохраняются, остаются относительно неизменными при всех модификациях этого понятия (личность, индивидуальность). Биологическое и социальное — это два класса устойчивых компонентов (подструктур), составляющих структуру человека как целостной системы.

Наиболее общим, родовым понятием является понятие человека. Человек — это субъект общественно-исторической деятельности и культуры или, точнее, субъект данных общественных отношений и тем самым общемирового исторического и культурного процесса. По своей природе он представляет собой целостную биосоциальную (биопсихосоциальную) систему, уникальное существо, способное понятийно мыслить, производить орудия труда, обладающее членораздельной речью и нравственными качествами.

Что касается понятия индивид, то это — единичный представитель человеческого рода, отдельно взятый человек, безотносительно к его реальным антропологическим и социальным особенностям. Родившийся ребенок — индивид, но он не есть еще человеческая индивидуальность. Индивид становится индивидуальностью по мере того, как он перестает быть только «единицей» человеческого рода и приобретает относительную самостоятельность своего бытия в обществе, становится личностью.

В вопросе о соотношении общества и индивида нередко проявляются две тенденции: или их дуалистическое противопоставление, или растворение индивида в системе общественных отношений. Антиномия общественного и индивидуального преодолевается, если иметь в виду, что индивид — это не просто единичное эмпирическое существо, «вкрапленное» в общество, а индивидуальная форма бытия того же общества.

Конечно, каждый индивид, будучи представителем человеческого рода, носителем родовых качеств человека, в то же время является неповторимой индивидуальностью, которая (в отличие от рода) не вечна и исчезает вместе со смертью данного индивида. Но из этого вовсе не следует (как это может показаться при чисто количественном подходе к вопросу), что индивидуальное принципиально противоположно общественному, ибо с точки зрения качества индивид и общество однотипны (хотя и не тождественны). Их нельзя противопоставлять, ибо индивид есть общественное существо и всякое проявление его жизни (даже если оно и не выступает в непосредственной форме коллективного ее проявления) является проявлением общественной жизни. Равным образом неправомерно отождествлять индивид и общество, ибо каждый индивид, обладая общеродовыми признаками, может выступать и как самобытная индивидуальность.

Человеческий индивид, взятый в аспекте его социальных качеств (взгляды, способности, потребности, интересы, моральные убеждения и т. д.), образует понятие личности. Личность — это динамичная, относительно устойчивая целостная система интеллектуальных, социально-культурных и морально-волевых качеств человека, выраженных в индивидуальных особенностях его сознания и деятельности. Хотя природную основу личности образуют ее биологические особенности, все же определяющими факторами ее развития (сущностным основанием) являются не ее природные качества (например, тот или иной тип высшей нервной деятельности), а качества социально значимые. Для личности характерны осознание мотивов своего поведения, постоянная работа сознания и воли, направленная на самореализацию, раскрытие индивидуальных способностей. Комплекс своеобразных неповторимых качеств и действий, характерных для данной личности, выражается в понятии «индивидуальность».

646

Личность представляет собой диалектическое единство общего (социально-типического), особенного (классового, национального и т. д.) и отдельного (индивидуального). В конкретно-исторических обстоятельствах она выступает как целостность, тип которой формируется определенной социальной системой. Личность — это действительность индивида как социального феномена и субъекта, реализующего себя в различных видах социального общения и действия.

Социальные качества личности проявляются в ее действиях, поступках, в ее отношении к другим людям. По этим проявляющимся вовне поступкам, а также посредством анкет, тестов и интроспекции (самонаблюдения) можно в известной степени судить о внутреннем мире человека, его духовных и нравственных качествах (как положительных, так и отрицательных). Это создает возможность не только объективного познания социальных качеств личности, но и формирующего воздействия на них. Познание структуры личности возможно как в общетеоретическом плане, так и в плане эмпирических исследований тех или иных аспектов этой структуры отдельными науками — биологией, психологией, физиологией, социологией, педагогикой и др.

Внутреннее содержание личности, ее субъективный мир — это не результат механического внедрения в ее сознание многообразных внешних воздействий, а итог внутренней работы самой личности, в процессе которой внешнее, пройдя через субъективность личности, перерабатывается, осваивается и реализуется в практической деятельности. Сложившаяся таким образом система воспитанных и самостоятельно выработанных индивидом социальных качеств проявляется в субъективной форме (идеи, ценности, интересы, направленность и т. д.), отражающей взаимодействие личности с окружающим объективным миром. В зависимости от характера общественных отношений, уровня знаний и силы воли индивид обретает возможность оказывать большее или меньшее влияние на факторы своего развития.

647

Понятие «личность» характеризует человека как активного субъекта социальных отношений. Вместе с тем каждый человек — это не только субъект, но и объект деятельности, совокупность функций (ролей), которые он выполняет в силу сложившегося разделения труда, принадлежности к тому или иному классу или социальной группе с их идеологией и психологией. Мировоззрение личности, формируемое социальным окружением, воспитанием и самовоспитанием, является одним из важнейших ее качеств, ее «стержнем». Оно в значительной мере предопределяет направленность и особенности всех социально значимых ее решений и поступков.

Социальная структура личности формируется как в производственной, так и в непроизводственной сферах: общественной деятельности, семье, быту. Степень развитости личности прямо зависит от богатства реальных

общественных отношений, в которые она включена. Общество, человечество объективно заинтересовано в создании условий, обеспечивающих всестороннее развитие личности, формирование ярких, духовно и нравственно богатых индивидуальностей.

Индивидуальность — это неповторимый, самобытный способ бытия конкретной личности в качестве субъекта самостоятельной деятельности, индивидуальная форма общественной жизни человека. Личность по своей сущности социальна, но по способу своего существования она индивидуальна. Индивидуальность выражает собственный мир индивида, его особый жизненный путь.

Индивидуальность раскрывается в самобытности конкретного индивида, его способности быть самим собой среди других. Важную роль в развитии индивидуальности играют природные задатки, врожденные особенности. Индивидуальность — это единство уникальных и универсальных свойств человека, формирующихся в процессе взаимодействия его качеств — общих, типических (общечеловеческих природных и социальных признаков), особенных (конкретно-исторических, формационных) и единичных (неповторимых телесных и духовно-психических характеристик). По мере исторического развития деятельности человека все более развивается индивидуализация человека и его отношений в различных областях жизнедеятельности. Формирование индивидуальностей — величайшая ценность, так как развитие многообразия индивидуальных способностей и талантов, их состязательности в историческом плане представляет собой одно из необходимых условий социального прогресса.

648

Богатый опыт философско-антропологических изысканий, и прежде всего проблем личности, ее духовного самосовершенствования представлен в истории русской философии. Как отмечал еще В. В. Зеньковский, отечественная философия носит антропоцентричный характер. Труды русских мыслителей демонстрируют многообразие подходов к проблемам личности: от религиозно ориентированных до позитивистских, натуралистических и материалистических.

История представлений философов России XVIII—XX вв. о понятии личности тесно связана с особенностями развития философской мысли в стране. Во-первых, в противоположность западному мировоззрению, исходившему из индивидуалистически трактуемого «я» как последнего основания всего прочего и независимой сущности, русское мировоззрение, как отмечал С. Л. Франк, глубоко проникнуто общинным чувством, философией «мы», из которого только и вырастает «я». Во-вторых, в противоположность раздробленности, теоретизации и рационалистической атомизации жизни на Западе, русские мыслители выступали за синтетический, целостный подход в анализе теоретической и практической сфер жизни человека. Отсюда — разработка идеала «целостности» как единства теории и практики, мысли и действия, а задачи духовного самосовершенствования тесно увязывались с размышлениями о смысле истории, «цельности духа», «соборности».

Поэтому уже в философии славянофилов (Хомяков, Киреевский) разрабатывалась идея «целостной личности». Исходя из православного учения о трех элементах личности (тело, душа, дух), они подчеркивали важность согласования рассудка и чувств с другими требованиями духа, их подчинения «внутреннему корню разумения» в душе, слиянию в «одно живое и цельное зрение ума». Вслед за славянофилами С. Н. Трубецкой утверждал, что сознание личности может быть понято лишь при допущении идеи соборности, общественного целого, коллективного сознания.

Оригинальную философию «симфонической личности» развивал один из лидеров евразийства — Л. П. Карсавин. Он считал, что бытие носит личностный характер, состоит из существ потенциально личных (неодушевленные предметы), зачаточно личных (животные) и действительно личных (человек, социальные образования). Возможность превращения личности из потенциальной в актуальную осуществляется через познавательный акт. В качестве духовного существа личность есть свобода. Мир — это симфоническая всеединая личность, иерархическое единство множества симфонических личностей — индивидуальных и социальных. Наивысшей стадией симфонического мира является социальная личность (народ, семья, государство, человечество, вселенская церковь).

649

Содержательные мысли высказывал С. Л. Франк в своей философской антропологии: о двойственной природе человека (природное и сверхприродное, т. е. духовное существо), о диалектике взаимосвязи между Богом и человеком, внутренней антиномичности человека и т. д. Подчеркивая, что человеческая жизнь имеет форму общественной жизни, он

отмечал, что двигателем ее является именно личность. Но личность не есть некая замкнутая в себе, самодовлеющая реальность. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция.

Важные аспекты теории личности развивал И. А. Ильин. Особое внимание он уделял проблеме борьбы со злом — наиболее трудной как для христианской этики, так и для других этических доктрин. Подвергнув критике концепцию непротивления злу Л. Н. Толстого, И. А. Ильин, хотя и не оправдывая применения насилия, все же считал его допустимым в определенных условиях, когда в интересах человека или общества необходимо прибегнуть к принуждению. Проблему преодоления зла он увязывал с проблемой формирования и воспитания духовно и морально здоровой личности, а эту последнюю — с пониманием смысла жизни человека.

Глубокую разработку категория личности получила в творчестве Н. А. Бердяева, причем на принципиально новой, экзистенциальной основе. Он считал, что понятие личности следует отличать от понятия индивида. Индивид — категория натуралистическая, обозначающая часть рода, общества, космоса. В этой своей ипостаси индивид связан с материальным миром. Личность же означает независимость от природы и общества, которые предоставляют лишь материю для образования активной формы личности. Личность нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или психологическая, а этическая и духовная категория. Личность не есть часть общества или универсума. Напротив, общество есть часть личности, ее социальная сторона (качество), равно как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Этим объясняется, что в каждой личности есть нечто общее, принадлежащее всему человеческому роду, тому или иному профессиональному типу людей, но не в этом ее суть. Она в том, что личность — это микрокосм, уни-

версум в индивидуально неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. Тайна существования личности — в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и несравнимости. Парадокс ее существования: она должна себя реализовывать на протяжении всей своей жизни, и в то же время она должна для этого уже изначально быть.

Будучи экзистенциально мыслящим философом, Бердяев вместе с тем не употреблял характерных для экзистенциализма понятий «экзистенция», «бытие-в-мире» и других «экзистенциалов», а выдвигал в качестве важнейшей именно категорию личности, которую основоположники экзистенциализма в Западной Европе, напротив, употребляли крайне редко, так как считали непригодной из-за ее социально-опредмеченной заземленности.

2. Человек как деятельное и творческое существо

Различные виды жизнедеятельности человека дают возможность определить специфику способов его взаимодействия с окружающей природной и социальной средой. В отличие от других живых существ, активность поведения которых ограничена возможностями животного как биологического вида, специфика человеческого отношения к миру заключается в том, что оно опосредствовано его включенностью в систему культуры. К важнейшим ее частям относятся орудия и средства производства, знаково-символические системы общения (язык), нравственные нормы и т. д.

Все это определяет способы включения человека в окружающий мир, особые виды его активности и поведения, получившие название деятельности. Деятельность представляет собой специфически человеческую форму активности, направленную на достижение сознательно поставленной цели. Она характеризуется продуманным выбором способов и средств достижения цели. В обществе складывается многообразие конкретных видов деятельности, включающих в себя элементы как практической, так и теоретической деятельности.

Специфика человеческой деятельности заключается в том, что она не только целесообразна (это имеет место и у животных), но и целеположена. Способность к целеполаганию — одна из принципиальных особенностей человека как разумного существа. Цель представляет собой предвосхищение в сознании

результата, на достижение которого направлены действия человека. Она является внутренним мотивом деятельности. Выражая активную сторону сознания, целеполагание пронизывает практику как внутренний закон, определяет способ и характер действия человека. Достижению сознательной цели человек подчиняет свою волю.

В природе, взятой вне человека, вне его воздействующей деятельности, проявляются лишь слепые, бесцельные силы, в ней нет сознательной цели, тогда как история слагается из целеполагающей деятельности людей. Хотя действительное историческое движение не обязательно и не всегда полностью совпадает с целями, которые ставит человек.

Целеполагание есть сознательный выбор и решение на основе возможностей, заложенных в реальности. Поэтому целеполагание неразрывно связано со свободой и творчеством. Выбор цели — это творческий акт, в котором человек реализует свободу выбора между многими возможностями, с тем чтобы одну из них претворить в действительность. Возникает вопрос: всегда ли совпадают цели и результаты человеческой деятельности, осуществимы ли замыслы человека и в какой мере?

Уже человек античного мира жил под властью рока, неотвратимой, таинственной и непостижимой судьбы. Крушение своих замыслов и стремлений, обретение совершенно иных результатов, чем ожидали, люди объясняли именно вмешательством всемогущей силы, называемой провидением, предопределением и т. д. Дело в том, что, стремясь к достижению какой-либо цели, человек в процессе трудовой деятельности создает не только предмет своего замысла, но подчас и то, чего он не предвидел и что потом оказывается даже более значительным, чем основной предмет замысла. Так, вспахав и засеяв поле, человек производит не только сельскохозяйственные продукты, но и рынок со всеми вытекающими из этого факта социально-экономическими последствиями. Развитие промышленности ведет к загрязнению атмосферы и нарушению естественно сложившегося баланса природных условий (водного режима рек, растительного и животного мира), что в конечном итоге отрицательно сказывается на здоровье, психике и эмоциях самого человека. Создание и испытание атомной бомбы вызвало ряд серьезных последствий как в окружающей человека природе (заражение атмосферы и т. д.), так и в политике между государствами.

652

Однако приведенные факты вовсе не свидетельствуют о фатальной неизбежности несовпадения целей и результатов целевой деятельности. Философское осмысление этой проблемы показывает, что она выступает перед нами как совпадение и относительное несовпадение замысла и результата. Достигнутое в результате человеческой деятельности новое (как в сфере материальной, так и духовной культуры) играет важную роль в теоретической и практической деятельности человека. Поэтому все более актуальное значение приобретает задача предвидения не только неизбежных результатов в процессе осуществления намеченных целей, но и возможных последствий целеполагающей деятельности человека. Это особенно важно в настоящее время, когда значительно расширилась сфера деятельности человека в науке, технике и т. д. Современная технологическая революция со всей настоятельностью выдвигает задачу, чтобы целеполагающая функция сознания была неразрывно связана с его прогнозирующей функцией и чтобы прогнозировались не только прямые, но и возможные косвенные результаты человеческой деятельности.

В связи с тем что в процессе практики возникает также незапланированное (непредвиденное) новое, встает вопрос об источниках и причинах его появления. Этот вопрос в философской литературе еще не получил убедительного объяснения. Гегель обращал внимание на тот факт, что в результате деятельности людей в истории получается нечто иное, чем то, чего они добиваются и достигают, что они непосредственно знают и хотят. Но он не смог объяснить источник происхождения этого нового момента, ограничившись указанием на деятельность «мирового духа» — некой мистической силы, которая обладает разумом, волей и может «хитрить», используя самого человека как средство для достижения своих целей.

Сущностью деятельности человека является творчество. Из этого, однако, не вытекает, что любая деятельность носит творческий характер, приводит к возникновению нового. Творчество выходит за рамки физических и духовных потребностей отдельного индивида и в конечном итоге принадлежит человечеству, выражает сущностные силы человека как родового существа.

653

Давно уже замечено, что новое (особенно в области научной и художественной деятельности) нередко возникает как бы случайно, независимо от предшествующей логической работы сознания. Это побудило некоторых философов (например, А. Бергсона) к обоснованию интуиции как иррационалистического феномена, противоположного разуму, и к утверждению, что творчество не носит рационального характера. В действительности же интуиции предшествует работа сознания; интуиция есть завершение обычных законов логики, которыми она оперирует в более быстром темпе и более тонким образом. Она не является способностью, совершенно отличной от разума, поэтому ее нельзя противопоставлять

логическому мышлению. Интуиция базируется на законах логики, для нее характерна сильно развитая синтетическая способность, которая сливает воедино различные элементы внутренней жизни человека — как теоретические, рассудочные, так и эмоциональные, чувственные.

Сложный и многогранный процесс познания и творчества не исчерпывается рационально-рассудочным познанием, ибо в этом процессе играют роль не только теоретические источники, но в известной мере и непосредственное знание, т. е. непосредственное, наглядное видение и чувствование, а также различные эмоциональные состояния и переживания личности.

Творческая деятельность является тем качеством, которое принципиальным образом отличает человека от животного. Но что подвигло человека к деятельности?

Часть философов и ученых придерживаются мнения, согласно которому человек предопределен к деятельности особенностями его биологической конституции, а именно недостаточным (по сравнению с животными) ее развитием. В силу этого человек, чтобы выжить в борьбе за существование, вынужден был компенсировать свою биологическую недостаточность развитием трудовой деятельности.

Идея о человеке как «недоразвитом существе» высказывалась уже немецким философом XVIII в. И. Гердером. В XX в. она получила развитие в трудах голландского естествоиспытателя Л. Болька, ряда других ученых. Многие представители современной философской антропологии (А. Гелен, Г. Плеснер, А. Портман и др.) исходят из положения о человеке как недостаточно развитом биологическом существе. Так, ссылаясь на эмбриональную теорию Л. Болька, А. Гелен считает, что если обезьяна после рождения быстро преодолевает свои эмбриональные свойства, недоразвитость, то человек растет лишь в размерах и в сущности мало отличается от эмбриона. Он отме-

чает отсутствие у человека волосяного покрова, сильно развитого чувства самосохранения, природных органов нападения и т. д. У человека нет приспособленности к определенному виду жизнедеятельности. Например, его челюсть развита примитивно и имеет неопределенную структуру. Из этого Гелен делает вывод: «В противоположность всем высшим млекопитающим, человек морфологически определяется главным образом через недостатки, которые в строгом биологическом смысле в зависимости от обстоятельств следует обозначить как неприспособленность, неспециализированность, примитивность; т. е. его нужно определить как неразвитое существо...» [1]

1 Gehlen A. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn, 1955. S. 34-35.

Именно «биологическая недостаточность», согласно А. Гелену, явилась причиной, побудившей человека восполнить эту недостаточность единственно возможным и уникальным способом — действовать. Поэтому человек есть «действующее существо» — посредством рук и разума. Благодаря этому новому свойству человек смог выжить в жестокой борьбе с другими видами животных и стихийными силами природы. Человек как действующее существо раскрывает свои внутренние возможности. В этом раскрытии (действии изнутри) проявляется его сущность, которая заложена уже в человеческом эмбрионе и изменению не подвергается.

Следует согласиться с А. Геленом в том, что человек морфологически не предопределен к какому-либо тому или иному виду жизнедеятельности и что в чисто биологическом плане он в ряде отношений слабее животного. Но он стал неизмеримо сильнее посредством орудий труда, которые дают ему возможность превращать природу в свое «неорганическое тело».

Верно и то, что морфологическая структура человека, отсутствие биологической специализированности позволяют ему развивать деятельность не определенного (как у животных), а любого вида. Однако выводить, как поступает Гелен, деятельность только из биологической «недостаточности», «недоразвитости», «неприспособленности» — значит подходить к решению вопроса с чисто негативистских позиций, поскольку в основу кладутся факторы беспомощности и ущербности. Позитивное же основание человеческой свободы и творчества вытекает из генетической связи человека с природой, высшим результатом развития

которой он является и которая обусловливает не только зависимость человека от объективной необходимости, но и возможность проявления его свободы, творческой деятельности. Человек может творить только потому, что природный материал обнаруживает свою пригодность для его целей и

человеческого способа существования. Поэтому возможность творческой деятельности обусловливается не только «неспециализированностью» человека, но и его «приспособленностью» к природе.

Философы давно уже обратили внимание на ту особенность человеческой деятельности, которая связана с негативным влиянием производимых продуктов на отношения людей в определенных условиях — в силу того что эти продукты приобретают общественно значимые свойства. Под продуктами имеются в виду не только сами продукты труда, но и деньги, политические учреждения и отношения, формы общественного сознания и т. д. Речь идет о том, что в процессе развития общества, в результате социального разделения труда продукты человеческой деятельности превращаются в самостоятельную, независимую от людей силу, господствующую над ними и враждебную их сущности. Этот феномен получил название отчуждение, означающее такую объективацию (опредмечивание) деятельных способностей и отношений человека, которая противостоит ему как господствующая сила.

Различные аспекты проблемы отчуждения были проанализированы уже Гоббсом, Руссо, Фихте и особенно Гегелем и Фейербахом. Отчуждение истолковывалось у них прежде всего как отчуждение сознания, духа. В отличие от этих интерпретаций основоположники марксизма К. Маркс и Ф. Энгельс подвергли тщательному анализу сферу материального производства, трудовой деятельности человека и показали, что источник отчуждения следует искать именно в этой сфере. В основе идеологических, психологических и иных форм отчуждения лежит отчуждение труда, вызванное его стихийным разделением как между отдельными индивидами, так и между социальными группами. Особенно важные последствия имело разделение физического и умственного труда, сопровождавшееся усилением неравенства между людьми.

656

Разделение труда, выступающее на определенном этапе развития истории как необходимая форма общественных отношений и условие экономического прогресса, вместе с тем означает, что в антагонистическом обществе человек выбирает тот или иной вид деятельности не свободно, а принуждается к определенному виду деятельности стихийным развитием производства. Он включается в трудовой процесс не как творческое существо, а как механический исполнитель чужой воли, не имеющий возможности заниматься другими видами деятельности. Иными словами, человек выступает не как целостный, а как «частичный» индивид, который не может полностью проявить свои сущностные силы и разносторонне развивать себя как личность, т. е. претворить отчужденные от него продукты человеческой деятельности в свою собственную сущность. Существование такого индивида оказывается далеко не адекватным его родовой сущности.

На этапе разделения труда производимые людьми предметы превращаются в вещи (товары) как воплощение отчужденного труда. Опредмечивание человеческой деятельности трансформируется в овеществление, а социальные отношения из личных — в вещные (в отношения вещей). В отличие от Гегеля и других мыслителей, считавших, что любая форма объективации, всякое опредмечивание ведут к отчуждению, и тем самым превращавших отчуждение в вечную, неустранимую категорию человеческого бытия, Маркс показал, что не опредмечивание вызывает отчуждение, его порождает осуществление, создание товаров, отчуждаемых от производителя и обретающих власть над самими людьми. В результате общественные отношения между людьми приобретают отчужденную форму отношений между вещами (товарный фетишизм). Фетишизм — одно из проявлений овеществления, деперсонификации, наделения вещей (товаров, денег, религиозных, юридических символов и т. д.) свойствами субъекта.

Только в условиях овеществления (а не опредмечивания, как такового) происходит отчуждение человека, персонификация вещей и деперсонификация человека. Отсюда ясно, что овеществление и отчуждение — исторически преходящие феномены, тогда как опредмечивание, будучи одной из существенных характеристик трудовой деятельности, — категория вечная, как и сам труд. Задача заключается в том, чтобы отчужденный труд превратить в свободную самореализацию сущностных сил человека.

657

Проблема отчуждения занимает важное место в творчестве Н. А. Бердяева. По его мнению, вследствие изначальной пораженности человека первородным грехом («падшести»), происходит его подчинение условиям пространства, времени, причинности, выбрасывание человека от себя вовне. Мыслитель называет это объективацией. Данное понятие образует как бы антипод другим основополагающим понятиям — свободному духу и творчеству. Объективация есть результат не только мысли, но и известного состояния субъекта, при котором происходит его отчуждение. Объективация

умственных образований начинает жить самостоятельной жизнью и порождает псевдореальности.

Н. А. Бердяев устанавливает следующие основные признаки объективации: 1) отчуждение объекта (мира явлений) от субъекта бытия (личности); 2) поглощение неповторимо-индивидуального безличным, всеобщим; 3) господство необходимости и подавление свободы; 4) приспособление к миру явлений, к среднему человеку, социализация человека и др.

То, как понимает Бердяев объективацию, созвучно понятию опредмечивания, занимающему видное место в немецкой философии XIX в. и экзистенциализме, в том числе в учении М. Хайдеггера. Однако Бердяев считает, что Хайдеггер в своей критике усреднения и нивелирования индивида в условиях господства обыденности и массовизации культуры сам остается во власти объективации, так как не указывает возможности ее преодоления.

Преодоление объективации Бердяев связывает с мистическим прорывом духа к тайнам космической жизни. Он подвергает анализу дегуманизирующее воздействие на духовность человека различных экономических систем, техники, государства, церковных организаций и т. д. Процессу объективации, приводящей к отчуждению и разобщению, он противопоставляет возможность духовного восстания, общения в любви, творчества, преодоления эгоцентризма, признания каждой личности высшей ценностью.

Понятие отчуждения используется в социологии, правоведении, психологии и других дисциплинах. В юриспруденции отчуждение означает юридический акт передачи прав собственности на что-либо от одного лица другому. В психологии оно обозначает состояние эмоционально-психологической отстраненности, чуждости к кому-либо или чему-либо.

658

Большинство современных философов скептически, а то и вовсе отрицательно относятся к вопросу о возможности преодоления отчуждения. Человек должен заставить себя жить рядом с отчуждением, противостоять ему и развивать свои способности. Философия призвана помочь человеку достойно жить в отчужденном мире.

3. Феномен внутренней свободы

В ряду человеческих сущностных сил особое место занимает свобода. Ведь без нее человек не может практически реализовать намеченные цели, свои способности. Потребность в свободе глубоко заложена в человеке, она имманентна любому виду его деятельности, связана с самой сутью природы человека как существа, свободно выбирающего между различными альтернативами. Уклониться от выбора мы в принципе не можем, ибо, отказываясь от одного, мы (хотим того или нет) выбираем другое, отказываясь от другого — выбираем третье и т. д. Вне выбора альтернатив и целеполагания не может быть и человека. В этой связи венгерский философ XX в. Д. Лукач определял человека как «выбирающее существо». Человеческое в человеке формируется в процессе все большего обретения им духовной свободы. При этом он обладает не полной, раз и навсегда обретенной свободой, а лишь определенной ее «мерой», которая является зависимой и переменной величиной. «Мера свободы, — писал итальянский философ А. Грамши, — входит в понятие человека».

На протяжении всей нашей жизни мы постоянно предстаем перед необходимостью делать выбор между различными возможностями поступить так или иначе. Снова и снова оказываемся на развилке жизненных дорог, выбор которых образует узловые моменты нашей биографии. Выбор профессии, уход из родительского дома и начало самостоятельной жизни, выбор спутника жизни и создание семьи, вступление в различного рода общественные организации, выбор определенных нравственных и политических ценностей — лишь некоторые вехи на жизненном пути человека. Кто расставляет эти вехи и от чего зависит их выбор?

Жизнедеятельность человека протекает в различных сферах его общественного и индивидуального бытия: политической, экономической, духовной, нравственной, эстетической, интимной и т. д. Соответственно этому категория свободы обнаруживает различные грани, проявляется как свобода слова, свобода творчества, свобода личности, свобода выбора, свобода вероисповедания и т. д. Иными словами, многогранность и вариативность общественных отношений обусловливают многообразие проявлений свободы, различные ее виды.

659

В марксистской литературе проблема свободы длительное время анализировалась главным образом в ее массовидном, обобщенном социально-

историческом плане — как соотношение свободы и необходимости в жизни больших масс людей на протяжении длительного исторического периода. Из этого анализа выпадала проблема специфики свободного деяния отдельно взятой личности, повседневно предстающей перед необходимостью сделать тот или иной выбор. Сложившийся стереотипный подход вытекал из укоренившейся общей позиции — догматического истолкования предмета социальной философии марксизма, и в частности абсолютизации метода сведения индивидуального к социальному. Согласно этому истолкованию, в историческом материализме человек должен рассматриваться лишь в его «массовидной» форме (как совокупность общественных отношений, элемент производительных сил, представитель тех или иных общественных классов, продукт антропо- и социогенеза и т. д.).

Вот почему в марксизме анализировались главным образом общие зависимости и отношения в обществе Считалось, что они позволяют выявить объективные закономерности общественного развития, логику мировой истории. Что же касается концептуального осмысления проблем отдельной личности, ее индивидуальной свободы, то считалось, что эти понятия выходят за рамки предмета социальной философии, которая истолковывалась как теория общества и общественного развития, а не каких-либо индивидуальных форм социального бытия. Отголоски такого подхода дают себя знать и поныне.

С подобной позицией трудно согласиться, так как субъектом и носителем свободы является именно личность. И было бы неверно полагать, что во всех своих поступках человек, прежде чем сделать тот или иной выбор и принять решение, должен, согласно теоретическому стереотипу, научно познать определенную совокупность закономерностей объективной действительности и что формула «свободы как познанной необходимости» достаточна, чтобы объяснить любые проявления свободы человека, выбор им того или иного способа действий. Обусловленность личности внешними факторами осуществляется через ее субъективность, а не вне ее. Важнейшую роль при этом играет система ценностей, механизм ценностной ориентации данного индивида.

660

В современную эпоху со всей остротой встали вопросы о последствиях научно-технического прогресса, его соответствии уровню нравственного развития индивида, о биологической адаптации человека к изменяющимся условиям экосистемы и даже о самом выживании человечества. Растущая бюрократизация и стандартизация всех сфер жизнедеятельности человека, влияние массовых средств информации и рекламы рождают все новые формы псевдоколлективности и «массовизации» личности, что влечет за собой обезличивание человека. Он живет в состоянии постоянной тревоги, испытывает отчуждение, стимулируемое действием анонимных социальных сил, страдает от неуверенности в стабильности своего существования, страшится угрозы кризиса, безработицы, потери профессии.

Если внутренний мир индивида и его свобода опосредствуются социокультурными факторами и предметно-преобразующей деятельностью, то совместимо ли положение об опосредовании (детерминизме) поведения человека с признанием его свободы воли? Насколько свободен свободный выбор и чем он определяется? Как разрешаются морально-конфликтные ситуации в процессе взаимодействия человека с внешним миром? Каков внутренний механизм свободного деяния?

Внешние природные и социальные факторы, безусловно, оказывают формирующее воздействие на человека, но не механически, а через посредство его субъективности. При этом у того или иного индивида может быть больше или меньше возможностей влиять на детерминирующие факторы, контролировать их и подчинять себе — в зависимости от объема и глубины его знаний, опыта, силы воли, характера данных общественных отношений. Испытывая внутреннюю потребность реализовать самого себя, человек действует, созидает, творит и тем самым преодолевает себя как некую замкнутую, самодовлеющую и самоценную субъективность. Субъективность есть обыденное (повседневное) существование и в то же время — проектирование себя в будущее. Посредством ограничения своей «голой» субъективности индивид познает, что его ценность заключена не столько в нем самом, в его автономной сфере «я», сколько в самоосуществлении, реализации себя в мире. Способами реализации являются труд, общественная деятельность, нравственная и творческая жизнь.

661

Что же такое человеческая субъективность, как ее определить? В функциональном плане ее можно определить как внутреннюю активность, проявляющуюся в процессе усвоения индивидом содержания, задаваемого как извне, так и его переживаниями, и стремящуюся преодолеть самое себя

посредством самореализации. Для сравнения приведем интерпретацию категории «субъективный дух» в философии Гегеля: это индивидуальная душа как чувствующая субстанция тела, которая в процессе своего стадиального развития превращается в сознание, самосознание и разум, обладающий свободной волей.

В структурном плане субъективность включает в себя сознание, самосознание, чувственность, волю, но не сводится к ним. Она играет интегративную роль, мобилизуя все личностные способности и силы — интеллектуальные, эмоциональные, сознательные и бессознательные. Тем самым субъективность выступает как внутренне организованная активность, формирующая целостность и определенную направленность личности в процессе ее жизнедеятельности.

Государственные, производственные, классовые, культурные и другие социальные структуры и отношения подчас характеризуются, например в экзистенциализме, лишь как нечто чисто внешнее по отношению к индивиду, чуждое его внутренним потребностям, целям самореализации. Однако следует заметить, что при определенных условиях, в процессе преодоления отчуждения и превращения труда в той или иной мере в жизненную потребность человека, это «внешнее» может как бы «овнутряться», восприниматься как свое, личное и использоваться как собственная сила для достижения своих целей и удовлетворения своих потребностей. В той мере, в какой человек познал внешнее и воспринял его как соответствующее его целям и интересам, как согласующееся с его идеалами и совестью, внешнее становится для него внутренним, составной частью его социально-преобразующей деятельности. Внутреннее в своем движении опосредствуется внешним. «Овнутряемое» внешнее становится важным опосредствующим моментом творческой деятельности человека, его свободы.

В философской литературе можно встретить определение свободы как «познанной необходимости». Эта традиция восходит к Спинозе и Гегелю. Однако если индивид лишь познает (но не действует), то в результате он оказывается в подчинении у необходимости, хотя и осознанной. Он неизбежно окажется

обреченным на пассивность и, следовательно, несвободу. Поэтому определяющими принципами понимания сущности свободного деяния являются, во-первых, возможность самостоятельного, ненавязанного выбора в соответствии с внутренними убеждениями и интересами индивида и, во-вторых, мобилизация волевых усилий, направленных на практическую реализацию сделанного выбора.

Познание необходимости является одним из условий свободы, но далеко не достаточным. В реальной жизни человек нередко оказывается в ситуациях, когда выбор, внешне кажущийся свободным (даже если он совершен на основе познания и учета объективной необходимости), на самом деле при ближайшем рассмотрении оказывается несвободным, так как он был сделан скрепя сердце, т. е. вопреки внутренним убеждениям индивида, его совести, личным интересам. Действительно свободный выбор — это выбор, содержание которого не есть нечто внешнее и чуждое человеку, а соответствует его внутренним желаниям.

Свобода ощущается индивидом прежде всего как личное чувство, как субъективное явление, заключающееся в возможности самостоятельно сделать выбор. На следующих ступенях свобода выбора переходит в свободу решения, а затем в свободу действия, свободу творчества и самовыражения. В процессе целеполагающей практической деятельности свобода индивида развертывается в различных аспектах, проходит различные фазы — от субъективного (внутреннего) осознания индивидом своей свободы, возможности поступить так или иначе, до объективной ее реализации (если для этого есть условия). Речь идет о субъективно-нравственном, субъективно-деятельном аспекте свободы, свободе как внутреннем действии индивида, как возможности автономного выбора определенной цели и средств ее достижения, сознательном стремлении к ее осуществлению.

Внутренняя свобода — это специфически человеческая избирательная, творческая активность сознания, интуиции, бессознательного, воли и нравственных сил, которые в результате внутреннего борения мотивов мобилизуются на самостоятельное осуществление выбора, принятие решения и его реализацию.

Важно при этом отметить, что внутренний мир человека, возможности свободного выбора и самовыражения формируются не только рационально-логическим знанием, но и нерациональным (эмоционально-образным, ассоциативным, интуитивным и т. д.). Свобода далеко не всегда есть

результат рационально взвешенного, аналитически продуманного выбора. В реальной жизнедеятельности она есть проявление всего спектра субъективности человека, результат его целостного, т. е. как рационального, так и эмоционально-чувственного, мировосприятия и волеизъявления.

Одним из проявлений свободы человека является умение управлять самим собою. Выражение «господство над нами самими» (Ф. Энгельс) нередко истолковывается односторонне, как господство разума над чувствами, как способность подавлять свои чувства и страсти. Однако задача заключается не в подавлении чувств, а в том, чтобы сделать чувства подлинно человеческими, как можно более соответствующими его социально-деятельной природе.

Каким образом можно активизировать творческие потенции человека, эмансипировать его способности и чувства? У многих ответ готов: для этого нужно прежде всего условия существования человека сделать человеческими. В принципе это верно. Однако жизнь показывает, что никакие внешние условия, сколь бы благоприятными они ни были для человека, не могут сами по себе привести к реализации его способностей. Для этого нужны еще личное стремление, воля, внутренняя раскованность, духовная свобода данного индивида. Отрицательное влияние на духовную свободу многих людей оказывают довлеющие над их сознанием различного рода комплексы неполноценности, предрассудки, суеверия, нежелание мыслить и действовать самостоятельно, брать на себя ответственность, стремление перекладывать ее на «начальство», коллектив и т. д. Эти представления, безусловно, ограничивают возможности сознательного творческого отношения к делу, активность и духовную свободу человека. Преодолеть социальную апатию, бездумно-пассивное, иждивенческое отношение к жизни можно посредством приобщения человека к интересной для него общественной деятельности, посредством учета его индивидуальных качеств, развития его самостоятельности и инициативы.

664

Определенную роль в этой работе может сыграть аутотренинг, приемы сознательной психической саморегуляции, способы духовного и телесного самосовершенствования. Посредством программируемой психофизиологической саморегуляции, включения особого состояния режима саморегуляции можно автоматизировать процесс выработки любого навыка. Правда, для того чтобы приступить к самосовершенствованию, необходимо проявить волю. К сожалению, у многих людей нет самой потребности тренировать у себя волю. Зачастую они не хотят себе помочь, даже если знают, как это сделать.

Возможность принимать самостоятельные решения и поступать согласно своему разумению неизбежно приводит к вопросу о нравственных основаниях поступков человека. Все ли дозволено человеку, обладающему свободой выбора? Существует ли какая-либо связь между свободным волеизъявлением и шкалой нравственных ценностей?

Заслуживают внимания идеи, высказанные крупнейшими представителями экзистенциализма К. Ясперсом, М. Хайдеггером и Ж. П. Сартром, которые внесли, пожалуй, наиболее существенный вклад в разработку проблематики внутренней свободы. Они выдвинули положение, согласно которому подлинно свободный выбор — это выбор, сделанный в полном соответствии с внутренней правдивостью индивида, г. е. не вступающий в противоречие с его внутренними убеждениями, честностью, искренностью. Данное положение, безусловно, весьма существенно для определения внутренней свободы человека. Однако экзистенциалисты обходят вопрос об объективных критериях «индивидуальной правдивости», так как, по их мнению, введение таких критериев лишь нанесет ущерб «правдивости», которая по самой своей сути глубоко индивидуальна, а потому не нуждается во «внешних установлениях».

Между тем хорошо известно, что свободный выбор, свободные поступки человека могут носить не только положительный, но и отрицательный характер, например в случае попыток достичь целей любой ценой, за счет ущемления и попрания интересов и достоинства других. Поэтому встает вопрос о нравственной оценке того или иного выбора. Критерием такой оценки служит не сам по себе факт самостоятельности выбора, а объективное содержание тех ценностей (положительных или отрицательных), которые лежат в основе этого выбора. Иными словами, при оценке выбора необходимо учитывать моральную меру свободы — степень ответственности индивида не только перед самим собой, но и перед другими людьми.

665

В условиях отчуждения, социального принуждения и обезличивания человека существуют противоречия между нравственными идеалами и действительностью, проявляются «конспирация», скрытность людей.

Возникают различного рода деформации внутренней свободы, иллюзорные способы «выбора себя», ложные формы самоутверждения. Иллюзорный тип выбора обусловливается в конечном счете не прихотью индивида, а определенными социальными условиями, которые сплошь и рядом ограничивают его внутренний мир, свободу узкими рамками саморефлексии и иллюзий на свой собственный счет: человек чувствует себя как бы действительно свободным в отличие от его реального положения в обществе, где его личность не имеет возможности для самовыражения. Такой индивид пытается найти доказательства своих творческих возможностей в сфере саморефлексии. В результате формируется личность, которая отличает себя от своего реального положения лишь в сознании, наслаждается мыслью о своей внутренней независимости, поисками мнимо устойчивых признаков своей самоценности внутри самой себя.

В своих взаимоотношениях с окружающими людьми («внешней средой») человек нередко оказывается перед необходимостью решения острых морально-конфликтных ситуаций. Иными словами, он предстает перед дилеммой: или «выбрать себя», т. е. отстаивать свою точку зрения, убежденность в своей правоте и вступать в конфликт с ошибочным мнением и поступками других людей (и даже коллектива) или же приспособиться к мнению и действию других, раствориться в них. Ясно, что первый выбор будет действительным проявлением духовной свободы. Второй же — проявление приспособленчества, конформизма, которые как раз и подавляют индивидуальность человека, его самобытность и внутреннюю свободу.

Понимание свободы как способности уклоняться от всего «внешнего», как возможности сказать «нет» — это негативная форма свободы, а именно «свобода от». Между тем назначение человека — стремиться к подлинному самоутверждению, к «свободе для». Человек свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность. Эта «положительная сила» и является движущей причиной внутренней свободы человека.

Свобода — величайшая человеческая ценность и вместе с тем это нелегкое бремя, тяжелый крест, так как свобода выбора, принятие решения неизбежно связаны с постоянным риском и личной ответственностью. Быть свободным значительно труднее, чем быть рабом, конформистом, равнодушным приспособленцем. Поэтому далеко не все хотят быть подлинно свободными, но все хотят слыть, казаться свободными, предпочитая имитацию свободы, растворяясь в массе, толпе, с тем чтобы бремя личной ответственности переложить на других. «Основной чертой нашего времени, — писал К. Ясперс, — является то, что, хотя все жаждут свободы, многие не переносят свободы. Они стремятся туда, где во имя свободы освобождаются от свободы» [1].

В условиях социального и духовно-нравственного кризиса, стандартизации и бюрократизации во всех сферах жизни, развития ряда негативных последствий технического прогресса растет угроза массовизации культуры, «омассовения» человека, его обезличивания, растворения в массе других, потери индивидуальной самобытности. Оказываясь в толпе, индивид нередко делает то, что никогда бы не сделал в одиночку. Его, как и всех, охватывает экстатическое состояние.

В этой связи поучительно обращение к экзистенциальному опыту исследования феномена толпы. Характеризуя свойства массы, К. Ясперс отмечал ее импульсивность, внушаемость, нетерпимость, непостоянство. Масса «может все растоптать, не терпит величия, она имеет тенденцию так воспитывать людей, чтобы они стали муравьями» [2]. Она обусловливает всеобщее нивелирование и господство посредственностей.

1 Jaspers K. Freiheit und Autoritat. Luzern, 1951. S. 12.
2 Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1947. S. 31, 33.

Еще более радикально подходил к этому вопросу М. Хайдеггер. Он считал, что тенденция к усреднению и нивелированию проявляется не только в толпе (массе), но и вообще во всяком совместном пребывании людей, повседневном существовании человека совместно с другими людьми. Для обозначения этого феномена Хайдеггер применяет слово «Man», преобразовав немецкое неопределенное местоимение «man» в существительное с большой буквы и придав ему «фундаментально-онтологическое» значение. «Пребывание друг возле друга, — писал он, — полностью растворяет собственное существование в способе бытия «других», так что другие еще более меркнут в своем различии и определенности. В этой неразличимости и неопределенности развертывает Man свою подлинную диктатуру. Мы наслаждаемся и развлекаемся так, как наслаждаются другие; мы читаем, смотрим и высказываем суждения о литературе и искусстве так, как смотрят и высказывают суждения другие; мы возмущаемся тем, чем возмущаются другие» [1].

1 Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, 1929. S. 126-127.

667

В период сталинизма в массовое сознание длительное время внедрялась идея всеобщего уравнивания, которая преподносилась как некий фундамент социалистического общежития. Внутренняя свобода загонялась в глухие уголки души. Даже само понятие «внутренняя свобода» считалось крамольным и не допускалось на страницы печатных изданий. Пропагандировалась модель «простого человека» как «винтика» в сложном механизме административно-бюрократической системы.

Между тем в современных условиях, когда именно так называемый человеческий фактор, качество человека выступают главной движущей силой общественного прогресса, растет социальный запрос на личность свободную, инициативную, раскованную, творческую. Нужны не «одномерные» индивиды, а яркие индивидуальности. Вместе с тем жизнь показывает, насколько все еще трудно отказываться от привычных стереотипов и укоренившихся догм, освобождаться от различного рода комплексов. Нередко можно услышать мнение, что наиболее сильное формирующее воздействие на личность оказывает коллектив и что «коллектив всегда прав». Спору нет, предпосылки для развития дарований и способностей личности создаются только в условиях подлинной коллективности. Однако далеко не всякую коллективность можно назвать подлинной. Подчас формируется псевдоколлективность, расцветают различные формы субъективизма: предвзятое, необъективное отношение одного человека к другому, зависть, протекционизм, демагогия, эгоистические амбиции, комплекс непогрешимости и т. д. Внутренняя свобода, потребность высказывать и отстаивать свою точку зрения, проявлять инициативу — все это вязнет в атмосфере приспособленчества, конформизма, подчинения механизму групповой логики.

В современных условиях актуализировалась потребность в «выборе себя», выработке собственной, самостоятельной, независимой от внешнего давления позиции — путем самовоспитания, самосовершенствования и самоутверждения. Пользуясь опытом других и вырабатывая свой собственный, человек при-

668

зван изо дня в день воспитывать, облагораживать самого себя, борясь с дурными наклонностями и привычками. Мы сами должны заботиться о цельности своей натуры, предъявлять к себе требовательность без компромиссов, внутренних сделок со своей совестью. Для того чтобы жить правильно, нужно уметь и хотеть жить правильно, нужно воспитывать свои чувства и дисциплинировать свои мысли. Л. Н. Толстой учил: думай хорошо, и мысли твои созреют в добрые поступки. Об исключительной важности воспитания внутренне свободного и в то же время глубоко нравственного человека писал Ф. М. Достоевский: найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой.

Растет потребность в создании условий для преодоления сознательной и бессознательной «конспирации», скрытности людей, для установления таких взаимоотношений, когда люди будут стоять друг возле друга с открытым сердцем и совершать свободные поступки не только в соответствии с «внешне» установленными правилами, но и в полном соответствии со своей собственной совестью. Соблюдение социальных и нравственных норм должно обусловливаться не только сознанием общественного долга или страхом перед принуждением и наказанием, но и внутренней потребностью и убежденностью каждого индивида.

Иными словами, речь идет о формировании транспарентных, прозрачных отношений, способствующих беспрепятственному проявлению внутренней свободы человека, совершению им свободных поступков, которые не только внешне выглядят свободными, но и являются действительно свободными, т. е. полностью соответствуют его внутренним убеждениям и совести. В борьбе с многоликими формами зла формируется человеческое в человеке. Когда в нем пробуждается сознание своего «я», чувство человеческого достоинства, он начинает задумываться, для чего он живет. «Выбрать себя» в подлинном смысле — значит верно определить смысл своей жизни. Внутренняя свобода — важнейшее средство реализации смысла жизни человека.

4. Смысл жизни и назначение человека

Вопрос о смысле жизни человека принадлежит к числу вечных вопросов, на который люди издревле пытались дать ответ. В сущности, каждый человек рано или поздно ставит этот вопрос, прежде всего по отношению к самому себе, стараясь ура-

669

зуметь, для чего он живет, в чем смысл его жизни. И ответ на этот вопрос отнюдь не есть только сугубо личное дело. Он существенным образом касается и интересов окружающих людей. Ибо от того, как понимает тот или иной человек смысл своей жизни, зависит его поведение, отношение к ближним и дальним, к семье, коллективу.

В современную эпоху дискуссии о смысле существования человека и перспективах его развития приобрели особую актуальность. Со всей остротой встали вопросы, связанные с оценкой возможностей (и самой целесообразности) по преобразованию природы, общества и самого человека, позитивных и негативных последствий научно-технической революции, биотехнологических исследований генома человека.

Осознание человеком смысла жизни невозможно без осознания себя в качестве личности. Осознание же своей личности происходит лишь в результате сравнения себя с себе подобными, т. е. в результате осознания идеи существования человеческого рода и своей принадлежности к нему. Идея такого рода является необходимой предпосылкой того, чтобы индивид мог мыслить свою собственную личность, свое «я». Сама постановка тем или иным индивидом вопроса о смысле жизни возможна лишь тогда, когда в нем пробуждается осознание своего «я», чувство человеческого достоинства, когда он начинает задумываться о реальной значимости своего существования. Без этого осознания вопрос о смысле жизни не всплывает, остается в тени.

Определяя цели своей деятельности, смысл своей жизни, человек руководствуется не только общественными, но и индивидуальными побуждениями, личными мотивами и интересами. Каждый индивид, будучи представителем человеческого рода, в то же время — неповторимая индивидуальность, которая не вечна и исчезает вместе со смертью данного индивида.

Вопрос о смысле жизни предполагает обоснование такой цели, которая оправдывала бы существование человека и придавала бы ему ценность и смысл. Но откуда берется цель, где искать ее источник: в Боге, природе, обществе, потребностях человека или еще где-то?

Вначале рассмотрим для сравнения вопрос о смысле окружающих человека природных вещей, о смысле явлений и процессов природного мира. Они обладают объективными качествами и свойствами, имеют определенную форму, цвет, движение и т. д. Но имеют ли они смысл сами по себе, безотносительно к человеку и человечеству?

670

Сегодня очевидно, что верный ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. Лишь человек может придавать смысл вещам и процессам. Природа, взятая вне человека, вне его преобразующей деятельности, не имеет смысла и цели. В ней проявляются лишь слепые, бесцельные силы, приводимые в движение естественными законами. Это относится и к органическому миру. На первый взгляд может показаться, что многие живые существа наделены смыслом, поскольку они выполняют определенные функции с таким совершенством, которое подчас еще недоступно для машин, конструируемых человеком. Тем самым создается впечатление, что в жизнедеятельность этих существ смысл привносится извне. Религиозно настроенный человек склонен объяснять целесообразность устройства и деятельности живых существ наличием определенного смысла, заложенного в них высшим творцом, сверхъестественной силой.

Наука пока не дала исчерпывающий ответ на вопрос о природе целесообразности. Существует предположение, что целесообразность в живом мире есть результат длительного приспособления живых существ к окружающей среде и естественного отбора (вспомним, что многие вымершие животные отнюдь не были целесообразно устроены по своему телосложению, весу и т. д.). Поэтому бессмысленно говорить о «смысле природы», но вполне закономерна постановка вопроса о смысле жизни человека, о смысле человеческой истории.

Что порождает этот смысл? Или же он существует извечно как некая цель, заранее заданная Богом и к достижению которой направлена деятельность каждого человека и всего человечества? Если верно, как отмечалось выше, что смысл вещей и процессов в природе определяет только человек, то это тем более верно в отношении смысла жизни самого человека.

Потребности человека реализуются лишь благодаря тому, что он делает их целью и программой своей деятельности. Иными словами, потребности осознаются в форме целей и интересов, в реализации которых человек видит

свое предназначение. Конечно, цели эти могут быть различными: мелкими и большими, низменными и благородными, злыми и добрыми. Ясно, что, когда речь идет о выяснении подлинного смысла жизни человека, имеются в виду именно благородные цели. Если у человека нет такой цели, жизнь его лишена большого смысла, он просто существует.

671

В каждую историческую эпоху перед обществом встают определенные задачи, решение которых непосредственным образом влияет на понимание человеком смысла своей жизни. Поскольку изменялись материальные условия жизни людей, их социальные и культурные запросы, постольку изменялись и представления людей о смысле жизни. И тем не менее неистребимо желание людей определить некий вечный смысл жизни, однозначный для всех людей и для всех времен.

Это желание воплощено в различных религиях, среди которых следует выделить христианство. Христианское сознание выводит понятие смысла жизни из учения о божественном творении мира и человека, о Боге как единственном творце нравственных норм, о грехопадении и греховной сущности человека, об искупительной жертве Иисуса Христа, о необходимости спасения души. Тем самым смысл жизни видится вне самой жизни. Целостное понятие смысла жизни расщепляется на преходящую, временную земную «жизнь» и вечный, раз и навсегда данный, надчеловеческий смысл жизни неземной, наступающей после телесной смерти человека. Иными словами, смысл жизни выносится за пределы реальной жизни, за пределы реальных материальных и духовных потребностей человека в этом мире.

Помимо традиционно-религиозного представления («готовить себя к потусторонней жизни»), выдвигались толкования смысла жизни с позиций абстрактной добродетели («служить истине, добру»), максимального удовлетворения биологических потребностей человека («стремиться к наслаждениям»), экзистенциально-пессимистических («человек рождается для страданий и смерти») и др.

Однако попытки создать формулу, пригодную для всех людей во все исторические эпохи, т. е. некую «вечную формулу» смысла жизни, нельзя признать успешными, ибо в различные исторические эпохи представления о смысле жизни видоизменялись. Речь не о том, что в каждую эпоху он совершенно новый, совершенно другой. В понимании смысла жизни существует преемственность, вытекающая из преемственности в развитии самого человечества, его истории, культуры. Но факт и то, что новое время привносит новые нюансы в понимание смысла жизни. В том числе и в рамках христианства, ислама, других религий, не говоря уже о философских концепциях.

672

Широкую известность получила точка зрения, согласно которой смысл жизни заключен в самой жизни — ее сохранении, воспроизводстве и освобождении от страданий. Но, например, И. А. Ильин утверждал, что попытка видеть смысл жизни в самой жизни несостоятельна, ибо существуют ценности, стоящие выше самой жизни (например, самопожертвование). Человек есть существо духовное, поэтому высшими ценностями выступают духовные, и прежде всего религиозные, ценности.

Многие считают, что смысл жизни следует искать в христианской заповеди любви и что любовь — это единственный путь отстоять смысл человеческого существования.

Среди многообразных представлений о смысле жизни получили известность и такие, которые культивируют идеи «духовной аристократии», «духовной элиты», призванной спасать человечество от вырождения посредством приобщения его к высшим ценностям культуры. Так, Ф. Ницше считал, что смысл земных страданий людей в том, чтобы среди них постоянно нарождались великие представители, гении, которые возвышали бы простых людей до себя, избавляли их от чувства сиротства, вовлекая в свои замыслы. Без великих людей существование человечества было бы пустым. Отсюда великая историческая задача, поставленная Ницше, — создание «сверхчеловека» и тем самым приобщение к высшей культуре, спасающей человечество от вырождения.

Идеи воспитания «аристократов духа» развивал и К. Ясперс. Высшие представители духовной элиты призваны служить мерилом, образцом для всех остальных. Самовоспитание «духовных аристократов» и их спасение от нивелирующего влияния масс он считал одной из важных задач человечества: «Проблемой человеческого благородства является теперь спасение деятельности лучших, которых немного» [1].

1 Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. S. 173.

Потребительская идеология, ориентирующая человека лишь на постоянное и безграничное приобретение вещей, развивающая неуемную жажду материального обогащения, неспособна дать ответ на вопрос, в чем же смысл жизни. Более того, она дезориентирует человека, ищущего ответ на этот вопрос. В условиях культа мещанских идеалов, лишенных общественно значимых ценностей, у известной части населения наблюдается определенный спад культурных интересов, безразличие и приспособленчество.

673

Дух наживы и стяжательства, чувство пустоты и бессмысленности жизни вызывают ответную реакцию не только в форме критического к ним отношения, но и в форме стихийно-анархического бунта, в форме различных попыток ложного самоутверждения, иллюзорного толкования смысла жизни. Так, в 60-х гг. XX в. широкую известность получила такая дезориентирующая форма самоутверждения, как хиппизм — уход молодых людей от повседневной рутины в мир бродяжничества, отказ от всех условностей. Выбор этого пути означает форму протеста против того понимания смысла жизни, которое прививает массам господствующая мораль в «обществе потребления», свидетельствует о своеобразном протесте против усиливающегося процесса обезличивания человека.

Характерным для промышленно развитых стран последних десятилетий является то, что некоторое смягчение прежних наиболее тяжелых форм экономического отчуждения и повышение жизненного уровня населения сопровождаются (на первый взгляд это кажется парадоксальным) резким обострением духовного отчуждения, особенно среди молодежи, студенчества, некоторых слоев интеллигенции. Противоречие между технической оснащенностью, материальным достатком и отсутствием высоких идеалов в определенных условиях порождает дисгармонию духа, апатию, пессимистические умонастроения относительно смысла человеческого существования.

Рано или поздно человек сталкивается с необходимостью сделать выбор определенных общественных, нравственных, эстетических и иных идеалов, которым он решает следовать и которыми он (если его поведение последовательно) руководствуется в своей повседневной жизни. Выбор системы ценностей, мировоззрения является одним из важнейших качеств личности. Он в значительной мере предопределяет направленность и характер последующих решений и поступков человека.

Осознание человеком смысла жизни зависит от того, насколько он способен различать подлинные и ложные ценности, сознает бесплодность позиций индивидуализма, бессмысленность жизни лишь для самого себя. Поэтому многие считают, что человек поступает правильно тогда, когда стремление до-

674

биться личных успехов идет в русле общественных интересов, а личное счастье обретается в процессе деятельности на общее благо. Наиболее глубокий смысл жизни человека в том, чтобы всесторонне развивать свои способности посредством творческой деятельности. Именно такая деятельность получает признание со стороны общества, коллектива и в то же время приносит глубокое личное удовлетворение.

Но какой смысл имеет жизнь, если человек знает, что он смертен? По мнению некоторых людей, все стремления к общему благу, борьба за лучшее будущее, развитие науки, промышленности — все это оказывается ничтожным перед «загадкой смерти». Неутешительный взгляд на смысл жизни развивал английский философ XX в. Б. Рассел. Он говорил о тщете человеческих усилий, мечтаний и планов. Определяя человека как результат случайных комбинаций атомов, он утверждал, что человечество обречено на гибель вследствие грядущего коллапса солнечной системы.

Подчас можно услышать, что атеисты в вопросе о смысле жизни дают человеку «камень вместо хлеба», что только религия может ответить на этот вопрос, ибо она ставит нас лицом к лицу с реальностью — неизбежностью смерти в земной жизни и вытекающей из этого необходимостью веры в бессмертие души.

В христианском вероучении смерть изображается как кульминационный пункт в подготовке человека к переходу из земной жизни в «Царство Божие» (если он его заслужил). Религия ставит себе в заслугу, что только она дает «оптимистическое» решение проблемы смерти, ибо указывает на возможность спасения души в потустороннем мире и тем самым открывает путь к личному бессмертию. Если бы не было этой надежды на спасение,

говорят богословы, то жизнь человека не имела бы никакого смысла, ибо она всецело бы находилась под неумолимым гнетом неизбежности смерти как безысходного и безутешного конца всех человеческих начинаний, помыслов и надежд. По мнению духовных пастырей, если бы не было надежды на воскресение в потустороннем мире, то над всем царствовала бы смерть, пред которой ничтожны были бы понятия о радости, об истине, о добре, о самой жизни.

675

Вопрос о смертности требует, конечно, осмысления. Жизнь и смерть отрицают друг друга, но не абсолютно, ибо смерть является необходимым моментом и закономерным результатом жизнедеятельности организма. «...Отрицание жизни, — писал Ф. Энгельс в «Диалектике природы», — по существу содержится в самой жизни, так что жизнь всегда мыслится в соотношении со своим необходимым результатом, заключающимся в ней постоянно в зародыше, — смертью».

Осознание того, что человек живет на земле только один раз, что смерть неизбежна, в известной мере стимулирует активность человека, постоянно возвращает его к вопросу о смысле жизни, о возможностях и способах осуществления своих способностей, своего призвания. Временные границы жизни человека заставляют его действовать, принимать решения уже сейчас, а не откладывать их до мнимой бесконечности или попусту растрачивать свои силы.

Однако человек действует отнюдь не потому, что предвидит неизбежную смерть. Движущая сила человеческих поступков коренится прежде всего в необходимости удовлетворять свои насущные потребности. Поэтому, хотя человек должен помнить о своей смертности, отсюда вовсе не следует, что перед лицом смерти жизнь его не имеет смысла. История развития человечества опровергает эту точку зрения. Ведь мудрость человека не в том, чтобы постоянно быть во власти мыслей о смерти, а в размышлениях о жизни.

Эту же мысль высказывал и Л. Н. Толстой в ответе на вопрос, боится ли он смерти; человеческая жизнь — это сознание; пока у меня будет сознание, я не умру, а когда у меня сознания не будет, мне тогда будет все равно. Из этого, однако, не вытекает, что Толстой был безразличен к вопросу о том, что будет «потом». Все его творчество проникнуто мучительными раздумьями о жизни и смерти, добре и зле, о проблемах религии. Вопросы о смысле жизни и смерти — одна из важнейших тем его художественных и публицистических произведений, записей в дневниках. Ответы на эти вопросы отражают внутреннюю противоречивость мировоззрения Толстого. Известно, что он подверг резкой критике богословие православной церкви — и в то же время пытался создать свою религиозно-этическую концепцию, усматривая назначение человека в нравственном самосовершенствовании.

676

Интересны в этой связи высказывания Толстого, направленные против утверждений о бессмертии души: «Мы говорим о жизни души после смерти. Но если душа будет жить после смерти, то она должна была жить и до жизни. Однобокая вечность есть бессмыслица» [1]. И в другом месте: «Куда мы идем после смерти? Туда, откуда пришли. Там, откуда мы пришли, не было того, что мы называем своим «я», — от этого-то мы и не помним того, где мы были, долго ли мы там были и что там было. Если мы после смерти придем туда, откуда вышли, то и после смерти не будет того, что мы называем своим «я». От этого мы никак не можем понять, какая будет наша жизнь после смерти. Одно можно наверное сказать, что как нам не было дурно до рождения, так не может быть дурно и после смерти» [2].

1 Толстой Л. Я. Поли. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1934. Т. 58. С. 11.
2 Там же. Т. 41. М., 1957. С. 47.

Таким образом, отрицая бессмертие души, Толстой верил в бессмертие духа, но уже лишенного таких личностных качеств, как сознание, индивидуальность, «я».

Осознание человеком неизбежности своей смерти, скорбь по умершему содержат в себе, конечно, и трагические мотивы. Но этот трагизм может в какой-то мере смягчаться тем, что отдельный человек, будучи представителем человеческого рода, остается жить в роде посредством продуктов своего творчества. Если человек сознает, что его жизнь была прожита не бесцельно, что он оставил после себя добрые дела, нужные и полезные для других людей, то он не чувствует себя в одиночестве, покинутым, забытым, и проблема личной смерти не выдвигается на первый план, заслоняя все остальное, и отнюдь не исчерпывается фактом физической смерти. Такой человек осознает свою жизнь как часть развивающейся, устремленной в будущее истории общества, народа. Свое бессмертие он

утверждает посредством бессмертия дел и подвигов, своего вклада в материальный и духовный прогресс человечества. Спешите делать добрые дела — такой вывод напрашивается из размышлений о жизни и смерти, из осознания неизбежности смерти.

Следует, однако, признать, что получившие широкое распространение ссылки многих философов, ученых, писателей и др. на принадлежность человека к роду как некий фактор, призванный снять трагизм смерти, все же недостаточны, ибо человек, как уже отмечалось, есть не только родовое, но и индивидуальное существо, нуждающееся в утешениях и надеждах. Этот индивидуальный аспект проблемы смерти требует специальных исследований в плане изучения процессов умирания и смерти — танатологии (по аналогии с геронтологией), с тем чтобы оказывать нравствен но-терапевтическое воздействие на духовные силы личности.

677

Французский философ и писатель А. Мальро посвятил теме смерти сочинения «Условия человеческого существования» (в рус. пер. М., 1935), «Надежда» (в рус. пер. М., 1939) и др. В них он показывает взаимопроникновение воли и разума. Разум — это «обладание средствами управлять людьми и вещами». Подчеркивается мотив силы воли индивида, доказывающего самому себе свою жизненную мощь. В глубине художественного творчества лежит упрямое желание победы над смертоносным временем. Эта битва со смертью и есть глубинный смысл всего мирового искусства. А. Мальро подчеркивает роль человеческой солидарности и братства в борьбе с силами зла и неправды и утверждает, что понятие братства — это единственное средство, которое может как-то облегчить трагическую обреченность существования.

Человек — единственное существо, знающее, что оно преходяще, и в то же время единственное существо, которое борется за вечность, за продление своей жизни, стремится к тому, чтобы оставить о себе добрую память в сознании последующих поколений. Продлению жизни человека способствуют прежде всего гуманные социально-экономические преобразования, развитие наук, усовершенствование медицины, борьба с загрязнением окружающей среды и т. д. Физическая смерть человека еще не означает духовной смерти его как личности. Если личность ставит перед собой социально значимые цели, вносит свой вклад в общее благо, то она как бы запечатлевает себя в создаваемых ею материальных и духовных ценностях, остается жить в этих ценностях, в памяти людей.

Призвание, назначение каждого человека в том, чтобы всесторонне развивать свои физические и духовные силы, все свои способности, в том числе способности мышления и любви. Содействуя созданию достойных человека условий жизни, в борьбе с многоликими формами зла формируется человек большой души и светлой мечты, преисполненный веры в значимость ценностей, ради которых стоит жить.

Раздел VII
Общество, история и культура

Глава 1. Ключевые понятия и методологические подходы

1. Социум

Понятие социума

Первое, что должен сделать философ, — определить точный объект своего исследования, установив категориальное, а не бытовое значение ключевого термина. Какой же смысл вкладывают в понятие общества ученые-философы, стремящиеся понять сущность общественной жизни, условия и механизмы ее существования?

Знакомство с философскими трудами показывает, что термин «общество» используется в них в нескольких взаимосвязанных смыслах, отличающихся друг от друга уровнем абстракции, теоретического обобщения. Специалист по социальной философии может именовать обществом реальные субъекты исторического процесса, которые выступают в виде конкретных самодостаточных социальных организмов и имеют вполне определенные координаты в пространственно-временном континууме человеческой истории (именно их имеют в виду, когда говорят, например, о польском, российском или японском обществах). Иной уровень абстракции используется тогда, когда философ переходит из сферы реалий в сферу универсалий и именует обществом исторически-конкретные типы социальной организации: феодальное общество, капиталистическое общество и т. п. Еще один шаг по лестнице абстракций ведет нас к созданию логической модели «общества вообще» — идеального типа, синтезирующего существенные свойства и признаки любого самодостаточного социального коллектива,

существовавшего, существующего или способного существовать в истории независимо от ее стадиальных и региональных характеристик.

679

Во всех этих случаях, как мы видим, термин «общество» используется для обозначения форм социальной коллективности, реальных или типизированных сообществ людей. Имеется, однако, еще одно понимание общества, в котором оно обозначает нечто более абстрактное, чем форму коллективного существования людей.

Каждому из нас приходилось сталкиваться с антитезой «общество—природа», которая служит средством классификации явлений по их принадлежности к различным формам существования, уровням организации окружающего нас мира. Мы знаем, к примеру, что планетарная система или сила тяготения принадлежат к миру природных реалий, в то время как гидростанции, симфоническая музыка или совесть принадлежат обществу, представляют собой явления, отсутствующие в царстве природы. В таком наиболее широком понимании термин «общество» представляет собой уже не модель социальной коллективности, а модель «социальности вообще», т. е. системную совокупность свойств и признаков, присущих явлениям и коллективной и индивидуальной жизни людей, благодаря которым они включаются в особый мир, выделенный из природы и от природы отличный.

В таком своем значении термин «общество» совпадает с понятиями «надорганический мир», «социокультурная реальность», «социальная форма движения материи», «социум», с помощью которых разные философские и социологические школы передают субстанциальную специфику неприродных реалий нашего мира. Соответственно большинство философов и социологов критически относятся к попыткам ученых-естественников (прежде всего биологов) универсализировать понятие «общество», распространить его на природу, рассматривая общество как «коллективность вообще» и называя им пчелиные ульи, муравейники или волчьи стаи. Напротив, общество рассматривается как сугубо специфичный по своим законам мир людей и созданных ими культурных артефактов — порождений человека, которых нет в нерукотворной природе.

Итак, в самом широком из своих категориальных смыслов термин «общество» обозначает социальность вообще, выступающую как антитеза природы и природного. Во избежание путаницы мы предполагаем в дальнейшем заменить это широкое понимание общества термином «социум», что позволит нам говорить об обществе лишь как об организационной форме совместной жизнедеятельности людей.

680

Тема социальности вообще, или социума, является важнейшей проблемой социальной философии. Именно она призвана раскрыть различие между социальным и несоциальным, установить, что отличает надорганическую реальность от царств живой и неживой природы. Мы должны понять, чем деятельность людей, независимо от их национальной или религиозной принадлежности, ума, способностей и прочего, отлична от физических взаимодействий, химических реакций или поведения животных, столь похожих порой на людей, стремящихся к весьма схожим целям самосохранения, безопасности, продления рода и т. д. Иными словами, речь идет об изучении социального в качестве одной из подсистем мира, занимающей специфическое место в нем, анализе ее соотношения и связи с иными сферами окружающей и охватывающей нас реальности.

Проблема надорганической реальности

Почему философию должна интересовать специфика общественных процессов — те свойства социального, которые присущи лишь ему, отличают его от досоциальных форм организации и соответственно не распространяются на них? Почему философия должна опускать планку научной абстракции с уровня всеобщих свойств мира до уровня специфических признаков социального, сужать поле своего зрения с целостного универсума до одного из его «участков»? Зачем ей вмешиваться в конкретный анализ общества, противопоставленного природе, а не интегрированного вместе с ней в единую мировую субстанцию?

Не логичнее ли было бы оставить анализ любой «социальной конкретики» нефилософскому обществознанию? Ведь тогда философия как таковая перестанет вмешиваться в компетенцию конкретных наук, изучать законы общества, отличные от законов природы, и займется своим прямым делом — сопоставлением природного и социального, черпая сведения о них в готовом виде из рук специалистов — обществоведов и «естественников».

681

Нужно сказать, что подобные сомнения распространены среди философов, уверенных в существовании единственной, «единой и неделимой» философии, в которой нет и не может быть никаких различий между «философией природы», «социальной философией», «философией сознания» и т. д. И все же при всей распространенности таких сомнений они едва ли обоснованны и свидетельствуют об игнорировании тончайших связей между общим и особенным, частью и целым, с которыми не может не считаться философское познание. Анализ целостности и всеобщности мира становится невозможным при непродуманных попытках оторвать познание целого от познания его частей или познания всеобщего от анализа отдельного, в котором и через которое всеобщее существует. Хотя конечной проблемой философии является целостность мира, она не может изучать целое, не изучая его частей собственными методами и средствами.

Общее неразрывно связано с конкретными формами своего бытия, именуемыми в философии отдельным. В самом деле, судить о «плодах вообще» может лишь человек, знающий, что конкретно растет в саду, ибо никому еще не приходилось пробовать на вкус плод, который не был бы яблоком, грушей, сливой и т. п. Точно так же мы не в состоянии обнаружить на географической карте мира «общество вообще». Из этого не следует, конечно, что общее не существует в реальности, представляя собой просто «имя», «универсалию», которая наличествует лишь в нашем сознании, не имея никаких «прототипов» в действительности. Это означает лишь то, что, не обладая предметностью, «телесностью» бытия, общее и всеобщее существуют в виде реальных, а не измышленных сознанием отношений сходства и подобия между отдельными явлениями. Как и всякое отношение, его нельзя увидеть, пощупать или попробовать на вкус (как нельзя подержать в руках центр тяжести материального тела). Но это отнюдь не свидетельствует о «фиктивности» общего.

То же касается и всеобщего в мире, на анализ которого претендует философия. Такой анализ вполне возможен, если не забывать, что поиск всеобщего, выступающего как система объективных сходств между отдельными подсистемами мира, предполагает философский анализ отличий между ними, которые связаны со специфическими формами проявления всеобщего в отдельном. Самые различные по уровню философские обобщения действительности все же качественно отличаются от частнонаучных постулатов тем, что в них «просвечивает» мир как целое, концептуальный объект, составляющий монопольное достояние философии.

Итак, мы можем утверждать, что в философском познании мира выделяются как минимум два взаимосвязанных, относительно самостоятельных уровня: предельно абстрактный анализ всеобщих отношений, свойств и состояний действительности в их наиболее чистом виде и более конкретный анализ отдельных сфер универсума, образующих его подсистем. Важно понимать органичную связь данных уровней, которые взаимополагают, но не взаимозаменяют друг друга.

Основная задача социальной философии — раскрыть сущность общества в широком понимании этого слова, охарактеризовать его как часть мира, отличную от иных его частей и связанную с ними в единый мировой универсум. Но решить эту задачу она сможет лишь в том случае, если не ограничится широким пониманием общества как социальной реальности вообще, но установит и иной, более узкий смысл этого термина, рассмотрит общество не только как «надорганическую», но и как историческую реальность, не как «социум вообще», но как конкретную форму социальности, отличную от иных ее форм. Поясним, о чем конкретно идет речь.

2. Общество

Общество в отличие от социума

В самом широком понимании общество, изучаемое социальной философией, выступает как социальность вообще, как социум, или особый род бытия в мире. Анализируя сущность социального, философия стремится установить систему признаков, отличающих всякое явление общественной жизни от явлений живой и неживой природы.

Существует, однако, и иной смысл понятия «общество», в котором оно не является уже синонимом социального, а характеризует особые, строго определенные формы существования социальных явлений. Мы можем утверждать, что всякое общество социально, но далеко не все, что обладает свойствами социального, может рассматриваться как общество, представляя собой всего лишь часть, свойство или состояние общества в узком его понимании.

Нам придется выбирать между различными подходами в толковании общества: субъектным, рассматривающим общество как особый самодеятельный коллектив людей; деятельным, который полагает, что обществом следует считать не столько сам коллектив, сколько процесс коллективного бытия людей; организационным, который рассматривает общество как институциональную систему устойчивых связей между взаимодействующими людьми и социальными группами.

Философия не сможет выполнить своей предметной задачи, если ограничится абстрактным анализом социальности и оставит в стороне собственно общество, не обратится к всеобщим, исторически универсальным способам и формам организации человеческих коллективов, имеющих право на это название. Причина заключается в том, что анализ общества как подсистемы мира, особого рода бытия в нем будет философски неполноценным, если сущность социального рассматривать в отрыве от форм и механизмов ее реального существования в окружающей и охватывающей нас действительности. Иными словами, ответ на вопрос: «Что такое социум?» — невозможен без проникновения в реальный способ его существования в мире. От констатации системы свойств, отличающих общество от «необщества», мы должны перейти к вопросу о реальных условиях возникновения, функционирования и развития социального, обнаружению тех необходимых и достаточных факторов, которые делают возможным действительное бытие социума со всеми его специфическими особенностями.

Системный взгляд на общество

Анализируя феномен человеческого общества, социальная философия исходит из понимания его как сложноорганизованного системного объекта, используя при этом общенаучную методологию анализа подобных объектов.

Первым и наиболее простым признаком системного объекта является его качественная определенность, выделенность относительно «среды своего существования», способность быть автономным самотождественным явлением, отличным от других явлений мира. Однако качественная обособленность объекта отнюдь не является достаточным признаком его системности. Поэтому вторым необходимым признаком системы считается гетерогенность ее строения. Это означает, что система есть объект, выделенный относительно среды своего существования и в то же время состоящий из некоторого множества автономных, также выделенных друг относительно друга частей.

684

В то же время не всякое «сложносоставное» явление непременно является системой. Оно может относиться и к досистемным формам интеграции, представляя собой несистемную совокупность образующих его частей. Система состоит из взаимосвязанных, опосредствующих друг друга и свое целое частей. Так, изменение сердечной деятельности сказывается на состоянии всех прочих частей человеческого организма, а простая царапина на ножке антикварного стула существенно снижает его общую стоимость. Подобная взаимозависимость частей и целого проявляется в особых интегральных свойствах системы.

Проиллюстрируем это на простейшем примере системной целостности, скажем на молекуле воды, состоящей из двух атомов водорода и одного атома кислорода. Всем известно, что вода может использоваться для тушения огня. Теперь спросим себя: можно ли потушить огонь с помощью водорода или кислорода, взятых порознь? Отрицательный ответ наводит нас на мысль, что вода, образованная соединением двух газов, приобретает особые свойства, которые отсутствуют у частей, взятых по отдельности, — гасит огонь, является жидкостью, в отличие от образующих ее газов, и т. д.

Именно этот факт позволяет нам говорить о возникновении системной целостности, которая не сводится к сумме образующих ее частей, оказывается «больше» ее — больше на те интегральные свойства, которые присущи целому и отсутствуют у его частей. Соответственно такое целое должно изучаться именно как система, ибо, сложив все известные нам сведения о водороде и кислороде как таковых, мы не получим достаточных знаний о воде как самостоятельном химическом соединении.

Итак, системой мы будем называть любое явление, выделенное относительно других явлений, состоящее из взаимосвязанных частей и обладающее интегральными свойствами, которые могут отсутствовать у частей, взятых порознь.

Всем этим признакам отвечает человеческое общество, представляющее собой не просто систему, но систему высшего «органического» типа. Как бы то ни было, общество включает в себя множество явлений, качественно

отличных друг от друга, и в то же время обладает законами, несводимыми к сумме отдельно взятых законов экономической, политической, правовой или эстетической жизни.

685

Это означает, что механическое сложение сведений, известных политологии, искусствоведению и прочим специальным наукам, не дает нам достаточных знаний об обществе. Если мы хотим понять совместную жизнь людей во всей ее реальной сложности, нам следует рассмотреть ее как системное целое, слагающееся из определенных частей, но несводимое к ним.

Аспекты системного рассмотрения общества

Итак, каким конкретно образом достигается интересующая нас цель — понимание устройства общества как сложного системного объекта?

Первый вопрос, на который философия должна ответить, анализируя общество как целое, — это вопрос о том, из каких «комплектующих» оно складывается. Люди издавна понимали, что общественная жизнь делится на отдельные, отличные друг от друга области (управление, государство, торговля, сельское хозяйство и ремесло, искусство, религия и т. д.), каждая из которых обычно закреплена за особыми группами профессионалов, осуществляется по особым законам, предполагает использование определенных технических средств. Задача теоретика — систематизировать и обобщить эти представления.

Подобно философскому анализу мира, философский анализ общества обращается к строению изучаемой системы, начинает с установления частей общества. Нам предстоит понять, как связаны между собой потребности и действия людей, существует ли в обществе реальная связь между религиозностью населения и состоянием общественной нравственности, действительно ли политику следует рассматривать как концентрированное выражение экономики. Соответствует ли реальности предложенный К. Марксом «закон определяющей роли материального производства», согласно которому все важнейшие явления общественной жизни вплоть до моральных, религиозных, эстетических воззрений людей определяются в конечном счете взаимодействием «производительных сил и производственных отношений»? Или же правы те, кто считает, что история людей всегда есть история идей, даже тогда, когда она выступает как история развития производительных сил общества?

Переход от составления «реестра» элементов, компонентов и подсистем общества к выявлению способа их взаимной связи интерпретируется в современной литературе как переход от анализа строения общества к анализу его функционирования. При этом анализ строения называют структурным анализом и отличают от функционального изучения социальной системы.

686

Однако, при всей важности структурного и функционального изучения общества, они не исчерпывают собой всех задач его системного рассмотрения. Общество относится к числу саморазвивающихся систем, которые, сохраняя свою качественную определенность, способны самым существенным образом менять ее состояния. Социальная философия должна понять, кто и при каких условиях осуществляет значимые социальные изменения, какова роль и возможности отдельных личностей в развитии общества, при каких условиях это развитие носит мирный, эволюционный характер, а когда оно чревато насильственными революциями и т. д. Изучая подобные проблемы, философская теория анализирует общество в динамическом аспекте его существования, рассматривает закономерности общественного развития, но не истории, представляющей собой самостоятельный объект философского интереса.

Итак, социальная философия, задаваясь вопросом о сути социального как рода бытия в мире, вынуждена перейти к анализу всеобщих условий и механизмов его реального существования и рассмотреть общество в узком смысле слова как организационную форму социума, способную к самовоспроизводству. Общество понимается как сложная система коллективного бытия людей и рассматривается в трех взаимосвязанных аспектах: структурном, функциональном и динамическом.

Системный анализ общественной организации может быть полноценным лишь в том случае, если аспектное рассмотрение человеческого общества дополняется его уровневым рассмотрением.

Уровни системного рассмотрения общества

Общество имеет свой собственный способ существования, что предполагает соответствующие условия, при которых абстрактная теоретическая возможность общества становится действительностью. Таким условием является реальная человеческая история, вне и помимо которой никаких обществ нет и не может быть.

Системный анализ общества дифференцируется на ряд относительно автономных уровней, дополняющих, но не заменяющих друг друга.

687

Выше мы говорили о наиболее абстрактном уровне его рассмотрения — философском анализе всеобщих, инвариантных свойств общественной организации, выражающих ее родовую, исторически константную сущность (наличие которой позволяет нам называть и племя дикарей, и современные технократические страны одним и тем же словом — «общество»). Необходимо иметь в виду, что речь здесь идет о важнейшем уровне познания социального. Было бы серьезной ошибкой, если бы наука, признав реальное существование конкретных человеческих обществ, сделала вывод о том, что «общество вообще», лишенное осязаемого телесного бытия, представляет собой фикцию, бессодержательную игру человеческого ума.

В самом деле, внимательный ученый, сопоставляя друг с другом конкретные общества — от высокоразвитых цивилизаций, осваивающих космическое пространство, до первобытных племен, не знающих ни денег, ни счета, найдет в них множество существенных сходств. Он обнаружит, что и в Древнем Египте, и в современной Англии люди заняты, по сути, одними и теми же делами: хозяйствуют, борются за власть, издают законы, воспитывают детей, развлекаются, молятся Богу (или богам), занимаются наукой, искусством, охраняют общественный порядок, ведут дипломатические переговоры и т. д. Конечно, в одном случае религиозность людей проявляется в форме ритуального жертвоприношения, в другом — в форме чинного богослужения; развлечения варьируются от боя гладиаторов до дискотек и киносеансов; военная техника — от боевых колесниц до бомбардировщиков «Стелле» и т. д.

Однако, несмотря на подобные контрасты, каждое из обществ имеет один и тот же «скелет» и сходную «физиологию». В них воспроизводится структура человеческих занятий, во многом схожая система опосредствовании между необходимыми формами деятельности, функционально близкие институты общественной организации, сходные стимулы социального поведения, идентичные импульсы саморазвития и т. д. Выделяя эти структурные, функциональные и динамические инварианты, ученые сводят их в логическую модель «общества вообще», которая полезна обществознанию в той же мере, в которой медицине полезны представления об анатомии и физиологии «человека вообще», позволяющие успешно лечить и французов, и японцев, и эскимосов.

Однако весьма опасным является стремление ограничить социальную теорию родовыми определениями общества, вечными и неизменными законами общественной организации, игнорируя реальное многообразие ее форм. Такой подход приводит к худшим формам спекулятивного априоризма, стремящегося подогнать все многообразие исторических реалий под произвольно созданные и потому сомнительные по своей ценности макроабстракции.

688

Анализ общества как целостной системы не ограничивается предельно абстрактным уровнем рассмотрения универсальных свойств «общества вообще». Наряду и в связи с ним предметом системного рассмотрения общества являются куда более конкретные объекты. Прежде всего речь идет о тех конкретных социальных организмах — странах и народах, которые представляют собой реальное воплощение общества в человеческой истории, соединяют родовые признаки социальности с механизмами ее постоянного воспроизводства во времени и пространстве.

Социальная наука не может ограничиваться родовыми определениями собственности и власти, социальной стратификации и политического устройства, общей природы права и морали и т. д. Знание всеобщих законов социальной организации — при всей его необходимости — не дает нам понимания исторических судеб отдельных человеческих обществ. Руководствуясь им, и только им, мы никогда не поймем, к примеру, причин Октябрьской революции 1917 г. в России или, напротив, те особенности американской жизни, которые ослабили чувствительность США к революционным идеям, не позволили марксизму завоевать здесь прочные позиции.

Для науки равно необходимым является как системный взгляд на «общество вообще», дающий правильную методологическую ориентацию ученым, так и

системный анализ конкретных социальных организмов, позволяющий понять специфику их функционирования и развития.

Важно понимать, однако, что эти два уровня анализа не исчерпывают собой задач полнообъемного изучения общества в реальной исторической динамике его существования. В действительности между уровнем предельных социально-философских абстракций и анализом конкретных социальных организмов с необходимостью выстраиваются теории среднего ранга обобщения, которые призваны изучать не «общество вообще» и не конкретные страны и народы, а особые типы общественной организации, обнаружимые в реальной человеческой истории. Речь идет о логических моделях, в которых фиксируются не всеобщие и не единичные, а особенные свойства общественного устройства, присущие группам родственных в социокультурном отношении обществ.

Выделение таких групп ученые проводят по разным основаниям — в зависимости от того, какие явления общественной жизни признаются важнейшими, определяющими существенные сходства в образе жизни различных народов. Но сама процедура исторической типологизации обществ является необходимым условием их полноценного научного познания.

Именно на этом уровне познания наука ставит вопрос о существовании в истории особого рабовладельческого строя общественной жизни, обсуждает системообразующие начала и «наднациональные» особенности этого строя, сменившего во многих странах мира архаичную родоплеменную организацию общества. На этом уровне познания обсуждается важнейшая проблема феодального типа общественной организации, особенности его строения, функционирования и развития, конкретные формы исторического существования, стадиальные и региональные особенности (будь то вассалитет в странах Западной Европы или крепостничество в России).

Наконец, именно историко-типологический уровень анализа должен ответить на столь интересующие нас ныне вопросы о природе «капитализма», о том, лежит ли в его основе особый «дух», рационализирующий производство, «ожидание прибыли посредством использования возможностей обмена, т. е. мирного приобретательства», — как обосновывал это положение М. Вебер в работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1905), или же лежат отношения эксплуатации, связанные с присвоением продуктов труда наемных рабочих собственниками средств производства, — как полагал К. Маркс и его последователи. Является ли этот строй «нормой» организации современных обществ или же имеет свои исторические пределы существования? Реален ли социализм как альгернагивная форма общественного устройства и можно ли считать социалистическими общества «советского типа», распавшиеся на наших глазах?

Итак, мы видим, что изучение общества как целостной системы не сводится к изучению законов строения, функционирования и развития общества «вообще», но предполагает анализ специфических особенностей системной организации: как исторически конкретных типов социальной организации, так и реальных человеческих обществ — конкретных социальных ор-

ганизмов. Констатация этого обстоятельства серьезно осложняет вопрос о предмете социальной философии, ставя перед нами проблему ее соотношения с другими науками, способными к системному изучению общества. Мы имеем в виду социологию и историческую науку, о связи которых с социальной философией следует сказать особо.

О предмете теоретической социологии

П. А. Сорокин считал, что все многообразие взглядов на предмет социологии можно поделить на три главные группы: «1) взгляд, считающий социологию лишь corpus'ом социальных наук (социология представляет простой термин, обозначающий совокупность всех общественных наук, изучающих мир социальных явлений); 2) взгляд, отводящий социологии в качестве ее объекта определенный вид социального бытия, неизучаемый другими науками, и 3) взгляд, признающий социологию самостоятельной наукой, которая изучает наиболее общие родовые свойства явлений человеческого взаимодействия» [1].

1 Сорокин П. А. Система социологии. Пг., 1920. Т. 1. С. 22.

Первая из названных Сорокиным точек зрения не пользуется популярностью в современном обществознании. Все меньше ученых считают, что социология не имеет самостоятельного предмета исследования и как наука она столь же искусственна, как и ее название, у которого одна половина латинская, а другая греческая.

Единственным отголоском такого подхода можно считать взгляды ученых, которые, признавая важность и полезность социологии, отказывают ей в статусе теоретического знания. Если несколько утрировать ситуацию, социологию стремятся свести к совокупности приемов, позволяющих составлять анкеты и опрашивать людей без риска нарваться на грубость или явную ложь, а также интерпретировать результаты опроса так, чтобы избежать упреков в тенденциозности.

Напротив, вторая и третья точки зрения на социологию сохраняют свое значение и поныне, активно полемизируя друг с другом.

691

Так, сторонники второго подхода убеждены в том, что статус социологии ничем не отличается от статуса так называемых частных или специальных общественных наук. Такой же специальной наукой, во всем подобной, например, политологии или искусствоведению, считают и социологию, отводя ей, по словам Сорокина, «свой клочок — не вспахиваемый и не разрабатываемый другими дисциплинами». Чаще всего сторонники второго подхода понимают социологию как науку о социальных явлениях, используя термин «социальное» не как синоним понятия «общественное», но как название для особых процессов общественной жизни, существующих наряду с ее экономическими, политическими, духовными и другими процессами.

Третья из названных Сорокиным точек зрения считает глубоко ошибочным превращение социологии в специальную теорию социальных групп и организаций. Подобное превращение, как считал сам Сорокин, «в лучшем случае создало бы добавочную частную науку», в то время как есть все основания возвысить социологию до статуса «генерализирующей» дисциплины, изучающей не отдельные участки общества, а целостность общественной жизни в системном единстве всех ее компонентов, во взаимосвязи «деятельностной» и «субъектной» логик ее осуществления и т. д.

При таком понимании социологии она обретает существенные сходства с социальной философией, изучающей социальное не только со стороны его сущности, но и в плане всеобщих условий и механизмов ее реального существования.

И в самом деле, в трудах многих ученых, именовавших себя социологами, — М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, П. А. Сорокина и др., мы обнаруживаем весь спектр проблем, относимых нами к предмету социальной философии, включая сюда спецификацию социального как «рода бытия» в окружающем нас мире. И наоборот, в «Философии истории» Гегеля, в «Курсе позитивной философии» О. Конта, в «Экономическо-философских рукописях» К. Маркса, в «Критике диалектического разума» Ж. П. Сартра, во «Введении в философию истории» Р. Арона, в трудах К. Поппера, Э. Фромма, Ю. Хабермаса, в работах многих других мыслителей, именовавшихся философами, мы обнаруживаем проблемы, традиционно относимые к области общей теоретической социологии.

Возникает вопрос: как относиться к подобному совмещению двух разноименных наук об обществе? Свидетельствует ли оно о серьезных ошибках в определении их предметов или же о нормальном для науки проблемном пересечении дисциплин, не отделенных друг от друга непроходимой китайской стеной?

692

Разные ученые по-разному отвечают на этот вопрос. Часть из них настаивает на абсолютном отличии социальной философии от теоретической социологии. Ту же позицию разделяют воинствующие сторонники «валюативной» философии, считающие близость к науке оскорбительной для себя и охотно отдающие социологии весь комплекс проблем рефлективного, научного изучения общества и истории, выходящий за рамки ценностных рефлексий по их поводу.

С другой стороны, многие мыслители не видели в проблемной близости философии и социологии ничего дурного. Такова была, в частности, позиция Сорокина в поздний период его творчества, когда он считал, что всякая серьезная социология философична, а всякая неспекулятивная философия общества неизбежно включает в себя социологический материал и социологические подходы (ассимилируя их не по принципу «кирпичной кладки», а так, как живой организм ассимилирует, вбирает в себя вещество из внешней природы, превращая его в «собственное тело»).

Аналогичную позицию занимает французский социолог Р. Арон. Объясняя свой выбор семерых основоположников социологии, с которыми он связывает основные направления ее развития, — Ш. Л. Монтескье, О. Конта,

К. Маркса, А. де Токвиля, Э. Дюркгейма, В. Парето, М. Вебера, — Арон пишет: «Эти портреты — портреты социологов или философов? Не будем об этом спорить. Скажем, что речь идет о социальной философии относительно нового типа, о способе социологического мышления, отличающемся научностью и определенным видением социального, о способе мышления, получившем распространение в последнюю треть XX века» [1].

1 Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 26.

Разделяя эту точку зрения, мы исходим из идеи предметного пересечения философии и общей социологии, рождающей феномен «бинарного» философско-социологического познания общества. Это означает, что философия и социология едины в своем стремлении понять общество в его системности, как интегральное целое, не сводящееся к сумме образующих его частей. Подобный подход отличает философско-социологическое познание общества от частных социальных наук, изучающих отдельные части целого в их относительной самостоятельности, внутренней логике функционирования и развития.

693

Однако единый подход к обществу как системе отнюдь не означает фактического тождества социальной философии и социологии, при котором было бы бессмысленным различие их названий, было бы ненужным существование двух разных наименований одной науки. Наиболее наглядно отличие философского и социологического подходов к обществу проявляется в их уровневых различиях.

Выше мы видели, что системный анализ общества осуществляется наукой не только в трех взаимосвязанных аспектах (структурном, функциональном и динамическом), но и на трех взаимосвязанных уровнях обобщения — уровне изучения всеобщих свойств социальной организации, уровне изучения ее исторически конкретных типов и, наконец, на уровне изучения отдельных обществ — реальных стран и народов. Было бы неверно считать, что эти уровни имеют равное отношение к социальной философии. В действительности ее предмет ограничен анализом универсальных свойств, связей и состояний общества, уровнем рассмотрения «общества вообще», необходимого для понимания сущности социального.

Изучая «общество вообще», социальная философия не может не обращаться к исторически конкретным типам его организации, а также к конкретным социальным организмам — странам и народам, поскольку такое обращение позволяет установить и уточнить универсальные, исторически инвариантные законы строения, функционирования и развития социальной системы (или же отвергнуть их существование, как это делают некоторые теоретики). Вмести с тем проблемное содержание социальной философии не ограничивается подобным многоуровневым рассмотрением человеческого общества, осуществляемым в кооперации с социологической наукой. Наряду и в связи с анализом общества, взятого в его различных уровневых проекциях, она обращается к изучению истории, представляющей собой относительно самостоятельный, не совпадающий с обществом объект исследования. Обращаясь к нему, социальная философия плавно изменяет свою проблематику, превращаясь из философии общества в философию истории.

694

Что же такое история? Как связано это понятие с уже рассмотренными нами ключевыми категориями социальной философии, такими, как социум и общество? Что может и должно интересовать в истории философов, как соотносится предмет их интереса с предметом историков-профессионалов? Кратко ответим на эти вопросы.

3. История и философия истории

Понятие истории

Термин «история» имеет свой общенаучный смысл, который означает последовательную смену состояний любого объекта, способного развиваться во времени. В этом значении слова, не содержащем ничего специфически общественного, мы можем говорить не только об истории человечества, но и о геологической истории Земли, имея в виду чередование фаз в формировании ее ландшафта, или об истории болезни человека, состоящей в возникновении и нарастании патологических изменений в организме.

Разные значения имеет термин «история» в науках об обществе. Наиболее часто историю понимают как минувшую социальную действительность, события и свершения прошлой общественной жизни людей, будь то строительство египетских пирамид, Первая мировая война или Карибский кризис.

Историей именуют также не только прошлую жизнь людей во времени, но и знание об этой жизни, ту область человеческого познания, которая устанавливает, классифицирует и интерпретирует свидетельства о том, что случилось некогда с людьми на долгом и трудном пути развития человечества, стран и народов.

Существуют, наконец, философские интерпретации термина «история», значительно более широкие, чем привычные многим историкам ассоциации истории с «делами давно минувших дней» и «преданиями старины глубокой». В трудах Гердера, Гегеля, Вебера, Ясперса, Арона и других мыслителей понятие «история» используется в связи с ключевыми категориями социальной философии, раскрывающими сущность и специфику общественной жизни, реальные формы ее протекания.

Так, достаточно часто понятие «история» используется как синоним понятия «социум», социальной реальности вообще. Так бывает, когда философ противопоставляет миру природных реалий «мир человеческой истории», рассуждает, к примеру, о «предыстории человечества», имея в виду фазы процесса «гоминизации», предшествовавшие появлению человека и вместе с ним общества. Философы нередко говорят о «законах истории», имея в виду не законосообразность исторических событий, вызывающую острейшие споры среди историков, а законы социума в их субстанциональном отличии от законов природы и т. д.

695

Иначе обстоит дело, когда под псевдонимом «история» выступает не социум, а общество как организационная форма его существования; когда понятие «история» становится синонимом понятий «развитие общества», «общественный процесс», характеризует самодвижение общества и образующих его сфер на социально-философском и социологических уровнях его рассмотрения. Речь идет об «истории», из которой исчезают «имена людей и целых народов», истории, в которой действуют не живые человеческие индивиды — рыцари Алой и Белой Розы, опричники Ивана Грозного, инсургенты Гарибальди, а безличные социальные статусы типа «феодал», «пролетарий», «буржуа» и т. п. Речь идет об «истории», в которой безраздельно господствуют жесткие детерминационные связи, «историческая необходимость», не зависящая от воли людей, а напротив, предписывающая им необходимые чувства, мысли и поступки.

Такое употребление термина «история» уже не столь безобидно, поскольку способно создать у читателей извращенное, «социологизаторское» представление о реальной истории человечества, которое превращает ее в поле действия неких безличных социальных сил, всецело господствующих над человеческими судьбами.

В чисто научном плане такая интерпретация «истории» чревата смешением различных уровней социального познания, способным нанести серьезный ущерб теории. Остановимся кратко на этой проблеме, требующей четкого соотнесения категорий «общество» и «история».

Выше, говоря об обществе, мы определили его как динамическую систему, способную менять формы своей экономической, социальной, политической, духовной организации. Мы говорили, что задачей социальной философии и социологии является анализ причин, источников, механизмов и форм социокультурных изменений, присущих и обществу вообще, и определенным типам социальной организации, и конкретным социальным организмам.

696

Так, обращаясь к проблемам социальной динамики, философская теория общества может и должна, к примеру, рассмотреть наиболее общие законы смены форм социальной организации, на существовании которых настаивают многие теоретики (будь то П. А. Сорокин, убежденный в существовании «закона ограниченных возможностей социокультурного изменения», или К. Маркс, отстаивающий «закон соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил»). Социальная философия может и должна сопоставлять механизмы эволюционного и революционного способов социальной трансформации, изучать их сравнительную «креативность» и т. д.

Возникает, однако, вопрос: можно ли считать, что, занимаясь этой и подобной проблематикой, социальная философия тем самым изучает некий отличный от «общества» феномен человеческой «истории»? Очевидно, ответ будет отрицательным. Мы интуитивно понимаем, что предметом философского рассмотрения в данном случае является не история, а абстрактная «надысторическая» способность к саморазвитию, присущая обществу вообще, т. е. любому обществу независимо от его конкретно-исторических территориальных, временных, этнических и других

характеристик. То есть, именуя «историей» развитие общественных систем в их социально-философском и социологическом понимании, мы используем этот термин в качестве «дублера» вполне самостоятельной и работоспособной категории «общество».

В то же время остается терминологически «оголенной» иная форма социальности, которая действительно отлична от «общества» и нуждается в самостоятельной номинации. Чтобы убедиться в этом, достаточно задать себе вопрос: сводится ли общественная жизнь людей к саморазвитию глубинных социальных структур, которое связано с жесткой необходимостью, объективными законами, интересующими социальную философию и социологию? Или в своем реальном содержании (которое, как и всякое содержание, не редуцируется к сущности) общественная жизнь выступает как событийный процесс, обладающий совершенно иными степенями свободы, в котором случайность и вероятность играют неизмеримо большую роль?

Это не значит, конечно, что в реальном историческом движении нет объективных законов. Это значит, что оно не может быть редуцировано к законам, образующим, по словам Гегеля, лишь «уток» великого ковра человеческой истории, в которой, несмотря на наличие универсальных норм строения, функционирования и развития обществ, может случиться все, что угодно, за исключением физически невозможного, в которой ни один полководец не обречен на победы, ни одному реформатору не гарантирован успех, ни один общественный строй не обречен на процветание.

697

Именно так мы понимаем историю. Она предстает перед нами как реальная жизнь людей, их совместная деятельность, которая проявляется во множестве конкретных взаимосвязанных событий, происшедших в определенное время и в определенном месте. Ключевым в этом определении является слово «конкретность», позволяющее нам отличить собственно историю от «общественного процесса», творимого типологически взятыми субъектами.

Переходя к анализу истории как таковой, мы уже не можем ограничиться рассуждениями об обществе вообще, в котором живут и действуют «люди вообще», лишенные национальности, профессии, семейных и бытовых привязанностей. Мы не можем ограничиться также абстрактно взятыми типами социальной организации — «феодализмом вообще» или «капитализмом вообще», в котором отвлеченные феодалы и крестьяне, капиталисты и пролетарии сотрудничают или враждуют друг с другом, сражаясь в неназванных «классовых битвах».

Итак, в отличие от общества и общественного процесса, составляющих предмет социальной философии и социологии, история — это то, что происходит с конкретными людьми, каждый из которых имеет свое имя, дату и место рождения, живет и действует именно во Франции конца XVIII в. или в современных США. Иными словами, история — это деятельность «биографически конкретных» людей, которые представляют столь же конкретные группы и организации (партии, предприятия, творческие союзы и т. п.), образующие в совокупности конкретные общества и международные объединения.

Такое понимание истории позволяет трактовать ее как событийную конкретизацию общественной жизни людей в реальном времени и пространстве, как ту живую плоть социального, из которой абстрагируются типологические модели социума, «общества вообще» или обществ определенного социального типа (будь то экономические формации Маркса или «социокультурные суперсистемы» Сорокина). История есть область единичных событий, в которой существуют и через которую проявляются общие и особенные черты социальной организации, реальные отношения сходства и подобия конкретных человеческих обществ.

698

Это значит, что понятия «общество» и «история» органически связаны друг с другом: они характеризуют не две реальности, существующие параллельно или последовательно сменяющие друг друга, — так, как настоящее сменяет прошлое, — речь идет об одной и той же реальности, одной и той же сфере совместной деятельности людей, которая предстает перед нами как «общество», «общественный процесс», когда мы отвлекаемся от множества конкретных событий и рассматриваем ее сущностные, повторяющиеся черты, и становится «историей», когда разноуровневые типологические абстракции обретают свою кровь и плоть, воплощаются в конкретных людей и конкретные продукты их деятельности.

Таким образом, понятие «история» может рассматриваться как дальнейшая конкретизация ключевых социально-философских понятий. Если категория «общество» конкретизирует понятие «социум», указывает на реальный способ существования социального в мире, то понятие «история»

конкретизирует уже само понятие «общество», указывая на те действительные формы, которые приняло — в реальном времени и в реальном пространстве — существование разумной «социетальной» цивилизации на планете Земля.

Важно подчеркнуть, что событийная жизнь людей во времени и пространстве, именуемая историей, будучи реальным бытием общественной жизни, охватывает собой все ее проявления, не предполагает никаких произвольных изъятий. Об этом приходится говорить, ибо некоторым обществоведам — прежде всего историкам — присуще стремление сузить рамки истории, ограничить ее в том или ином отношении.

Примером может служить некогда популярное убеждение в том, что история включает в себя не все события общественной жизни, а только те из них, которые заслуживают высокое звание «исторических». Таковыми признают события «исключительной важности», оказавшие, по мнению историка, первостепенное влияние на судьбы многих людей и целых народов. Естественно, что в таком понимании границы истории попадают в прямую зависимость от познавательных интересов историка, его представлений о сравнительной «важности» и «неважности» происшедшего, становящихся критерием «историчности» исторических событий.

Неудивительно, что большинство исследователей выражают несогласие с таким пониманием истории, когда общественные события «жалуются» в исторические или «разжалуются» из них. Такой подход тем более ошибочен, что критерии «важности» или «неважности» событий меняются от эпохи к эпохе, от школы к школе вместе с изменением познавательных приоритетов историков. Так, некогда господствовавшая «героическая школа» стремилась свести историю к значимым событиям государственно-политической жизни (войнам и революциям, заговорам и переворотам, законодательству и дипломатии), игнорируя хозяйственную жизнь, семью и быт как «повседневности» человеческого существования, составляющие лишь «фон» подлинно исторической жизни.

Столь же неуместны хронологические изъятия из истории, настойчивое стремление свести ее к прошлому общества, противопоставленному его настоящему и будущему. С философской точки зрения историю правильно понимать как хронологически непрерывную цепь событий, «сквозную» жизнь людей во времени, в которой прошлое и настоящее разделены условной, неопределимой гранью, взаимно проникают друг в друга: прошлое воплощается в настоящем, настоящее ежесекундно становится прошлым.

Итак, необходимо считать целесообразным подход, согласно которому общественная жизнь людей, именуемая историей, вполне может быть и прошлой, и настоящей, и будущей. Это полностью снимает любой хронологический оттенок в отношениях между «обществом» и «историей», устанавливая между ними связи уровневой конкретизации понятий.

Из вышесказанного следует, что понятие истории отражает явления более конкретные, нежели самые конкретные явления общественной жизни, изучаемые социологией. Ведь переход от социологического анализа реальных социальных организмов — стран и народов — к анализу их исторического бытия означает именно конкретизацию познания, переходящего с уровня безличных структур социального поведения на уровень «живых» человеческих действий.

Философия истории

Рассуждая о задачах философского анализа истории и его отличии от историографии, мы можем отнести к ним прежде всего постановку общеметодологических проблем исторического познания. Именно философское мышление берет на себя уточнение концептуальной природы и предметных задач нефилософских наук об истории. Именно философы определяют само понятие истории, соотнося его с категориями «социум», «общество», «настоящее — прошлое — будущее» и др. Именно они решают проблему законосообразности исторического процесса — наличия в событийном пласте общественной жизни объективных, неслучайных связей, позволяющих историку считать себя ученым, объясняющим исторические события, а не только «понимающим» их мотивацию и т. д.

Тем не менее задачи философии истории не сводятся лишь к методологическому обеспечению историографии. Они предполагают решение целого ряда содержательных задач, которые не возникают при философском анализе общества, касаются именно истории и в то же время недоступны «чистым историкам». Как и все проблемы философии, они связаны с целостным восприятием объекта, каковым в данном случае

выступает уже не «общество вообще», а реальная история его существования. Проблема философии связана с масштабом человеческой истории, с вопросом о ее «предельно допустимых» субъектных измерениях.

До сих пор, рассуждая об истории, мы соотносили ее с общественной жизнью вообще, рассматривали как уровневое, событийное измерение общественного процесса. В стороне оставалась «субъектная» сторона истории — вопрос о том, чья конкретно жизнь имеется в виду.

Казалось бы, здесь нет проблемы, так как, по определению, субъектами истории являются не «общество вообще» и не абстрактные типы социальной организации, подобные «феодализму» или «капитализму», а люди, составляющие реальные народы, населяющие планету Земля, конкретные страны, нанесенные на политическую карту мира. Однако в действительности дело обстоит сложнее. Чтобы убедиться в этом, достаточно задаться простым вопросом: событием чьей истории являются Наполеоновские войны начала XIX в.? Принадлежат ли они отдельно истории Франции, Германии, России, или же мы можем рассматривать их как события единой и целостной истории Европы, включающей в себя множество стран и народов, но не сводящейся к их арифметической сумме? Спрашивается: может ли быть субъектным началом истории определенная цивилизация, если понимать ее не как тип общества и не как конкретную страну, а как реальную группу таких стран, объединенных общностью культуры или переплетением исторических судеб?

701

Продолжая эту тему, мы можем спросить себя: событием чьей истории была Вторая мировая война, втянувшая в себя почти все народы, существующие на земле? Должна ли она изучаться как история Германии, отдельная от истории России, Японии и США? Или же речь следует вести о трагическом эпизоде всемирной истории, участником которой выступают уже не отдельные страны и цивилизации, а все планетарное человечество?

Эти и подобные проблемы десятилетиями обсуждаются учеными, равно как и вопрос об их связи с предметом историографии. В самом деле, важно знать, входят ли в число ее задач создание «мерологических» моделей цивилизации вообще или поиск системообразующих оснований, лежащих в основе конкретных целостных цивилизаций? Может ли историк изучать всемирную историю человечества, которая не сводилась бы к сумме «региональных» историй, но представляла бы собой целостный процесс, обладающий своими собственными интегральными свойствами?

Разные историки по-разному отвечают на этот вопрос в зависимости от того, устраивает или не устраивает их понимание истории как науки «индивидуализирующего» типа, использующей типологические обобщения, но не создающей их. Некоторым историкам рамки такого идеографического познания, уступающего «генерализацию» исторических фактов философам и социологам, кажутся излишне тесными. Историк, полагают они, способен на большее. В подтверждение обоснованности подобного подхода его сторонники ссылаются на труды историков, создавших классификационные схемы человеческих цивилизаций, рассуждавших об исторических судьбах человечества в целом и т. п. В ряду таких исследователей английский историк А. Тойнби, российский востоковед и культуролог Н. И. Конрад, некоторые другие ученые.

Сторонники иной точки зрения, напротив, исходят из того, что подобная проблематика не входит в минимум профессиональных требований, предъявляемых историку. Конечно же, изучая событийную жизнь конкретных стран и народов, он учитывает разные градации ее целостности, принимает во внимание не только «внутренние», но и «внешние» ее измерения.

702

И в самом деле, нельзя понять феномен Цезаря, сменившего республиканский строй Древнего Рима на имперский, если мы ограничимся анализом «внутренней жизни» римской метрополии, взаимовлиянием имманентных факторов ее экономики, политики, культуры. Историк, конечно же, обязан учитывать взаимодействие и противодействие, которое связывало Рим с его ближними и дальними соседями, реагировавшими на происходящие изменения и провоцировавшими ответную реакцию.

Однако в любом случае такой анализ привязан к прочной основе исторических фактов — конкретных событийных взаимодействий — и не обязан воспарять к абстрактным цивилизационным классификациям. Логичнее считать, что, занимаясь подобными обобщениями, историк покидает пределы историографии как «индивидуализирующей» науки и осваивает иные не только по предмету, но и по стилю мышления научные

профессии: культурологию, историческую социологию и, наконец, философию истории.

Что же представляет собой последняя, каков конкретный круг ее проблем? Отвечая на этот вопрос, мы можем вслед за Гегелем сказать, что центральная проблема философии истории — это проблема существования всемирной истории человечества, проблема механизмов и фаз становления и перспектив дальнейшего развития человечества как целостного интегративного образования исторической жизни.

Нужно сказать, что проблема всемирности человеческой истории, возможности рассматривать развитие отдельных стран, народов и цивилизаций как единый целостный процесс имеет два различных аспекта. Как и во всех предыдущих случаях анализа системных объектов, мы можем рассматривать целостность истории в субстанциальном и интегративном планах, имеющих разное отношение к предмету философии истории.

Рассуждая о субстанциальной целостности мировой истории, мы имеем в виду проявление в каждой конкретной региональной истории родовых признаков общественной жизни, образующих универсальную модель «общества вообще». Соответственно единство мировой истории устанавливается здесь в аспекте отношений общего — особенного — единичного в общественной жизни, позволяющих нам утверждать, что история папуасов и история эскимосов, никогда не слышавших друг о друге, имеют тем не менее существенно общие предпосылки,

так как представляют собой событийные проявления одной и той же социальной субстанции. И там и здесь мы обнаруживаем субъектов истории, добывающих хлеб насущный, растящих и воспитывающих детей, исповедующих определенную религию и т. д. Этот субстанциальный аспект единства всемирной истории является проблемой того из разделов социальной философии, который мы назвали философией общества.

Что же касается философии истории, то ее занимает интегративный аспект целостности мировой истории. Речь в данном случае идет не о таксономической общности конкретных стран и народов, а о наличии реальных связей взаимодействия и взаимовлияния, способных объединять их в единый социальный организм регионального (цивилизация) и планетарного (человечество) масштаба. Именно эта категория — «человечество» — составляет центральное понятие философии истории, заменяющее собой, конкретизирующее категорию «общество вообще» — ключевое понятие философии общества.

Изучая целостность общественной жизни, философия истории уже не отвлекается от реального разнообразия стран и народов, существовавших и существующих на планете Земля, как это делает философия общества, стремящаяся обнаружить устойчивое и повторяющееся в общественной организации. Напротив, философский анализ истории стремится не «снять» многообразие общественных форм, подведя их под родовые свойства общественного процесса, а рассмотреть их реальный синтез в ходе становления единой земной цивилизации, единой истории человечества. Диалектика родовидовых сопоставлений в подходе к общественной жизни в данном случае уступает место диалектике целого и части, анализу реальных связей (а не таксономических соотношений) между многочисленными «региональными» историями. Такое «раздвоение» социально-философского анализа тождественно раздвоению общефилософского анализа единства мира — на изучение субстанциально общих свойств, присущих всем царствам бытия, и на изучение реальных связей и опосредовании, существующих между живой, неживой природой и социумом.

Итак, центральной проблемой философии истории являются проблема становления всемирной истории человечества, анализ тернистого пути возможной интеграции людей в планетарную цивилизацию, прогноз судеб планетарно единого человечества, поджидающих его опасностей и альтернатив дальнейшего раз-

вития и т. д. Постановка и решение этих проблем придают философско-историческому исследованию особый комплексный характер, заставляют его синтезировать подходы философского анализа общества со специфическими приемами исторического исследования. Речь идет о синтезе методов «генерализирующего» обществознания, с присущим ему анализом исторических «структур», поиском обобщающих социальных законов, с методами «индивидуализирующего» объяснения глобальных исторических событий, имеющих судьбоносное значение для человечества.

«Генерализирующие» методы философско-исторического анализа связаны прежде всего с изучением универсальных механизмов исторического взаимодействия стран, народов и цивилизаций, делающих возможной их социокультурную интеграцию. Речь идет о важной проблематике, не находящей себе места в пределах философского рассмотрения общества, законов его строения, функционирования и развития.

Процесс истории — существование конкретных обществ в реальном времени и пространстве — не сводится к процессам их саморазвития, но включает в себя сложнейшие процессы взаимодействия саморазвивающихся стран и народов. Подобное взаимодействие имеет конкретное событийное наполнение, однако за всеми уникальными, неповторимыми актами завоеваний, торговли, культурных обменов и т. п. стоят некоторые закономерности, становящиеся предметом философского рассмотрения.

Именно философия истории способна установить наиболее общие свойства таких форм взаимодействия реальных обществ, как война или мир, рассмотреть эти явления в их родовой сущности, дать их классификацию и систематизацию (одной из форм которой является дискуссионное деление войн на «справедливые» и «несправедливые», существовавшее в советской литературе). Именно философия истории может и должна проследить наиболее общие закономерности регулярно происходящей в истории трансмиссии культурных ценностей от обществ-доноров к обществам-реципиентам. Различные формы такой трансмиссии особо актуальны для нашей страны в связи с вопросом о цивилизационных ориентирах ее развития — в частности, перспективой «вестернизации» российского общества, обсуждаемой «славянофилами» и «западниками» уже второе столетие подряд и приобретшей особую актуальность в конце XX столетия.

705

Изучая разные формы исторического взаимодействия, философская теория не может пройти мимо проблемы неравномерности исторического развития, приводящей к лидерству отдельных стран и народов (именовавшихся Гегелем «историческими») на отдельных этапах истории. К числу закономерностей, характеризующих подобные ситуации, мы можем отнести реальные отношения «исторической корреляции» между более и менее развитыми в экономическом, социальном, политическом плане обществами.

Суть подобных отношений проявляется в целенаправленном или спонтанном «подтягивании» лидерами аутсайдеров путем «экспорта» новых форм общественной организации, благодаря чему последние пытаются миновать «естественные» в плане внутренней логики фазы своего развития.

В работах многих советских философов и политиков эта проблематика обрела сугубо идеологизированную, далекую от науки и научности форму. Вспомним, к примеру, известную концепцию «некапиталистического пути развития» стран «третьего мира», обернувшуюся для многих народов Азии, Африки и Латинской Америки кровопролитными войнами и разрушениями. Но все это не означает фиктивности самой модели «исторической корреляции» (характеризовавшей, к примеру, отношения славян с Византией), возможности и необходимости ее изучения философскими методами и средствами.

Именно философия истории должна раскрыть родовую природу и исторические формы таких сложнейших, неоднозначных явлений мировой истории, как империализм или колониализм, которые не могут быть поняты в рамках имманентного внеисторического изучения «общества вообще» и отдельных типов его организации. Очевидно, самый глубокий анализ законов строения, функционирования и развития рабовладения, капитализма или реального социализма сам по себе не даст нам должного понимания сходств и различий между имперской жизнью Древнего Рима, устройством Британской империи или существовавшего еще недавнего социалистического лагеря.

706

В ряду проблем исторического взаимодействия стран и народов встает и главный вопрос философии истории — становление мировой истории человечества в аспекте синтеза ее этнического и цивилизационного многообразия. Очевидно, феномен взаимодействия стран и народов, издавна существующий в истории, сам по себе не тождествен «обобществлению» исторического процесса. Торговый обмен, политические союзы и тем более войны между вполне самостоятельными обществами не означают их превращения в интегративное целое, обладающее единой целостной историей.

Признаком такой целостности является наличие объективной общности интересов, самосознание их общности, ведущее к выработке коллективных целей, феномен коллективной воли и скоординированной «операциональной»

активности, направленной на удовлетворение общих интересов и достижение общих целей. В этом плане тесное взаимодействие между отдельными странами — к примеру, колониальный симбиоз Англии и Индии — не мешает одной из них оставаться Англией, а другой — Индией, двумя странами, обладающими самостоятельными, хотя и взаимоперепле генными, историями. Реальная интеграция обществ и историй есть сложнейший процесс, который осуществляется первоначально на региональном уровне, охватывая этнически или конфессионально близкие народы, образующие множество «локальных цивилизаций».

Лишь в XX столетии на наших глазах возникает тенденция слияния таких цивилизаций в планетарно единое человечество, прообразом которого может стать современная Европа, интегрирующая страны, конфликты между которыми еще недавно породили две мировые войны. Можно лишь догадываться о реакции Бисмарка или Клемансо, если бы им пришлось узнать, что в недалеком будущем Германия и Франция смогут ликвидировать границы, ввести общую валюту и объединенные вооруженные силы... Очевидно, подобные интеграционные процессы — во всей их сложности, противоречивости, конфликтности, неопределенности исходов — не могут быть предметом «индивидуализирующего» исторического познания. Они нуждаются в глубокой философской проработке.

Философское мышление способно рассмотреть предпосылки интеграции, взглянув на историю в аспекте ее «этнического измерения», общих принципов и механизмов этногенеза, источников и причин этнических конфликтов (сотрясавших человечество в XX в., который, по выражению Г. П. Федотова, стал веком «национальных самолюбий», взявших верх над национальными интересами). Именно философскому мышлению, опирающемуся на достижения историографии, культурологии, демографии, этнографии, по силам систематизировать историю по «цивилизационному основанию», составить своеобразную «цивилизационную карту мира» наподобие той концепции цивилизаций, которую предложил упоминавшийся выше А. Тойнби в 12-томном труде «Постижение истории» (1934—1961).

707

Именно философское мышление должно осмыслить содержание интеграционных процессов, сопряженных со множеством сложнейших проблем и конфликтов, оценить перспективы интеграции, степень ее обратимости или необратимости, задуматься над реальными опасностями, поджидающими соединенное человечество, — от экологических проблем до прискорбной потери «неконвертируемых ценностей» национальной культуры, утраты определенных степеней свободы в рамках привычного национального суверенитета и т. д.

Очевидно, решение этих и аналогичных проблем не позволяет философии истории ограничиться методами и приемами «генерализирующего» познания, поиском универсальных закономерностей социокультурного развития и взаимодействия народов, присущих «истории вообще». Напротив, в философии истории вполне возможен жанр, в котором написана знаменитая книга О. Шпенглера «Закат Европы» (1918—1922), представляющая собой не столько поиск законов истории, сколько рассуждения философа над судьбами европейской цивилизации, живописание ее достоинств и пороков, предсказание ее исторических перспектив и т. д. Философ, работающий в подобной парадигме, уподобляется практикующему психоаналитику, которого интересуют не академические штудии «психики вообще», а возможность помочь конкретному человеку обрести душевную устойчивость и надежные жизненные ориентиры.

Точно так же философия истории может стремиться помочь конкретному страждущему человечеству конца XX — начала XXI столетия обрести себя в новых исторических реалиях, осмыслить меру их желанности или нежеланности, подумать о возможности и необходимости изменения привычных жизненных ориентиров и стереотипов социального поведения. Как это делают, к примеру, философы-экологисты, призывающие человечество сознательно затормозить технологическую экспансию в природу, очнуться от производственной эйфории и потребительского менталитета, основанных на технотронном сознании и вере во всесилие науки.

708

С этой целью философ обязан искать объяснения и понимания значимых исторических событий, способных реально повлиять на судьбы человечества. Это значит, что сугубо философская работа может быть посвящена конкретному историческому событию, например осмыслению Октябрьской революции 1917 г. в России и ее всемирно-исторического значения. Очевидно, философия истории не может пройти мимо этого события в надежде извлечь из него практический урок для человечества.

Неудивительно, что именно философия истории становится полем пересечения валюативной, ценностной и рефлективной, сугубо научной ветвей философствования. Задачи духовной ориентации человечества, разъяснения сложившейся исторической обстановки и перспектив ее развития заставляют философа совмещать трезвый объективный анализ ситуации с поиском целесообразных путей поведения в ней. Все это требует обоснования того или иного идеала общественного устройства, который вдохновляет философа. Именно это заставляет его размышлять о смысле и направленности человеческой истории, прогрессивном и регрессивном в ней, отстаивать свой идеал, хотя и отдавая себе отчет в его «неабсолютности».

Глава 2. Основные сферы жизнедеятельности общества

Как отмечалось в предшествующей главе, с системной точки зрения общество есть некоторая совокупность людей, связанных между собой совместной деятельностью по достижению общих для них целей. Складывающиеся в процессе совместной деятельности многообразные иерархически выстроенные отношения между людьми и составляют структуру общества.

1. Сферы функционирования общества как системы

Как и любая живая система, общество 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.

С тем чтобы сохранить себя как целостность, оно должно постоянно удовлетворять свои потребности, и в первую очередь материальные потребности людей, которые имеют объективный и исторически изменчивый характер. Степень удовлетворения этих потребностей — материальных, социальных, духовных — выступает главным показателем эффективного функционирования общества как системы.

Общество как функционирующая система имеет телеологическую природу. Оно объективно стремится к достижению определенной цели, состоящей из множества подцелей. Общество может вообще не задумываться о существовании такой цели, неверно ее определять или отрицать ее наличие. Но само поведение общества, его конкретные действия убеждают в наличии определенной цели. Такой вывод был давно уже сделан в науке, когда в 50—60-е гг. прошлого столетия общество как целостная самоуправляемая система стало предметом изучения с информационно-кибернетических позиций.

Субъект управления на основе имеющейся у него информации о состоянии окружающей среды и самого общества формулирует команды объекту управления, обязательные к исполнению, о дальнейших его взаимодействиях 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.

Недостаточно сказать, что общество постоянно и целенаправленно осуществляет вещественно-энергетически-информационный обмен с окружающей 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.

Общественный человек осваивает окружающую действительность тремя возможными способами: посредством чувственно-практического освоения, теоретического освоения и, наконец, ценностного освоения. Все эти три способа обретают свой истинный смысл и свое назначение, когда общество функционирует, действует, преследует вполне конкретные цели.

Важнейшей (первой) всеобщей сферой жизнедеятельности общества как системы является сфера материального производства. 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 может приобретать самую разную форму — существовать в виде науки, магии, традиций, 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 представления о значимости, ценности тех процессов, явлений или предметов для жизни общества, его собственной жизни, которые будут вовлечены в его целенаправленную деятельность.

Помимо трех выделенных всеобщих сфер жизнедеятельности людей в обществе, которые соответствуют трем способам освоения ими внешней действительности, необходимо указать на наличие еще одной всеобщей сферы — сферы управления общественными процессами, т. е. управления обществом как целостной саморазвивающейся системой. С момента появления классов и государства как аппарата власти сфера управления принимает характер политического управления обществом, несет ответственность за эффективность функционирования всего общественного организма.

И наконец, последней (пятой) всеобщей сферой жизнедеятельности людей является собственно социальная сфера. В этой сфере происходит потребление человеком того, что создается людьми 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.

В реальной 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 политическом решении социальных проблем — ключ к нормальному функционированию и развитию общества как системы.

Таковы пять основных сфер жизнедеятельности людей в обществе: 1) материальное производство; 2) сфера производства теоретического знания (наука); 3) сфера оценивающей деятельности; 4) управление общественными процессами (политическая сфера) и 5) социальная сфера [1].

1 В свое время К. Маркс, развивая европейскую традицию во взглядах на общество, высказал важное положение о том, что «способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще». В целом эта классификация выдержала испытание временем, хотя сама проблема выделения и понимания всеобщих сфер общества многими учеными решается по-разному.

Важно иметь в виду, что обмен деятельностью между людьми есть сущность общественного взаимодействия между ними. От того, как устроен механизм обмена деятельностью, зависит и оценка общества как справедливого или несправедливого, и понимание того, что необходимо сделать для устранения существующей несправедливости.

Обратимся теперь к краткому анализу выделенных всеобщих сфер жизнедеятельности людей в обществе.

2. Материальное производство

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 обра-

зом отличается от приспособления животных к реальным условиям их существования. Воздействие человека на природу представляет собой трудовой процесс, такую целенаправленную деятельность, которая предполагает использование человеком ранее созданных им орудий и средств труда, самой разнообразной техники для достижения заранее поставленных перед собой 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, когда трудовая деятельность предстает как чисто природный процесс, протекающий 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 было бы сказать, что производственные отношения между людьми выступают 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 количественный и качественный рост потребностей людей 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, к масштабным загрязнениям воздуха и воды. Удовлетворение растущих потребностей общества не может и 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.

713

Решение этой проблемы зависит от характера производственных отношений, которые выступают 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 роль в развитии производства материальных благ. Становление различных форм собственности, смена их ролей в жизни того или иного типа общества, той или иной страны подчас протекали в виде острых экономических, социальных, политических конфликтов, нередко сопровождались драматическими и трагическими событиями.

В принципе в современном обществе возможно нахождение такого баланса различных форм собственности, 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 прежде всего деятельность людей в сфере материального производства. Это вполне естественно. Вместе с тем все шире утверждается понимание того, что труд есть универсальная родовая характеристика человека, а потому любая социально значимая деятельность людей может быть определена как трудовая деятельность, будь то работа ученого, политика, писателя, предпринимателя или космонавта, хотя противопоставление труда в сфере материального производства другим видам трудовой деятельности не исчезло полностью, так как в определенных областях оно и сегодня имеет большой теоретический и практический смысл.

714

Со времени распада первобытной общности важнейшим условием прогрессивного развития общества становится общественное разделение труда. Большинство населения вынуждено было заниматься малопроизводительным и нетворческим, чисто физическим трудом. В то же время незначительная часть населения — правящие, привилегированные слои общества — освобождалась от этого бремени. Эти слои имели свободное время и возможность для занятий творческой деятельностью в сфере управления государством, в науке, искусстве, но чаще всего вели 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 тщетно 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 сделало научные знания важнейшим условием деятельности человека в сфере производства. Следует, однако, заметить, что такая трансформация представляет собой хотя и ведущую, но лишь одну из тенденций развития сферы материального производства. Данной тенденции противостоит обратная, связанная с появлением в новом автоматизированном и компьютеризированном производстве большого количества профессий с малотворческим, рутинным характером труда.

3. Наука как теоретическая сфера жизнедеятельности людей

Коренное изменение положения науки в современном 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 человеком является продуктом духовного производства, если понимать здесь под духом, духовностью способность человеческого сознания к трансцендированию,

т. е. к формулированию суждений, выходящих за рамки эмпирического опыта. Но духовность может обнаруживать себя в суждениях различной модальности. В частности, светское понимание духовности коренным образом отличается от ее религиозного понимания.

Научное знание отображает объективно существующие закономерности реальной действительности. Оно выполняет функции описания, объяснения и предвидения. Это духовно-теоретическое знание. Оценивающая деятельность имеет своей целью определение значимости тех или иных явлений действительности, в том числе научных теорий, для удовлетворения потребностей человека, для реализации его жизненных сил и собственных 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 г. 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, что серьезно ограничивало ее познавательные возможности. К примеру, конфуцианское мировоззрение утверждало вечно существующую космическо-нравственную гармонию, осуждало активное практическое отношение к природе, воздвигая тем самым перед пытливой мыслью человека жесткие нравственные запреты.

Культ разума в эпоху Просвещения породил в западном обществе надежды на науку как спасительницу общества от всех природных и социальных зол, что послужило важным стимулом к ее развитию. С начала XIX в. начинает формироваться теоретическое естествознание в точном смысле слова. Но вплоть до 20—30-х гг. XX в. теоретическая наука в отличие от массового изобретательства и прикладных практических знаний оставалась занятием одиночек, небольших коллективов ученых-энтузиастов. И лишь в период между двумя мировыми войнами

возникают огромные по численности научные учреждения, в основном 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 гг. XX в., 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 передачей знаний посредством информационных сетей к месту потребления — в университеты, производственные объединения, фирмы, государственные учреждения. 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 принесла им немалый ущерб, хотя для такой ориентации также были свои исторические основания.

717

Тенденции развития современного общества ведут, с одной стороны, ко все большему взаимопроникновению науки и ценностей, а с другой — к признанию 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 и в выборе направлений исследований, и в формах применения научных результатов современная наука в значительной степени начинает все больше детерминировать себя ценностными ориентирами, гуманистическими устремлениями, что далеко не всегда находит понимание во властных и военных структурах.

4. Ценности и их особая роль в жизни общества

Можно без преувеличения сказать, что научное знание стремительно проникает во все стороны жизни и общества, и самого человека. Но это «онаучивание» не должно порождать сциентистской эйфории, веры в способность науки решить в будущем все сложнейшие проблемы, стоящие перед человеческой цивилизацией. Наука не всемогуща не только потому, что она не разрешила еще множества загадок природы. Ведь далеко не все смысложизненные для человека проблемы могут вообще быть предметом бесстрастного интеллектуального анализа. 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 к стремлению к богатству, прибыли, 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 виде, о целевой природе ценностей. Для корабля, не имеющего цели, никакой ветер не является попутным. Человек, не имеющий сколько-нибудь ясных представлений о том, во имя чего он живет, остается, как правило, равнодушным к огромному количеству окружающих его людей, к исторической памяти, политическим институтам (парламент, выборы), к произведениям искусства и т. д.

718

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 лиц — 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 всегда выходит за границы повседневного, эмпирического опыта. Но при этом создаваемая и действующая в обществе идеология имеет сугубо практическое назначение. Она сплачивает всех людей, разделяющих ее основные положения, определяет непосредственную мотивацию их конкретных дел и поступков.

Особую роль в обществе играют общенациональная и государственная идеологии, хотя они не всегда совпадают. По содержанию общенациональная идеология шире, нежели идеология государственная. Последняя включает в себя разветвленную иерархическую структуру ценностей, которая усиленно распространяется в обществе пропагандистской машиной, в известной мере буквально навязывается государством гражданам. Без сплочения населения страны в единую общность, без осознания людьми того, что они являются гражданами определенного государства со всеми вытекающими из этого правами и обязанностями, государство просто не сможет существовать и развалится.

Миллионные массы людей сознательно, а чаще всего неосознанно руководствуются в своей жизни идеологическими оценками. Это тот привычный мир жизненных смыслов и оценок (моральных, политических и экономических), в который погружено 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 ею 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 все равно чего — кино, развлечений, еды или одежды, то такая идеология будет создана профессиональными идеологами.

Критика содержания любой идеологии всегда имеет серьезные обоснования. И об этом мы скажем ниже. Но сначала необходимо ее защитить от необоснованных обвинений. Борьба против существования идеологии в обществе — это определенная идеологическая установка. Возникает вполне законный вопрос — кому это выгодно?

Разумеется, критика тоталитарных претензий любой идеологии необходима. Идеология, не оставляющая места для самостоятельных духовных поисков, несостоятельна и обречена на гибель, если только она не вызовет крушения всего общества. Огромный духовный кризис, поразивший постсоветское общество, был вызван прежде всего обвалом всей структуры социалистических ценностей, на которых выросло не одно поколение советских людей. Но не следует забывать, что это была тоталитарная идеология, имевшая всепроникающий характер. Идеология создавала из слов, пожалуй, самую совершенную реальность, какую знала светская наука и культура. Но в реальной жизни ей противостояла унифицированная, серая и бедная социальная реальность.

Обычно говорят, что духовности никогда не бывает много. 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 их роль в общественной жизни к этой функции не сводится. 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 науку и материальную практику. По мере развития сфер науки и материального производства 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. Поэтому ценностная сфера деятельности нередко вызывала подозрения у политиков и идеологов. Чем далее отстоит общество от демократии, тем уже здесь границы дозволенного.

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 об-

щества (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, т. е. все то, что называется общественно-нравственным идеалом.

В течение многих столетий религия в разных странах 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 подчас 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 неизбежные трудности так называемого переходного периода в современной России, ценностная сфера общественной жизнедеятельности людей все больше утверждает себя в качестве особой всеобщей сферы.

5. Социальная сфера

Социальная сфера жизнедеятельности людей выступает также 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 о 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 в обществе человека в его всеобщих характеристиках. Три аспекта здесь представляются особенно важными: классовый, половозрастной и семейный.

О классовом аспекте анализа современной 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, останутся 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 государствах основу социального расслоения общества составляло наличие классов и сословий. Существовали 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.

723

В обществе классического капитализма отчетливо выявилась экономическая основа деления общества на классы — буржуазию, т. е. собственников, и пролетариев, не имеющих никакой собственности, кроме собственных рабочих рук. Разительный контраст в социальном положении между ними породил многочисленные революционные выступления рабочего класса, вплоть до идеи диктатуры пролетариата. Впоследствии государство в развитых капиталистических странах стало принимать действенные меры по перераспределению накопленных обществом богатств. В современном обществе наряду с собственностью начинают играть огромную роль знания.

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 более или менее достойной жизни в обществе, а остальное зависит от личных усилий, часто не поощряемых государством.

Практика показала, что оба этих подхода в своих крайних проявлениях не приносят обществу пользы, вызывая, с одной стороны, чрезмерное расслоение общества на богатых и бедных, а с другой — сильные уравнительные 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 люди и глубокие старики 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 ослаблением семейного уклада жизни. Двойная нагрузка у женщины — на работе и дома — приводит к сокращению рождаемости, к отсутствию должного контроля со стороны родителей за поведением детей, к потере взаимопонимания между ними 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 взаимоотношения 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, готовит себя 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.

6. 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, многообразия общественных процессов, но и управление взаимодействием всего общества с окружающей его внешней средой.

Из каких элементов состоит целостный процесс управления системой? Прежде всего — из власти как субъекта 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 и затем переводятся на язык конкретных практических действий. Они обязательны к исполнению, для чего у власти есть необходимые средства.

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, т. е. без 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 является 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.

726

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 сущесгвовагь 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 в.) и появления раннекапиталистического общества только в отдельные периоды истории наблюдалась сколько-нибудь развитая политическая жизнь (Древняя Греция и Рим). В восточных империях деспотического типа политическая борьба сводилась к заговорам, тайным интригам, убийствам и переворотам.

Полноценная политическая система западноевропейских стран складывается 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 обеспечивают развитие взаимосвязей 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 той самой обратной связи между объектом управления — народом и властью; народ оценивает полученные в обществе результаты, степень их отклонения от первоначально поставленных целей.

727

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 не последнюю роль.

В государствах, далеких от демократических принципов управления и власти, обратная связь от объекта управления к субъекту управления, т. е. 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 населения, должна идти по различным каналам связи, а не только по линии властных распоряжений, идущих сверху вниз, от высших органов власти до рядового исполнителя. Если в обществе отсутствуют сколько-нибудь свободное выражение мнения, общественная мысль в форме публицистики, критики, открытых выступлений интеллигенции, то властные структуры фактически оказываются без достоверной информации о результатах своей деятельности. Это обстоятельство приводит к резкому снижению эффективности управления, особенно в условиях, когда государство стремится направить общество по пути ускоренного развития. В конечном итоге власть теряет контроль за происходящими процессами в обществе, и наступает управленческая катастрофа, вызывающая огромные революционные потрясения.

В демократически устроенном обществе вмешательство государственной власти в ход экономических 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, т. е. управление организации своими делами, выведенное за рамки государственной власти, давно уже является нормой во многих странах мира, особенно в малых городах, в сельской местности, в научных организациях, в творческих объединениях.

728

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.

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 договорится 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 многих странах оценивается скорее негативно, чем позитивно.

Современная цивилизация вступила в последние десятилетия в новый этап своего развития, получивший название информационного общества.

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 социальные организмы. В ходе становления информационного общества сталкиваются и борются две тенденции в использовании информационной техники и информационных возможностей для более эффективного управления обществом.

729

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-звездах, 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 не замеченными 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, т. е. 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-политическим и структурами и частной сферой гражданской жизни (предпринимательством, семейной жизнью и т. д.) должны располагаться автономные, самодеятельные 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 презумпции достижения согласия.

Эта концепция перекликается в своих выводах со взглядами ряда религиозных философов (Н. А. Бердяев, М. Бубер, Ж. Ма-ритен 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 гг., 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 структур общественной жизни, принадлежащих к разным временам и эпохам.

Глава 3. Постиндустриальное общество

С середины 70-х гг. XX в. в развитых западных и некоторых восточных странах происходят глубокие изменения, в результате которых формируется новое общество. Его природа во многом остается неопределенной. Соответственно это общество называют по-разному: постиндустриальное, информационное, посткапиталистическое, технотронное, технологическое, супериндустриальное, постмодерное, общество знаний и т. д.

Среди приведенных определений наиболее обоснованными и адекватными представляются те, в которых нынешнее общество понимается как постиндустриальное, информационное и постмодерное. Первое определение может показаться слишком общим и широким, однако эта черта позволяет ему еще долго сохранять свою приемлемость, даже если в экономике и технологии будут происходить важные события и изменения. Второе определение является более конкретным, но возможные глубокие изменения в развитии науки и технологий (например, развитие биотехнологий) могут сделать его уязвимым. В обоих случаях общество рассматривается преимущественно с точки зрения экономики, технологии, производства и социальной структуры.

В третьем определении сделан акцент на культуру постиндустриального, информационного общества. Она характеризуется как постмодернизм.

1. Теории постиндустриализма и информационизма

Основателем и главной фигурой постиндустриализма является американский социолог Д. Белл. Свою концепцию он изложил в книге «Грядущее постиндустриальное общество» (1973). К моменту ее выхода новое общество находилось на начальном этапе своего становления. Однако благодаря глубокой проницательности содержащиеся в книге Белла прогнозы в главном не разошлись с существующей реальностью. В своих последующих работах Белл использует термины «постиндустриальное общество» и «информационное общество» во многом как эквивалентные, хотя основное внимание уделено первому понятию.

Одним из главных представителей информационизма является американский социолог М. Кастельс, автор фундаментального трехтомного труда «Информационная эпоха: экономика, общество и культура» (1996). В отличие от Белла, он отдает предпочтение информационному подходу к обществу. Вместе с тем он признает важность сделанного Беллом, внося необходимые уточнения и дополнения. Другие представители информационизма склонны если не отождествлять, то сближать постиндустриальное и информационное общества.

Возникновение постиндустриального общества было вызвано кризисом предшествующей модели развития. Первые признаки неблагополучия западного общества, построенного по рецептам выдающегося экономиста XX в. Дж. Кейнса, проявились в 1966—1967 гг. в виде падения нормы прибыли сначала в США, а несколько позже — в Японии, Германии, других европейских странах. Разразившийся в октябре 1973 г. нефтяной кризис стал уже настоящим шоком. Из энергетического он превратился в структурный кризис всей экономики индустриально развитых стран, который продолжался до 1979 г.

Средства его преодоления предложила третья научно-техническая революция, начавшаяся в середине XX в. Опираясь на научные открытия и достижения, превращенные в новейшие технологии, западные страны и страны Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР) смогли осуществить

глубокую реструктуризацию экономики, перейдя от индустриализма к постиндустриализму. Переломным моментом в этом переходе можно считать 1991 год, когда впервые в истории на закупку промышленного оборудования было израсходовано меньше, чем на закупку информационной техники: 107 млрд и 112 млрд долларов США соответственно. В Японии инвестиции в научные исследования и разработки превысили расходы на закупку средств производства.

Возникшее постиндустриальное, информационное общество по многим параметрам существенно отличается от предшествующего индустриального общества. Д. Белл выделяет одиннадцать важных черт нового общества, пять из которых оказываются тесно связанными с наукой. Поэтому он допускает сведение всех признаков постиндустриального общества к двум основным: центральная роль теоретического знания и расширение сектора услуг по отношению к «производящему хозяйству».

732

Последний признак означает, что произошел коренной сдвиг в соотношении трех секторов экономики: первичного (добывающая промышленность и сельское хозяйство), вторичного (обрабатывающие отрасли и строительство), третичного (услуги). Этот последний занял ведущие позиции. Белл отмечает, что опережающий рост сектора услуг — доминирующая тенденция эволюции общества.

Но главную черту постиндустриального общества Белл видит в центральной роли теоретического знания. Корни постиндустриального общества, считает он, лежат в беспрецедентном влиянии науки на производство. Между наукой и производством установились совершенно новые отношения, они фактически поменялись местами. Раньше развитие науки диктовалось в первую очередь потребностями производства. Теперь же наука во все большей степени определяет производство, которое становится все более наукоемким; наука превращается в «интеллектуальную технологию», в непосредственную производительную силу.

Д. Белл противопоставляет постиндустриальное общество предшествующим. Доиндустриальное общество покоится на мускульной силе; его главный ресурс — сырье. Индустриальное общество опирается на различные виды энергии и машинную технологию, его ресурсом выступают труд и капитал. Основой постиндустриального общества является интеллектуальная технология, его главными ресурсами — знания и информация. Трансформация индустриального общества в постиндустриальное знаменует переход от «экономики товаров» к «экономике информации». Белл называет новое общество обществом знания, ключ к которому дает не трудовая теория стоимости, а теория стоимости, основанная на информации.

В постиндустриальном обществе сформировался и быстро растет особый слой носителей знания — класс профессионалов и технических специалистов. В его компетенции находится внедрение нововведений, инноваций, от которых полностью зависит рост производительности и конкурентоспособности. В постиндустриальном обществе складывается новая структура занятости, в которой доля лиц физического неквалифицированного труда существенно сокращается.

733

Для постиндустриального общества характерны глубокие изменения в характере труда. В прошлом люди сначала преимущественно взаимодействовали с природой, затем — с машинами. Теперь они взаимодействуют между собой. Тот факт, что люди сегодня общаются с другими людьми, а не взаимодействуют с машиной, является фундаментальной характеристикой труда в постиндустриальном обществе. Для новых отношений характерны общение и диалог личностей, «игры между людьми». Постиндустриальное, информационное общество обладает и другими чертами и особенностями, отличающими его от индустриального.

Д. Белл отмечает, что к концу второго тысячелетия в постиндустриальный, информационный мир в строгом значении этого термина вступили только США и Япония. Именно в этих странах существуют научный потенциал и способность трансформировать научные знания в конечный продукт, называемый обычно высокими технологиями. Остальные западные страны пока еще ограничиваются сдвигом от промышленного производства к сфере услуг.

М. Кастельс дополняет и развивает ряд положений теории постиндустриализма Д. Белла. Он значительно расширяет круг постиндустриальных и информационных обществ, включая в него, помимо США и Японии, ведущие европейские страны, а также некоторые страны АТР.

Кастельс определяет индустриализм как способ развития, при котором главными источниками производительности является количественный рост факторов производства (труда, капитала и природных ресурсов) вместе с использованием новых источников энергии. В противовес ему информационизм представляет собой способ развития, в котором главным источником производительности является «качественная способность оптимизировать сочетание и использование факторов производства на основе знания и информации». Индустриализм нацелен прежде всего на производство и распределение энергии, ориентирован на максимизацию выпуска продукции. Информационизм охватывает все области человеческой деятельности и направлен в первую очередь на развитие технологий, на накопление знаний и достижение более высоких уровней обработки информации. Распространение информационных технологий вызвало взрывное развитие во всех областях их применения.

734

В формировании новой информационно-технологической парадигмы решающее значение имели изобретения транзистора (1947), интегральной схемы (1957), микропроцессора и компьютера на чипе (1971), современного компьютера (1975). Эти изобретения составили ядро новой информационно-технологической парадигмы. В начале 90-х гг. был создан Интернет (Всемирная сеть), а во второй половине 90-х гг. произошло слияние глобальных СМИ и компьютерных коммуникаций в мультимедиа, охватывающие все сферы жизни — от работы до дома, от школы до дискотеки, от больницы до путешествия.

Особого выделения заслуживает создание общего для всех коммуникационных сетей и технологических полей цифрового языка, на котором информация создается, обрабатывается, хранится и передается. Благодаря этому окружающий нас мир сделался цифровым. Можно сказать, что воплотилось в жизнь знаменитое высказывание Пифагора, который заявлял, что все в этом мире есть число.

Названные и другие открытия и изобретения оказали огромное воздействие на все стороны человеческой жизни. Телекоммуникация и микропроцессор имеют для постиндустриального и информационного общества такое же значение, какое паровая машина имела для капитализма XVIII в., двигатель внутреннего сгорания и электромотор — для капитализма XIX в., конвейерная система — для индустриального общества первой половины XX в.

Сложившаяся информационно-технологическая парадигма, как отмечает Кастельс, обладает многими специфическими чертами и особенностями. Ее сырьем является информация, которая воздействует опять же на информацию, а не непосредственно на технологию. В основе ее организации и функционирования лежит сетевая логика, благодаря чему она открыта по всем краям и может двигаться, развертываться во всех направлениях. Такая топологическая конфигурация дает ей преимущество, которого нет у пирамиды, цепи, дерева, круга, колеса и т. д. Системный и сетевой характер организации информационно-технологической парадигмы делает ее исключительно гибкой, изменчивой, податливой, способной неограниченно объединяться с конкретными технологиями в высокоинтегрированной системе. Именно так в современных информационных системах происходит объединение микроэлектроники, телекоммуникации, оптической электроники и компьютеров.

735

Рассматривая роль знания и информации в современном мире, Кастельс выявляет те новые моменты, которые возникли только в наше время. Он отмечает, что знания были, использовались и передавались всегда, даже в Средние века. Новое состоит в том, что сегодня имеет место «воздействие знания на само знание как главный источник производительности». Теперь знание в форме информации включено в сам технологический процесс, в процесс труда и производства. Если природные и другие ресурсы невозобновляемы, то знания неисчерпаемы и неубывающи, они растут по мере их использования или распределения.

Некоторые авторы как в западной, так и в нашей литературе относят постиндустриальное общество к посткапиталистическому или некапиталистическому. Однако более обоснованными представляются концепции, квалифицирующие постиндустриальное и информационное общество как капитализм, хотя и с определенными уточнениями. Так, М. Кастельс использует понятие «информационный капитализм», французский экономист М. Вакалулис предпочитает понятие «постмодерный капитализм», американский философ Ф. Джеймисон — «поздний капитализм». При всех имеющихся различиях и расхождениях большинство исследователей

сходятся в том, что капитализм не только продолжает свое существование, но и набирает силу.

Действительно, сегодня мы наблюдаем своеобразное торжество капитализма в планетарном масштабе. Ему удалось если не подавить, то подорвать и значительно ослабить внутренние протестные движения 1960—1970 гг.: контркультуры (хиппи), новых левых, новых анархистов и т. д. Саморазрушение социализма в СССР и странах Восточной Европы избавило его от всякой внешней альтернативы. Сегодня капитализм, как отмечает М. Вакалулис, «усилен плотностью своей исторической длительности и своей глобальной и всеохватывающей экспансией». Последняя черта особенно ярко проявилась после 1991 г., когда вместе с крахом социализма резко усилился процесс глобализации.

О прочности капитализма свидетельствует тот факт, что в полной мере сохранились главные формообразующие элементы капиталистической экономики: труд и капитал. В такой же степени сохранилась сама сущность капитализма, поскольку в полную силу действует его основной закон — закон прибыли. Современный капитализм существует и функционирует ради

прибыли и для частного присвоения прибыли. Все это дает, по мнению М. Кастельса, основание утверждать, что информационная экономика является «более капиталистической, чем любая другая экономика в истории». При этом он проводит различие между способом производства и способом развития: первый остался капиталистическим, а второй является информационным.

В эволюции капитализма можно выделить три этапа модернизации. Первый этап приходится на период его становления (1750—1850). Капитализм в своем развитии опирался на этом этапе на первую промышленную революцию, которая, в свою очередь, была вызвана широким использованием пара как нового источника энергии. Паровая машина обеспечила победу капитализма над феодализмом.

Второй этап модернизации пришелся на период утверждения и расцвета капитализма в глобальном масштабе (1850— 1970). Он был порожден второй промышленной революцией, суть которой заключалась в открытии новых источников энергии. Двигатель внутреннего сгорания и электромотор обеспечили торжество индустриализма.

Третья модернизация началась недавно, с середины 1970-х гг., однако является самой глубокой и радикальной. Она в большей степени отличается от первых двух, нежели те друг от друга, так как опирается не на источник энергии, а на науку, ориентирована на решение нескольких задач, которые в конечном счете воплощают главную цель капитализма — максимизацию прибыли.

Первая задача заключается в укреплении позиций капитала по отношению к труду. Это достигается возвращением от Дж. Кейнса к А. Смиту, т. е. отходом от государственного регулирования экономики в сторону либерализма, точнее, неолиберализма. Примерами тому стали рейганомика в США и тэтчеризм в Англии. В социальной сфере отказ от модели Дж. Кейнса означает демонтаж государства всеобщего благоденствия, социальный пафос которого оказался чужд возрожденной религии рынка.

Вторая задача предполагает поиск новых путей повышения производительности труда и капитала. Ее решение воплотилось в переходе от «фордизма» и «тейлоризма» к «постфордизму» и «тойотизму». Эпоха «фордизма», начавшаяся в 1914 г., позволила увеличить производительность труда примерно в 50 раз, од-

нако к концу 1960-х тт. он исчерпал свои возможности. В ходе реформирования «фордизм» был дополнен некоторыми элементами «тойотизма» (приемами организации труда японской фирмы «Тойота»), такими, как бригадно-групповая форма работы, полипрофессионализм, сотрудничество рабочих и менеджеров, стимулирование инициативы, управленческого и технического творчества персонала.

Произошла «перегруппировка сил» и внутри капитала. Ведущим становится финансовый капитал, обладающий наибольшей мобильностью и эффективностью. Промышленный капитал постепенно утрачивает свое значение.

Одной из самых масштабных стала задача реорганизации и реструктуризации всего производства, что в первую очередь коснулось сферы управления.

Прежние вертикальные и пирамидальные структуры уступили место горизонтальным. Огромные предприятия, гигантские корпорации были дополнены множеством средних и малых предприятий, что придало бизнесу большую гибкость и динамизм, способность к быстрой инновации.

Возник совершенно новый тип предприятия, который М. Кастельс называет сетевым. Прежние предприятия были в значительной степени закрытыми, завершенными, самодостаточными. Сетевое предприятие является открытым, оно включено в сложную организацию с разветвленными, многообразными связями и не существует отдельно от нее. Его функционирование подчинено структурно-системным принципам, которые жестко ограничивают его независимость и лишают какой-либо самодостаточности. Сама реальность сетевого предприятия во многом оказывается кажущейся, виртуальной. В сетевых организациях гигантскими становятся не предприятия, а сами сети, системы.

Важнейшей частью задачи по перестройке экономики стала ее глобализация, возникшая как необходимое и неизбежное следствие все той же сетевой логики. «Классическая» мировая капиталистическая экономика формировалась и функционировала как простое количественное распространение, экспансия капитала на все новые регионы мира. В конце XX в. мировая экономика стала превращаться в глобальную, обретя способность функционировать как единая система в режиме реального времени в масштабе всей планеты. Переход к такой экономике состоялся прежде всего благодаря тому, что была создана новая информационно-технологическая парадигма.

738

Еще одна задача — реформирование государства. Демонтаж государства всеобщего благоденствия привел к тому, что оно перестало быть «интервенционистским», вездесущим, активно вторгающимся в регулирование экономических и других социальных отношений. Тем не менее государство сохранило за собой важную роль, многие регулирующие функции, в том числе в экономике и социальной сфере. «Сверхзадача» современного государства — осуществление контроля над рынком, поддержка конкурентоспособности национальной экономики или, вернее, национального сегмента глобальной экономики.

Таким образом, современная экономика является постиндустриальной, информационной. Ее эффективность, конкурентоспособность, другие параметры зависят в первую очередь от ее способности генерировать, обрабатывать, рационально использовать информацию, и прежде всего знания.

Вторая черта современной экономики — то, что она является глобальной. Она является таковой, поскольку все виды экономической деятельности (производство, потребление, обращение товаров и услуг) и все их составляющие (труд, капитал, технологии, рынки, информация, управление) организуются и функционируют в глобальном, планетарном масштабе.

Системный и сетевой характер современной экономики ведет к возрастанию взаимозависимости и открытости национальных экономик. Прибыльность и конкурентоспособность становятся характеристикой не только отдельных предприятий, но также стран и регионов. Достижение определенного уровня производительности и эффективности возможно лишь при условии вхождения в глобальную систему.

При всей независимости внутренней сетевой логики процесс глобализации имеет свои пределы — национальные государства. Создание Всемирного торгового общества (ВТО) снижает роль национального фактора, но его действие остается. Более того, наблюдается обострение глобальной экономической конкуренция и усиление геоэкономического фактора. Продолжает увеличиваться разрыв в уровне социально-экономического развития не только между Севером и Югом, но и между развитыми странами и регионами.

В настоящее время внутри глобальной экономики сложились три главных центра, составляющих своеобразную триаду:

739

США— ЕС—АТР. Между ними и внутри каждого из них происходит жесткая конкурентная борьба, в которой выигрывает тот, кто способен постоянно генерировать знания, эффективно обрабатывать информацию и превращать ее в информационную технологию, быть гибким и быстро вводить инновации, поскольку инновация стала ключевым орудием конкурентной борьбы.

Под влиянием процесса глобализации в современном мире выделились ведущие страны и зависимые, поставляющие для первых интеллектуальные, сырьевые и иные ресурсы. Наряду с ними имеются «исключенные» из глобализации страны, даже целые геополитические регионы, в первую очередь Африка.

Таким образом, открытость глобальной сетевой экономики является далеко не полной и не для всех. Для подключения к ней требуются создание соответствующей информационно-технологической парадигмы, а также определенные политические условия.

Постиндустриальное, информационное общество, как и любое другое, характеризуется своей специфической культурой, которая получила название постмодернистской культуры. Многие авторы указывают на возрастающую роль культуры в жизни современного общества. Например, по мнению Белла, в современном обществе центр противоречий смещается от социально-экономической и политической областей к культурной. В работе «Культурные противоречия капитализма» (1976) он показывает, что многие причины кризисных явлений в современном западном обществе следует искать в разрыве между экономикой и культурой, между экономической модернизацией и культурными процессами.

В своем анализе отношений культуры и экономики Белл исходит из того, что каждое общество обладает определенным этосом, означающим совокупность ценностей, образующих символ веры, трансцендентальную этику или нравственный фундамент общества. Протестантская этика, включающая в себя трудолюбие, бережливость, аскетизм, стремление к успеху, составляла этос буржуазного общества XIX в., или, согласно М. Веберу, «дух капитализма». Однако в XX в. пуританская мораль подвергается дискредитации и уступает место другим ценностям. Основную вину за разрушение протестантской этики Белл возлагает на художественный модернизм и массовое потребление, под влиянием которых утверждается новая, гедонистская по сути, культура.

Наиболее мощным инструментом разрушения протестантской морали стало создание системы кредита, открывшей эпоху потребления товаров в рассрочку. К концу 1960-х гг. новая гедонистская культура принимает форму постмодернизма, который в глазах Белла предстает как логическое завершение модернизма, авангарда, контркультуры и других разновидностей «культуры враждебности». Он называет культуру постмодернизма антиномичной, альтернативной, не соответствующей постиндустриальному обществу.

Д. Белл считает, что настоящим этосом постиндустриального общества является «этос науки». Однако последний представляет собой этику лишь небольшой части общества — тех, кто посвятил себя служению науке. К тому же и этос науки, подобно протестантской этике, может перестать быть символом веры. Поскольку преобладающая культура — постмодернизм не является адекватной для постиндустриального общества, постольку оно оказывается лишенным настоящего нравственного фундамента. Белл делает вывод: отсутствие прочно укорененной системы моральных устоев является культурным противоречием этого общества, самым сильным бросаемым ему вызовом. Он даже допускает, что развитие данного противоречия может поставить под вопрос существование постиндустриализма.

Нарисованная Беллом картина отношений экономики и культуры в современном обществе во многом отражает реальное положение вещей. В то же время не все ее положения являются бесспорными. Белл не проводит должного различения между культурами модернизма и постмодернизма. Он весьма критически смотрит на искусство модернизма и авангарда, видя в них одну из причин возникновения культурного противоречия, и вместе с тем положительно и высоко оценивает массовую культуру. В действительности именно массовая культура вместе с массовым потреблением в гораздо большей степени, чем модернизм и авангард, несут ответственность за нарастание таких явлений, как гедонизм, крайний индивидуализм, нарциссизм, расслабленность, безответственность, вседозволенность и т. д. Кроме того, он упускает из виду «производительные» функции постмодернистского гедонизма и лежащего в его основе потребления, поскольку никакой подъем экономики, никакой рост производства невозможны без резкого увеличения потребления. Поэтому гедонизм вовсе не противоречит капитализму, а является одним из условий его существования.

При рассмотрении проблемы отношений между экономикой и культурой М. Кастельс размышляет отчасти в том же духе, что и Д. Белл. По аналогии с веберовским «духом капитализма» Кастельс стремится определить то, что он называет «духом информационизма». В результате сложного и

противоречивого анализа он приходит к заключению, что корпоративный характер накопления, обновленная притягательность потребительского общества являются движущими культурными формами в организациях информационизма. Он признает, что так определяемый «дух информационизма» не вполне соответствует культуре, понимаемой как система ценностей, и поэтому не раскрывает в должной мере этический фундамент сетевой экономики. Тем не менее он считает, что в разнообразных механизмах обновленного капитализма имеется некий общий культурный код, составленный из многих культур, многих ценностей и многих проектов. Все это и есть культура, но эта культура «скорее лоскутное одеяло, сшитое из опыта и интересов, чем хартия прав и обязанностей».

Носителем «духа информационизма» выступает господствующая элита, существующая в пространстве глобальных потоков капитала, власти и информации. Соответственно и сама элита является глобальной, информационной и наднациональной. Символы и особенности такой культуры связаны не с каким-либо конкретным обществом, но с принадлежностью к управленческим кругам информационной экономики, игнорирующим глобальное культурное разнообразие. Кастельс относится к этой культуре весьма критически.

Наряду с субкультурой господствующей элиты Кастельс выделяет господствующую культуру всего постиндустриального и информационного общества, каковой является культура современных СМИ, массовая аудиовизуальная культура. Речь при этом идет фактически о культуре постмодернизма, но Кастельс предпочитает реже употреблять данный термин, усматривая в нем негативные ассоциации и сомнительные смыслы. Он утверждает, что под мощным воздействием новой коммуникационной системы, политики правительств и стратегии бизнеса «рождается новая культура: культура реальной виртуальности».

Возникновение данной культуры было обусловлено созданием все более сложных телекоммуникационных и информационных технологий. В 1960—1970-е гг. телевидение породило «галактику коммуникаций», под влиянием которой другие СМИ — газеты, журналы и книги — либо ушли в тень, либо были реорганизованы в систему, «сердце которой состояло из электронно-лучевых трубок, а лицо представляло собой телевизионный экран». В 1980—1990-е гг. компьютер, Интернет и мультимедиа завершили формирование глобальных СМИ, определяющих характер не только культуры, но и самой реальности, превращающих виртуальность в нашу реальность.

Реальная виртуальность, по выражению Кастельса, есть «система, в которой реальность (т. е. материальное / символическое существование людей) полностью схвачена, полностью погружена в виртуальные образы, в выдуманный мир, где внешние отображения находятся не просто на экране, через который передается опыт, но сами становятся опытом». Культура реальной виртуальности, как и сама реальная виртуальность, рождается и существует благодаря новым СМИ, поэтому они неотделимы друг от друга и взаимообусловлены. Кастельс относится к этой культуре довольно критически, хотя и в меньшей степени, чем к культуре глобальной элиты.

М. Кастельс выделяет еще одну субкультуру, которой он придает большое значение и которую он связывает с «самобытностью (идентичностью) сопротивления» или с «сопротивляющейся идентичностью». Эта культура опирается на ценности того или иного сообщества, на традиционные ценности религии, нации и семьи, а также на идеалы и ценности новых социальных движений — экологического и женского движения, движения за сексуальное освобождение и т. д. «Сопротивляющаяся идентичность» находится на стадии становления, входящие в нее движения и сообщества действуют разрозненно, ограничиваются в основном обороной и редко переходят в наступление. Однако именно из них, как полагает Кастельс, может возникнуть новое гражданское общество.

При всей значимости культуры «сопротивляющейся идентичности» и других субкультур ведущее положение в постиндустриальном и информационном обществе занимает постмодернизм. Американский философ Ф. Джеймисон определяет его как «культурную логику» и «культурную доминанту позднего капитализма».

Хотя постмодернизм является в первую очередь культурой, он присутствует и проявляется во всех областях, включая экономику и политику. На всех современных экономических процессах лежит печать постмодерна. Постмодерный характер постиндустриализма проявляется в его отказе от великих целей модерна, в том, что он не обещает никакого светлого будущего, отвергает всякого рода «эгалитарные предрассудки». Постиндустриализм поглощен настоящим, он выступает как чистый

экономизм или как капитализм в его чистых формах, его прежде всего интересуют проблемы прибыли, эффективности, производительности, конкурентоспособности и т. д. В этом постиндустриализм продолжает и усиливает тенденцию, которая возникла в модерне и которая привела его к превращению в постмодерн.

2. Социальные последствия перехода к постиндустриализму

Начавшийся с середины 70-х гг. прошлого века процесс перехода от индустриализма и модерна к постиндустриализму и постмодерну вызвал глубокие социальные изменения во всех областях общества. Эти изменения имели неоднозначный характер и потому воспринимались и оценивались по-разному. Сначала преобладал оптимистический взгляд на происходящее. Д. Белл в работах 70-х гг. весьма положительно оценивает постиндустриализм в целом, обращая внимание главным образом на его преимущества: инновационный характер производства, возрастающую роль образования и знания, превращение его в «коллективное благо», справедливую меритократию, подчинение экономического социальному и культурному, утверждение класса носителей знания в качестве основного, превращение этоса науки в этос всего общества, доминирование отношений между людьми, а не между людьми и природой и т. д.

Примерно такой же точки зрения придерживался английский социолог Э. Гидденс. Постмодерн он определял как «систему-после-бедности», отмечая такие позитивные черты этой системы, как гуманизация технологии, многоуровневое демократическое участие народа в политике, демилитаризация и т. д.

Однако с середины 80-х гг. отношение к формирующемуся новому обществу заметно меняется. Прежний оптимизм уступает место все более сдержанным, даже критическим оценкам, в которых звучат разочарование, недоумение, беспокойство. Новое общество квалифицируется не только как общество знания, информации, услуг, но и как общество риска, угроз, страха, опасностей. Многие социологи пишут о росте массовой безработицы, об усилении социальных неравенств, «новой бедности», диссоциации социального и т. д. Так, немецкий социолог У. Бек в книге «Общество риска. На пути к другому модерну» (1986) дает новое понимание риска, носителем которого выступает не человек, но природно-социальная действительность. Риски неподвластны человеку, они больше не зависят от его смелости или небрежности. Рискам подвержены все социальные группы и категории, они разрушают основы жизни, несут в себе угрозу самоуничтожения цивилизации. В новом обществе производство богатства неотделимо от производства рисков, при этом производство и распределение рисков приобретает главенствующее значение в жизни общества. Бек отмечает исчезновение традиционных социальных форм, что ведет к размыванию и распаду социальных связей.

Французский социолог Ж. Бодрийяр идет еще дальше. Он рисует апокалиптическую картину общества, в котором анонимные и обезличенные массы поглощают все то, что составляет содержание понятия социального: государство, историю, народ, классы, политику, культуру, смысл, свободу. Бодрийяр уподобляет массу гигантской «черной дыре», куда «проваливается социальное». Воплощением массы выступает «молчаливое большинство», которое представляет собой не социальную, а чисто статистическую категорию. Бодрийяр считает, что два столетия усиленной социализации человека закончились полным провалом и сегодня мы наблюдаем «истощение и вырождение социальности». Хотя некоторые основания для такого взгляда имеются, в целом в нем преобладают крайности и преувеличения.

Более адекватным представляется подход, который сформулировал французский экономист Ж. Женерё: «Никогда еще наша способность производить богатства не была столь огромной, никогда еще наша неспособность направить это процветание на благо всех людей не была столь очевидной».

Действительно, складывающаяся социальная реальность является двойственной и противоречивой. С одной стороны, имеет место рост экономической эффективности, расширение слоя высокооплачиваемых и привилегированных, с другой стороны, наблюдается экономическая стагнация для непривилегированного большинства, ухудшение социально-экономического положения наименее защищенных.

Такое положение обусловлено многими событиями и процессами, среди которых одним из главных является демонтаж государства всеобщего благоденствия (оно также именуется социальным, страховым, кейнсианским,

провиденциальным и интервенционистским, поскольку активно вторгалось во все сферы общества). В результате возникает новое соотношение между государством и рынком, ведущее к крупным социальным изменениям. Рассмотрим их подробнее.

Истоки государства всеобщего благоденствия восходят к середине XIX в. и связаны с обострением социально-классовых конфликтов, возникновением и распространением идеи социализма. Первый вариант социального государства сложился в Германии в 1880-е гг. при Бисмарке, который расширил и усилил систему социального страхования, приняв законы о несчастных случаях на работе и о пенсиях для рабочих и крестьян. Однако действительно широкое вторжение государства в экономику, другие области происходит в ряде стран после Первой мировой войны.

Второй вариант социального государства начал складываться в Англии усилиями лорда В. Бевериджа, который разработал проект системы социальной защиты (1942). В 1944 г. был принят проект полной занятости рабочей силы и бесплатной медицины.

Решающий вклад в разработку концепции государства всеобщего благоденствия внес Дж. Кейнс. В своем главном труде «Общая теория занятости, процента и денег» (1936) он изложил теорию государственного регулирования экономических и социальных отношений в обществе. Суть своего подхода Кейнс выразил в следующих словах: «Я ставлю главное ударение на увеличение покупательной способности, обусловленной правительственными расходами, которые финансируются кредитами». Во главу угла Кейнс ставит стимулирование личного потребления и повышение жизненного стандарта. Эта установка на протяжении десятилетий являлась исходным принципом экономической политики западных стран. Не менее значительным был вклад Кейнса в практическое осуществление новой экономики. В 1944 г. он и Г. Уайт создали Всемирный банк и

Международный валютный фонд (МВФ) — основные звенья новой международной валютной системы, которая успешно работала до середины 70-х гг. В западных странах был обеспечен невиданный ранее устойчивый ежегодный рост промышленного производства и мировой торговли (среднегодовые темпы роста составили 5,6% и 7% соответственно).

Сложились три основные модели государства всеобщего благоденствия: либеральная, социал-демократическая и консервативно-корпоративная. США одними из первых начали реализацию либеральной модели в русле объявленного Ф. Рузвельтом «нового курса». Вторая модель нашла воплощение главным образом в Скандинавских странах — Швеции, Дании, отчасти в Норвегии. Эта модель созвучна проекту В. Бевериджа. Однако она возникла раньше указанного проекта, а главное — получила последовательное и полное осуществление. Третья модель продолжает линию Бисмарка. Она характерна для континентальных европейских стран: Германии, Италии, в какой-то мере Франции.

Названные модели различаются в первую очередь способами, которыми государство выполняет свою функцию социальной защиты. Практика знает три таких способа: экономический, социальный, семейный. Либеральная модель отдает безусловный приоритет экономическому способу, в основе которого первичное распределение, обусловленное прямым участием человека в системе производства. Эта модель предполагает высокий уровень занятости. Социальная форма распределения в ней также присутствует, но занимает весьма скромное место.

Социал-демократическая модель государства всеобщего благоденствия также предполагает высокий уровень занятости, в том числе занятости женщин. Именно широкий выход женщин на рынок труда избавляет социальную защиту от перегрузок, делает ее эффективной. Исключительно важную роль играет социальное перераспределение доходов, основанное на всеобщих социальных правах граждан. Предоставляемые государством пособия учитывают практически все возможные риски и являются достаточно весомыми. Весьма важным и широким является также спектр социальных услуг, особенно помощь в содержании, уходе, воспитании детей и забота о пожилых. Все это делает скандинавскую модель привлекательной.

Консервативно-корпоративная модель не предполагает высокого уровня занятости. Система социальной защиты финансируется здесь через социальные взносы с заработной платы и с прибыли нанимателей. Социальное перераспределение осуществляется в меньших масштабах, чем в скандинавском варианте. Определяющую роль в приобретении социальных прав играет профессиональный статус. Большое значение имеет также

семейный статус, а вместе с ним — семейное перераспределение. Права трудящегося распространяются на его семью, от количества членов которой зависят число и размер возможных пособий. Фактически социальное страхование направлено на поддержание такого типа семьи, в котором главная роль принадлежит мужчине.

Расцвет государства всеобщего благоденствия пришелся на 1945—1975 гг., которые французский социолог Ж. Фурастье определил как «славное тридцатилетие». По мнению английского историка П. Джонсона, этот период был «одним из самых поразительных в истории», временем «небывалого социального и экономического расцвета». Шведский социолог Г. Эспинг-Андерсен назвал его золотым веком капитализма.

В основу государства всеобщего благоденствия был положен исторический компромисс между трудом и капиталом, корпоративный договор между государством, бизнесом и профсоюзами. Благодаря этому оно смогло обеспечить экономический рост, невиданный по своей устойчивости и продолжительности, полную занятость, растущие доходы, подъем благосостояния, расцвет образования, уверенность в будущем.

Однако с начала 70-х гг. это государство стало пробуксовывать. Ослаблению государства всеобщего благосостояния способствовали многие причины: чрезмерные военные расходы, растущие затраты на экологию, разразившийся в 1973 г. мировой энергетический кризис, конкуренция дешевых товаров из Японии, просчеты в финансово-экономической политике. Спад в экономике и падение прибыли побудили капитал пересмотреть существующий компромисс, навязать обществу новый договор, в котором позиции профсоюзов и лиц наемного труда были существенно ослаблены.

Переломный момент наступил в 1979 г., когда премьер-министром в Англии стала М. Тэтчер. Она провозгласила новую экономическую и социальную политику, получившую название неолиберализм или ультралиберализм, рыночный фундамента-

лизм. Ее основные компоненты таковы: подавление профсоюзов, приватизация, демонтаж государства всеобщего благоденствия, полная свобода рынка при минимальном вмешательстве государства. Эти цели в общем и целом были ею достигнуты.

С избранием в 1980 г. президентом США Р. Рейгана эта страна пошла по пути Англии. Постепенно в той или иной мере на путь неолиберализма встали и страны, где у власти были социал-демократы, в частности Франция. Эта эволюция началась в 1981 г., когда президентом был избран социалист Ф. Миттеран, и, по сути, продолжается поныне.

В 1997 г. в Англии, после 18 лет правления консерваторов, к власти вернулась лейбористская партия во главе с Т. Блэром. Во время предвыборной кампании Блэр не раз говорил о необходимости модернизировать базовые принципы, обещал повышение налогов на высокие доходы, индексацию минимальной зарплаты и пособий по безработице, увеличение социальных расходов, подъем уровня жизни самых бедных и т. д. Однако после прихода к власти заявленный «третий путь» вылился в заметный сдвиг вправо, а обещания в социально-экономической области оказались забытыми. Вместо равенства доходов Блэр стал развивать традиционную тему равенства шансов. Он отказался также от двух важнейших элементов политики социал-демократии послевоенного времени: вмешательства в промышленную политику и сотрудничества с профсоюзами. В целом правительство Т. Блэра продолжило неолиберальную политику прежних правительств консерваторов.

Под воздействием неолиберальных реформ капитализм претерпел глубокие изменения. Прежний капитализм был по своей сути фордистско-кейнсианским. Ему был присущ фордистский подход к зарплате, предусматривающий ее постоянный и последовательный рост на основе компромисса между трудом и капиталом. Капитализм опирался на активную экономическую политику, в основе которой лежали кейнсианские принципы государственного регулирования, обеспечивающие рост спроса на производимую продукцию и повышение покупательной способности населения. Его финансовая система покоилась на банковских кредитах предприятиям под низкую процентную ставку, что создавало благоприятные условия для накопления промышленного капитала. Наконец, капитализм имел государство всеобщего благосостояния, ядро которого составляла система социальной защиты, осуществляющая перераспределение богатства и обеспечивающая солидарность социальных групп. Государство выступало в качестве основного скрепляющего стержня всех структур и общества в целом.

Либералы поставили в вину государству то, что оно, по их мнению, является громоздким, дорогостоящим и неэффективным, лишено гибкости, а его вторжение в экономику вызывает расстройство тонких рыночных механизмов. Они упрекают это государство в том, что оно подавляет индивидуальную инициативу, превращает граждан в пассивных и безответственных людей, ждущих «социальной манны» и не прилагающих должных усилий в поисках работы. Его обвиняют в коррупции, в том, что оно перестало быть выражением общего интереса, а превратилось в средоточие личной выгоды. Против государства выдвигается тот тезис, что сама административная система управления устарела, что моноцентризм власти уходит в прошлое, уступая место децентрализации власти.

Масштабная приватизация промышленных предприятий, проведенная неолибералами, оставила в ведении государства в основном предприятия энергетики, транспорта и коммуникаций. Это резко ослабило экономический вес государства, лишило его важных рычагов регулирования. Похоже, в недалеком будущем произойдет полная ликвидация госсектора.

Приватизация банковской сферы и либерализация рынка капиталов привели к невиданному усилению роли финансовых рынков. Принципиально изменилась система финансирования предприятий: вместо прежних банковских кредитов оно осуществляется за счет выпуска предприятиями акций и облигаций. Что, в свою очередь, приводит к ослаблению контроля государства над финансовой политикой. Доля прибыли предприятия стала расти, а доля зарплаты снижаться.

Значительному ослаблению государства всеобщего благоденствия способствовали глобализация, интернационализация экономических обменов и интеграция финансовых рынков и потоков, возникновение наднациональных институтов и структур управления. Символом изменений, происшедших в валютной сфере, стало возникновение евро. То же самое можно сказать о налоговой политике, в которой поле маневра для стран Европейского союза (ЕС) существенно ограничивается. Общая установка ЕС в финансово-экономической области сводится к тому, чтобы снять всякие регламентации, которые препятствуют свободной конкуренции.

Неолиберальные преобразования придали капитализму новое качество. В прежней модели из трех основных участников производства — менеджеры, акционеры, наемный персонал — главной фигурой был менеджер. Поэтому капитализм часто называли менеджерским. Теперь такой фигурой выступает акционер. Соответственно капитализм стал акционерным, при нем центральную роль играют финансовые рынки.

В экономическом плане неолиберальная модернизация капитализма принесла положительные результаты. Однако в социальном плане результаты неолиберализации выглядят далеко не однозначно. В европейских странах социальная ситуация по сравнению с периодом «славного тридцатилетия» в целом ухудшилась.

Возникшее в результате неолиберальных реформ государство называют скромным, слабым, минимальным. Некоторые политики определяют такое государство как «государство реальных возможностей» (Enabling State), имея в виду, что эти возможности являются опять же скромными. Т. Блэр, например, вместо прежнего государства всеобщего благосостояния выдвинул модель «государства всеобщего труда». Основное назначение такого государства он видит в том, чтобы побуждать или принуждать, если это потребуется, человека активнее искать работу или соглашаться на любую предложенную.

Следует отметить, что переход к «скромному» государству не означает, что деятельность государства едва ли не прекратилась. Оно по-прежнему выполняет важные функции, о чем свидетельствует тот факт, что общий объем государственных расходов почти не уменьшается, как и число сотрудников его аппарата. В его обязанности входит охрана общественной безопасности и порядка. В связи с глобализацией возрастает значение государства по защите национальных интересов. Государство сохранило некоторые регулирующие функции в экономике: оно осуществляет контроль, проверку, составляет прогнозы, смягчает негативные явления в экономической сфере. Сохраняются и некоторые функции социальной защиты: теперь государство направляет свою деятельность на строго определенную категорию людей, оказывает выборочную помощь, касаясь наиболее обездоленных. Социальная политика имеет адресный характер.

Словом, речь идет о новом, ином государстве, которое уже не выполняет своих функций в прежнем объеме и на прежнем уровне. Это стало одним из главных факторов, вызвавших значительные социальные изменения и последствия, которые в той или иной степени затронули все основные параметры человеческого существования: социальную структуру, труд, доходы и потребление, занятость и безработицу, образование, социальную защиту и др.

При рассмотрении социальной структуры большинство современных социологов считают, что социальные классы в настоящее время не существуют. Так, У. Бек отмечает, что начавшийся в послевоенное время процесс индивидуализации ведет к размыванию и разрушению больших социальных групп — классов, сословий, слоев. Если в Англии и Франции социально-классовая принадлежность еще заметна в повседневной жизни, то Германия находится «уже по ту сторону классового общества». Бек признает, что сам образ классового общества, многие его черты, такие, как социальное неравенство, бедность и безработица, еще сохраняются, однако они носят бесклассовый характер. Теперь общественные проблемы проявляются как индивидуальные. Поэтому «безработица и нищета поражают не группу, не класс и не слой, а индивида». Он переживает их как «личную судьбу».

Как полагает У. Бек, судьбу классов и слоев разделяют и другие социальные формы, включая семью. Индивидуализация ведет к разрушению традиционных семейных отношений. «Классическая» семья переживает углубляющийся кризис. В США распадается половина зарегистрированных браков, в Германии эта доля составляет одну треть. Почти такая же часть населения не стремится к прочным семейным узам. Возникает форма договорной семьи на время. Все больше людей предпочитают жить одни.

Индивидуализация проникает и внутрь существующих семей, ибо сегодня даже в семье каждый смотрит телевизор обособленно. Одинокий мужчина и одинокая женщина — вот главные фигуры современного общества. Создается странная ситуация, когда одиночка, будь то он или она, «становится единицей воспроизводства социального элемента». Основную причину такой ситуации Бек видит в том, что существующий рынок труда абстрагируется от потребностей семьи, брака, материнства, отцовства, партнерства и т. д. Это происходит потому, что учет подобных факторов делает рынок менее гибким и эффективным, отрицательно сказывается на конкурентоспособности.

В условиях экспансии рынка и телевидения индивидуализация вызывает и обратного рода явления: стандартизацию и унификацию форм существования, поскольку все живут в стандартизованных квартирах, пользуются унифицированными предметами, придерживаются общепринятых мнений и установок, смотрят одни и те же телепрограммы — от Гонолулу до Москвы и Сингапура. Так формируется, по выражению У. Бека, некий гибрид индивидуализированной и в то же время массовой публики, «стандартизованное коллективное бытие разобщенных массовых отшельников». Весьма распространенным становится наднациональный, надкультурный, надклассовый, надсемейный способ существования людей. Они оказываются в обществе, лишенном общности, общения людей.

Более взвешен в своих суждениях французский социолог Л. Шовель. Он признает, что социальных классов в их марксистском понимании, когда критерием их выделения выступает отношение к средствам производства, больше не существует. Вместе с тем он отмечает, что классы продолжают существовать в веберовском смысле этого понятия, когда они выступают скорее как социальные слои. Эти слои занимают неравное положение в системе производства, сохраняют определенную социально-экономическую, политическую и культурную идентичность, обладают некоторой закрытостью, «непроницаемостью».

Нельзя не видеть, что в целом социальная структура становится все более аморфной и размытой, поскольку идет рост опосредствующих слоев с нечеткими социопрофессиональны-ми характеристиками. В частности, это касается бывших так называемых средних классов, которые теряют сбою определенность. Растет высший слой специалистов и профессионалов. Увеличивается численность акционеров, хотя это далеко не всегда ведет к изменению их социального статуса, так как главным источником дохода большинства акционеров по-прежнему остается зарплата.

В целом самой широкой категорией стали лица наемного труда, поскольку наблюдается закат независимых профессий — аграриев, ремесленников, коммерсантов. Что касается рабочих, то прогнозы об их относительно скором исчезновении не подтвердились. На протяжении последних примерно 40 лет их доля в экономически активном населении стран ЕС составляет в среднем 20—30%. И это несмотря на ускоренное развитие сферы услуг.

Никуда не исчезло социальное расслоение. Более того, оно принимает новые формы. Так, если для первых послевоенных десятилетий было характерно возникновение гетто бедняков, то начиная с 80-х гг. в США, например, получила распространение «анклавизация». Речь идет о строительстве в пригородах кварталов для богатых людей. Сегодня более 30 млн американцев (свыше 12% населения) живут в 150 тыс. закрытых жилищных сообществах, где имеется все необходимое: магазины, школы, бассейны, спортивные сооружения и т. д. Примерно то же самое наблюдается в Европе, хотя и в меньших масштабах.

На другом полюсе возникают городские и пригородные кварталы, поселения, в которых концентрируются нищета, насилие, безработица, плохое школьное образование и т. д. Французский социолог Ж. Донзело пишет, что те, у кого есть хоть какая-то возможность, стремятся любой ценой покинуть эти места, чтобы «спастись бегством от негативных последствий сожительства с теми, кого вытеснили туда, а также с теми, кто прибывает туда из бедных стран».

Подобные и другие явления дают основание некоторым социологам говорить о возможном возвращении классового общества. Об этом пишет Л. Шовель, который полагает, что классовая структура распадается скорее в сознании людей, чем в реальной действительности. Одну из своих работ он назвал «Возвращение социальных классов?». Не исключает такой возможности и У. Бек. Некоторые авторы заявляют о том, что произошел возврат к классовой борьбе. Так что продолжающийся около ста лет спор о существовании классов еще не закончен.

Во всяком случае уже очевидно, что прогноз некоторых экономистов и социологов об исчезновении под воздействием автоматизации и новых технологий наемного труда в его прежнем виде не подтвердился. Труд остается главным фундаментом и организующим началом общества, основным способом социализации человека. В то же время существенные изменения претерпели рынок труда и сам труд.

В первую очередь следует отметить «ре-коммерциализацию» труда. В период «славного тридцатилетия» под воздействием государственного регулирования и социальной защиты труд как товар был отчасти выведен из-под власти рыночной логики. В частности, заметно снизилась зависимость занятости рабочих со стажем от конъюнктуры рынка труда. В Японии утвердился даже пожизненный наем рабочих. Однако с 80-х гг. рыночная логика все глубже проникает в область трудовых отношений. Рынок труда становится более гибким, неустойчивым, стихийным. Риск потерять работу возрастает практически для всех. Стоимость труда как товара падает. Труд часто не спасает от бедности, в особенности молодых.

С середины 70-х гг. в большинстве развитых стран идет переход от полной занятости к массовой безработице. Обострение проблемы занятости вызвано многими причинами. Например, во Франции за четверть века (1974—2000) активное население возросло на 4,4 млн, тогда как число новых рабочих мест — лишь на 2,7 млн. Этот разрыв стал одной из главных причин роста безработицы. Ситуация осложняется также тем, что с конца 70-х гг. началось активное вхождение женщин в рынок труда. Наиболее уязвимы для безработицы молодежь, неквалифицированные работники и женщины, которые оказываются без работы в 1,5 раза чаще, чем мужчины. Безработица длится все дольше, продолжаясь в среднем около года, а для молодых и пожилых людей — больше года.

Безработица перестала быть характеристикой определенного класса, слоя или категории. Сейчас никакая профессиональная или возрастная группа, никакая квалификация не могут считать себя неуязвимыми для безработицы. Изменились ее формы: временная занятость, неполная занятость (неполный рабочий день или неделя), занятость на ограниченный срок, нерегистрируемая безработица, нелегальная занятость и т. д. Именно такие формы безработицы становятся все более распространенными.

Изменилось значение характеристик наемного работника. Раньше при его найме решающими были квалификация, опыт, стаж. Теперь «нанимаемость», «пригодность», «продаваемость» рабочей силы связывается с другими качествами: более востребованными являются компетенция и перформанс, означающие индивидуальные характеристики рабочего — знания, умения, навыки, эффективность их использования. Раньше от рабочего требовались подчинение и исполнительность, взамен чего он получал устойчивую занятость. Теперь у него больше независимости, которая позволяет ему проявлять инициативу, но нет гарантии на прочное место работы.

Возникшее в 70-е гг. деление на квалифицированный и неквалифицированный труд продолжает углубляться и усиливаться. При этом доля неквалифицированного труда остается большой, в том числе в секторе услуг, на который приходится две трети занятых. Произошел переход от вертикально-пирамидальной к горизонтально-сетевой организации труда.

Изменилось отношение к труду: если раньше главным были условия труда и оплата, то теперь на передний план выходят профессиональный интерес и профессиональное признание, творческие аспекты труда, который рассматривается как способ самореализации, утверждения своей профессиональной и индивидуальной идентичности. Труд меньше воспринимается как навязанная обязанность. Он предполагает больше самостоятельности, независимости, гибкости. Труд сближается с «человеческим капиталом», в котором главное значение имеют знания и компетентность. Широкое распространение получает надомный труд.

В то же время все более сложными становятся условия труда, усиливается его интенсификация, повышается темп. Большое значение приобретает самоконтроль, растут умственные и психологические нагрузки, возникает ощущение постоянной нехватки времени, возрастает угроза стресса.

Исследование динамики доходов и потребления дает основание считать, что XX век, за исключением последних 20 лет, прошел под знаком выравнивания доходов. До конца 70-х гг. распределение добавленной стоимости между зарплатой и прибылью предприятий осуществлялось в пользу первой: доля зарплаты повышалась, доля прибыли уменьшалась. Индексация зарплаты защищала наемных работников от роста цен, а сильные профсоюзы обеспечивали увеличение доходов. Разрыв в доходах населения заметно сокращался. У простых людей была уверенность в том, что они смогут обеспечить своим детям лучшую судьбу.

С начала 80-х гг. разделение национального богатства значительно изменилось. Оно стало осуществляться в пользу прибыли предприятий и в ущерб зарплате. Была отменена индексация зарплаты. В 80-е гг. рост зарплаты ощутимо замедлился, рост прибыли предприятий ускорился. Движение к сближению доходов сначала остановилось, а затем доходы более обеспечен-

ной части общества (20%) стали ускоренно расти, тогда как для подавляющего большинства населения наступила экономическая стагнация, для наименее защищенных и исключенных — резкое падение уровня жизни. Появилась и расширяется «новая бедность».

Примерно такая же ситуация наблюдается в потреблении, поскольку оно полностью зависит от доходов. Значительно сократилось приобретение одежды, несколько меньше, но тоже уменьшается потребление продуктов питания, снижается количество приобретаемых квартир. Эта стагнация объясняется прежде всего тем, что массовая безработица и неуверенность в будущем заставляет людей больше думать о сбережениях.

Рыночные тенденции распространились и на сферу культуры. Продолжает наращивать свои производственные мощности культурная индустрия. Набирающая силу культурная глобализация способствует распространению американской массовой культуры. Снижается число читающих книги, особенно читателей качественной литературы. Чтение как форма досуга уступает место аудиовизуальным средствам коммуникации: телевидению, радио, видеоиграм. Просмотр телевизора и прослушивание радио занимает у людей свыше 43 часов в неделю — больше, чем они заняты на работе. Вместе с тем несколько повысился интерес к высокой культуре. Растет число посещений театров, музеев, выставок, библиотек, цирка, исторических и религиозных памятников.

Одной из главных опор современного общества является образование. Его роль всегда была огромной. В наше время значение образования возросло еще больше. Американский ученый К. Керр отмечает, что в XIX в. развитие общества определяли железные дороги, в первой половине XX в. — автомобиль, во второй половине XX в. — индустрия знаний. Система образования имеет дело со знаниями, которые, превращаясь в информацию, являются сырьем для современных технологий и производства. Образование формирует «человеческий капитал», который включает в себя знания и умения и по своей значимости приравнивается к финансовому капиталу.

В 60-е гг. минувшего столетия развитие образования приобрело взрывной характер. Оно стало основным фактором роста экономики. В США за 20 лет (1950—1970) количество учителей в школах увеличилось в 2,3 раза; еще более впечатляющим был рост высшего образования: за 15 лет (1960—1975) число коллед-

жей и университетов возросло в 1,5 раза, а число студентов — в 2,6 раза. В эти годы почти каждую неделю открывался новый вуз. То же самое происходило в других западных странах. В Англии только за одно десятилетие (1960—1970) число мест в университетах удвоилось. Расходы на образование здесь составляли 10% от бюджета, а в Канаде и Германии — 16%.

Период «славного тридцатилетия» отмечен также демократизацией образования. Вузы стали доступны детям из простых семей. В Германии в 1951 г. доля детей рабочих в вузах составляла 4%, а в 1981 г. — 17,3%. Усилилась тенденция к феминизации образования: в Германии доля девушек в вузах в 1960 г. составляла 25%, а в 1975 г. — 34%. Именно образование обеспечивало социальную мобильность, возможность перехода из одной социальной категории в другую, более высокую. Оно было эффективным средством сокращения социального неравенства. Благодаря образованию действовал так называемый «социальный лифт», пропуском в него был диплом об образовании, который мог поднять вошедшего на самые верхние этажи социальной иерархии.

Исключительная роль образования в целом сохранилась и поныне. Само общество часто определяется как общество образования и знания. Вместе с тем в положении образования и внутри его самого произошли существенные изменения. Ситуация, складывающаяся в образовании, как и в других областях, во многом является противоречивой, даже парадоксальной.

Практически прекратился количественный рост системы образования. В США уже со второй половины 70-х гг. наблюдается закрытие школ и колледжей, сокращение числа учителей. Значительно падает уровень знаний выпускников средних школ, снижается их интерес к поступлению в вузы, поскольку диплом уже не дает прежних социальных гарантий. Образование теряет свою способность обеспечивать социальную мобильность, сокращать социальное неравенство, поскольку в 80-е и особенно в 90-е гг. человеку с дипломом нередко предлагали или навязывали работу с низкой квалификацией.

Образование не спасает от безработицы, что ведет к обесцениванию аттестатов, свидетельств, дипломов об образовании. Чтобы избежать безработицы, студенты стремятся растянуть обучение, получить дополнительное образование или повысить квалификацию. В результате складывается парадоксальная ситуация: аттестаты, дипломы, с одной стороны, все меньше зна-

чат на рынке труда, а с другой — все более необходимы, чтобы добиться желанных, но столь немногих рабочих мест. В таких условиях при распределении шансов на рынке труда возрождаются и вступают в силу критерии, которые действовали в дообразовательном, феодальном обществе: сословная принадлежность, пол, мировоззрение, разного рода связи и т. д.

В последние два десятилетия XX в. почти во всех западных странах ухудшилась ситуация в области социальной защиты. Это обусловлено многими причинами, среди которых одна из основных — старение населения. Оно ведет к увеличению нагрузки на пенсионную систему. С начала 80-х гг. негативные тенденции дают себя знать не только в сфере пенсионного обеспечения, но и в других составляющих социальной защиты: в медицинском страховании, пособиях по безработице, детских пособиях. Главная причина ухудшения социальной защищенности связана с неолиберальными реформами, с демонтажом государства всеобщего благоденствия. Дело в том, что произошло изменение структуры источников финансирования, распределения и перераспределения национального богатства. Речь идет прежде всего о падении доли предпринимательских взносов в общественные фонды: в 1959 г. она составляла 77%, в 1996 г. — 62,6, в 1999 г. — 60%. В то же время увеличивается доля взносов наемных работников. В 1983—2000 гг. увеличение доли социальных расходов в ВВП замедлилось в 4 раза по сравнению с 1973—1983 гг., доля социальных пособий в 1983— 1990 гг. оставалась неизменной, а с 1993 г. стала уменьшаться.

Устойчивая массовая безработица, рост социальных неравенств, ухудшение социально-экономического положения, усиление чувства незащищенности у подавляющего большинства наемных — все эти явления не ведут тем не менее к росту социального протеста. Напротив, в 1980—2000 гг. уровень забастовочного движения был примерно в 2 раза ниже, чем в предшествующий период.

У. Бек полагает, что угроза безработицы вынуждает людей к большей терпимости, а потому не вызывает политических катаклизмов. Свое

объяснение предлагает так называемая «теория крох», согласно которой в условиях глобализации богатые делят между собой самую большую часть экономического пирога, но этот пирог стал таким большим, что и бедным достается чуть больше, чем раньше: им перепадают крохи со стола богатых. Отмечается также заметное ослабление влияния профсоюзов и

759

левых партий, которые традиционно брали на себя инициативу протестных выступлений. Заслуживает внимания психологический фактор: в условиях индивидуализации и атомизации социального пространства человек оказывается один на один со своими проблемами, испытывая чувство безысходности. Наконец, важное значение имеет то обстоятельство, что в условиях глобализации протестующим людям все труднее определить противостоящие им силы зла: поскольку эти силы становятся все более анонимными и виртуальными, их нелегко идентифицировать.

Подводя некоторый итог, можно сказать, что в течение последних двух десятилетий XX в. в западных странах ускоряется процесс отхода от идеалов и ценностей эпохи Просвещения, эпохи разума. По мнению Ж. Женерё, становится все более очевидным тот факт, что «прогресс человеческого разума больше не определяет прогресс человечества». Современный разум служит неолиберальной экономике, в которой главными ориентирами являются прибыль, эффективность, гибкость, понимаемые в узкотехнологическом плане, в отрыве от более широких социальных и человеческих ценностей, таких, как справедливость, солидарность, социальный мир.

Несмотря на невысокий уровень протестных движений, в западных странах усиливается социальная напряженность, растет понимание того, что существующие тенденции, как полагает французский социолог Ж. Готье, несут в себе опасность «растворения общества в рынке». Поэтому идет активная разработка концепций, в которых рынок и коллективное регулирование, экономический рост и развитие, эффективность и защищенность взаимно дополняют друг друга.

В этом плане обращает на себя внимание неосоциал-демократическая система занятости и социальной защиты. Она развивает известную скандинавскую модель общества и опирается на идеи лауреата Нобелевской премии по экономике (1998 г.) А. Сена, который выступает за тесную связь экономической теории с этикой, называя экономику нравственной наукой. Данная модель предусматривает сохранение регулирующей роли государства, его функцию координатора усилий всех участников социальной и экономической жизни — наемных работников, профсоюзов, предпринимателей. Она исходит из широкого понимания прав и потребностей человека как трудящегося, гражданина и личности.

760

Глава 4. Культура и цивилизация

1. Понятие культуры, ее сущность и основные функции

Культура — фундамент человеческой жизни. Она возникла и развивается вместе с человеком, воплощая в нем то, что качественно отличает его от всех других живых существ и природы в целом. Однако интерес к ее изучению и осмыслению проявился относительно недавно.

Само слово «культура» появилось в Древнем Риме, где оно означало прежде всего агрокультуру, т. е. возделывание, обработку, культивирование земли. Этот первоначальный смысл в дальнейшем уступает место другому, связанному с личными достоинствами и совершенством человека. В XVIII в., вошедшем в историю как эпоха Просвещения, понятие культуры по сути ограничивается одной лишь духовной культурой. Именно в этом значении термин «культура» впервые получает достаточно широкое распространение. Главное в нем — просвещенность, образованность и воспитанность человека. Решающая роль при этом принадлежит знанию, хотя и в этот период уже было ясно, что образование является необходимым, но недостаточным условием для того, чтобы быть культурным. Вместе с тем культура еще не стала объектом всестороннего изучения.

Только в XX в. интерес к изучению культуры резко возрастает, о чем свидетельствует рост числа определений культуры. По подсчетам исследователей, в начале XX в. таких определений было около 10. К середине века, как указывают американские ученые А. Крёбер и К. Клакхон, их стало более 150. В наши дни число определений культуры перевалило за 500.

Многие философы эпохи Просвещения понимали культуру как степень человеческого в человеке, имея в виду его внутреннее, духовное богатство. Английский этнолог Э. Тайлор, автор книги «Первобытная культура» (1871)

— одной из первых, посвященных непосредственно культуре, определяет ее как совокупность знаний, верований, искусств, ценностей, законов, обычаев и других способностей и привычек, приобретенных человеком как членом общества. Ф. Ницше понимал культуру как стиль жизни народа. Американский социолог Д. Белл определяет культуру как систему эстетических взглядов, нравственных оценок и стиль жизни, как способ поддержания собственной неповторимой индивидуальности.

Сходные определения даются отечественными исследователями. Для Н. А. Бердяева культура выступает как «живая судьба народа», «неотвратимый путь человека и человечества». По мнению А. Ф. Лосева, «культура — это предельное обобщение всего». Другие авторы понимают культуру как память, как творчество, как духовное измерение всякой деятельности, как образ жизни народа и т. д.

Исходя из существующих точек зрения на культуру, можно сказать, что понятие культуры имеет три основных значения: 1) возделывание, творчество, производство; 2) образование, воспитание и развитие; 3) поклонение и почитание; имеется в виду религиозный культ.

В самом широком смысле под культурой нередко понимается все созданное человеком, все достижения человечества. Культура предстает как «вторая природа», которая сотворена самим человеком и образует собственно человеческий мир, в отличие от дикой природы. В этом случае культуру обычно подразделяют на материальную и духовную. Такое деление восходит к Цицерону, который первым отметил, что наряду с культурой, означающей возделывание земли, есть также культура, означающая «возделывание души».

Материальная культура охватывает сферу материального производства и его продукты: технику, технологию, инфраструктуру, жилища, предметы быта, одежду и т. д. Духовная культура включает в себя сферу духовного производства и его результаты: религию, философию, мораль, искусство, науку и т. д. Внутри ее часто особо выделяют художественную культуру, включающую произведения искусства и литературы. Наука, в свою очередь, рассматривается в качестве основы интеллектуальной, научно-технической культуры.

Между материальной и духовной культурами имеется глубинное единство. Обе они являются результатом человеческой деятельности, у истоков которой в конечном счете находится духовное начало — идеи, проекты и замыслы человека, воплощаемые им в материальную форму. Поэтому Н. А. Бердяев считал, что всякая культура является духовной. Материальная форма требуется не только для технического сооружения, но и для художественного произведения — скульптурного, живописного, литературного и т. д. Примерами органического единства материальной и духовной культуры могут служить архитектурные творения, они одновременно являются и произведениями искусства, и служат практическим целям (здание театра, храм, гостиница, жилой дом).

762

Вместе с тем между продуктами материального и духовного производства имеются существенные различия. В художественном произведении равно значимы и материальная оболочка, и духовное содержание, тогда как в некоторых технических творениях бывает весьма трудно обнаружить признаки духовности. В конкретных социально-исторических условиях указанные различия могут вступить не только в противоречие, но и в конфликт. Нечто подобное случилось с культурой в XIX и особенно в XX в., когда материальная культура стала все больше доминировать над духовной.

Таким образом, сущность культуры заключается в том, что она составляет фундаментальное, определяющее измерение человеческой жизни, воплощает собственно человеческий способ существования.

Ученые показали, что высшие животные (шимпанзе) также обладают культурой: они имеют язык, у них даже есть культурное многообразие, поскольку культуры отдельных популяций отличаются между собой. Однако между культурой животного и культурой человека имеется качественное различие. В основе культуры животных и ее передачи лежат инстинкты. Человеческая культура создается и передается с помощью сознания и символических систем. Благодаря культуре человек преодолевает «животность» и приобретает «человечность». Она выражает и воплощает социальное. По мнению З. Фрейда, культура включает в себя все то, чем человеческая жизнь возвышается над животными условиями и чем она отличается от жизни животных. В этом суть известной формулы: человек — это культура.

Исключительная роль культуры в жизни человека и общества раскрывается во множестве функций, без которых невозможно само существование человека и общества. Главной из них является функция социализации, или

формирования и воспитания человека, функция человекотворчества. Как выделение человека из царства природы шло вместе с возникновением и развитием культуры, так и воспроизводство человека происходит через культуру. Вне культуры, без ее освоения новорожденный не может стать человеком.

763

Установлено, что, если в возрасте от двух до двенадцати лет дети исключены из нормальной человеческой жизни, они навсегда остаются дикими. Подтверждением тому могут служить известные случаи из литературы, когда потерянный родителями в лесу ребенок в течение нескольких лет жил и рос в стае зверей. Этих нескольких лет оказывалось достаточным для того, чтобы он был потерян для общества: найденный ребенок уже не мог освоить ни человеческий язык, ни другие элементы культуры.

Только через культуру человек овладевает всем накопленным социальным опытом и становится полноправным членом общества. Здесь особую роль играют традиции, обычаи, умения, знания, навыки, ритуалы, обряды и т. д. Культура при этом выступает в качестве своеобразной «социальной наследственности», значение которой нисколько не меньше биологической наследственности.

Второй функцией культуры, тесно связанной с первой, является познавательная и информационная. Культура способна накапливать разнообразные знания, сведения и информацию о мире и передавать их от одного поколения к другому. Она выступает при этом как социальная и интеллектуальная память человечества. Здесь исключительная роль принадлежит системе образования.

Не менее важной является регулятивная, или нормативная, функция культуры, с помощью которой она устанавливает, организует и регулирует отношения между людьми. Эта функция осуществляется прежде всего через систему норм, правил и законов морали и права, соблюдение которых — необходимое условие существования и сосуществования людей.

С названными функциями тесно переплетается коммуникативная функция, осуществляемая в первую очередь с помощью языка как главного средства общения людей. Наряду с естественным языком отдельные области культуры — наука, искусство, техника и др. — пользуются своими специфическими языками, без которых невозможно овладение всей культурой в целом. Знание иностранных языков открывает доступ к другим национальным культурам и всей мировой культуре.

Существует еще одна важная функция культуры — ценностная, или аксиологическая. Она способствует формированию у человека ценностных потребностей и ориентаций, позволяет ему различать добро и зло, хорошее и плохое, прекрасное и безобразное. Критерием таких различий и оценок являются прежде всего нравственные и эстетические ценности.

764

Особого выделения заслуживает творческая функция культуры, которая находит свое выражение в создании новых ценностей и знаний, норм и правил, традиций и обычаев, а также в критическом переосмыслении, реформировании и обновлении уже существующей культуры.

Наконец, важное значение имеет игровая, развлекательная, компенсаторная функция культуры, которая связана с восстановлением физических и духовных сил человека, проведением досуга, психологической разрядкой и т. д. В наше время эта функция приобретает все большее значение, она нередко осуществляется в ущерб другим.

Все названные и другие функции культуры могут быть сведены к двум: накоплению и передаче социального опыта — во-первых, критически-творческой деятельности — во-вторых. Обе функции неразрывно связаны друг с другом; накопление включает в себя отбор наиболее ценного и полезного из всего, что имеется, а это предполагает критический подход, творческое отношение; в свою очередь, творческая функция означает прежде всего совершенствование всех элементов и механизмов культуры, что неизбежно приводит к созданию чего-то нового.

Культура составляет неотъемлемое свойство человека. Однако представления о том, кого следует считать действительно культурным, могут быть разными. Древние римляне называли культурным того, кто умеет выбирать себе достойных попутчиков среди людей, вещей и мыслей — как в прошлом, так и в настоящем. В Средневековье культурным человеком считался тот, кто мог читать Библию. Гегель полагал, что культурный человек в состоянии сделать все то, что делают другие.

Как показывает история, все выдающиеся личности были высококультурными людьми. Многие из них являлись универсальными личностями: их знания были энциклопедическими, а все сделанное ими отличалось исключительным мастерством и совершенством. В качестве примера следует назвать прежде всего Леонардо да Винчи, который одновременно был великим ученым, инженером и гениальным художником эпохи Возрождения. В России такими выдающимися личностями были М. В. Ломоносов, В. И. Вернадский, П. А. Флоренский, А. Л. Чижевский, Д. И. Менделеев, А. Ф. Лосев, П. Л. Капица, Л. Ф. Келдыш и др.

765

Сегодня быть универсальной личностью весьма трудно, практически невозможно, поскольку знания и умения стали необъятными. В то же время возможности стать культурным человеком необычайно расширились. Основные характеристики культурного человека остаются теми же: знания, объем и глубина их должны быть значительными, а умения — отмеченны высокой квалификацией и мастерством. К этому надо добавить нравственное и эстетическое воспитание, соблюдение общепринятых норм поведения и создание собственного «воображаемого музея», в котором присутствовали бы лучшие произведения всего мирового искусства. Не меньшее значение имеет также экологическое воспитание, знание иностранных языков. Сегодня культурный человек должен владеть компьютером, что составляет вторую грамотность.

2. Проблема соотношения культуры и цивилизации

Понятия культуры и цивилизации тесно связаны между собой, часто не различаются, воспринимаются как тождественные. Они действительно имеют много общего, тем не менее между ними существуют и различия.

По времени слово «цивилизация» возникло гораздо позднее слова «культура», только в XVIII в. Первоначально оно подчеркивало превосходство развитых европейских стран над другими народами. В этом смысле цивилизация противопоставлялась дикости и варварству, означая высший этап развития человечества. Наиболее устойчивое употребление и широкое распространение понятие цивилизации получило во Франции, где оно использовалось в двух смыслах. Первый означал высокоразвитое общество, основанное на началах разума, справедливости и религиозной терпимости. Второй смысл был тесно связан с понятием культуры и означал совокупность определенных качеств человека: незаурядный ум, образованность, изысканность манер, вежливость.

Все многообразие точек зрения на соотношение культуры и цивилизации в конечном счете сводится к трем основным.

1. Понятия цивилизации и культуры выступают как синонимы, между ними нет сколько-нибудь существенных различий. В качестве примера можно указать на концепцию известного английского историка А. Тойнби, который рассматривает цивилизацию в качестве определенной стадии культуры, делая акцент на ее духовном аспекте и считая религию главным и определяющим элементом.

766

2. Между культурой и цивилизацией обнаруживаются как сходство, так и важные различия. Подобного взгляда, в частности, придерживался французский историк Ф. Бродель, представитель школы «Анналов», считавший цивилизацию базой культуры. В центре его внимания находится цивилизация, рассматриваемая через призму духовных явлений, главным из которых он считает ментальность.

3. Культура и цивилизация противопоставляются друг другу. Наиболее ярким примером в этом плане может служить теория немецкого философа О. Шпенглера, изложенная им в книге «Закат Европы». Согласно этой теории, цивилизация является умирающей, гибнущей и распадающейся культурой. Цивилизация следует за культурой, пишет Шпенглер, «как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший город за деревней и задушевным детством». Культура, по его мнению, представляет собой живой и растущий организм, она дает простор для развития искусства и литературы, для творческого расцвета неповторимой личности и индивидуальности. В цивилизации нет места для художественного творчества, в ней господствуют техника и бездушный интеллект, она нивелирует людей, превращая их в безликие существа.

Книга Шпенглера имела огромный успех. Однако сама концепция, основанная на полной противоположности и несовместимости культуры и цивилизации, вызвала вполне обоснованные и убедительные возражения. Особой критике подверглась идея неизбежной и близкой гибели Запада.

Более приемлемыми представляются первые два подхода к пониманию соотношения культуры и цивилизации. Между этими явлениями действительно имеется много общего, они неразрывно связаны между собой, взаимно переплетаются и переходят друг в друга. Одними из первых на это обратили внимание немецкие романтики, которые отмечали, что культура «прорастает» цивилизацией, а цивилизация переходит в культуру. Поэтому в повседневной жизни мы имеем достаточные основания не слишком различать их. Такие же основания имеют и те ученые, которые смотрят на цивилизацию через призму культуры или наоборот. При этом некоторые из них как бы растворяют культуру в цивилизации, другие же делают обратное, отдавая предпочтение культуре.

767

Однако при более строгом подходе культура и цивилизация могут рассматриваться как относительно самостоятельные явления, поскольку в каждом из них можно выделить специфические, только ему принадлежащие элементы, черты и особенности. В частности, язык и знание правильнее относить к культуре, а письменность и науку — к цивилизации. Это дает основание для существования двух отдельных научных дисциплин — культурологии и цивилизациологии, каждая из которых имеет свой предмет изучения. Именно такой подход становится преобладающим в современной литературе.

Хотя многие элементы культуры и цивилизации возникали уже на стадии дикости и варварства, их становление как особых явлений завершилось в разное время. Культура сформировалась раньше, она старше цивилизации, пришедшей на смену эпохе варварства. Цивилизация возникла в результате неолитической революции, благодаря которой в эволюции человечества произошли глубокие изменения. Главным из них был переход от присваивающего хозяйства (собирательство и охота) к производящей технологии (земледелие и животноводство).

Эволюция цивилизации позволяет выделить в ней две основные стадии: 1) аграрно-традиционную, характерную для рабовладельческого и феодального обществ; 2) индустриальную, связанную с капитализмом. В современной литературе активно исследуется третья стадия цивилизации — постиндустриальная. Она возникла во второй половине XX в. под воздействием научно-технической революции и высоких технологий, вызвав к жизни постиндустриальное информационное общество.

Существуют также и другие классификации. Так, в зависимости от масштаба рассмотрения цивилизация может быть глобальной, т. е. мировой, континентальной (например, европейская), национальной (французская), региональной (североафриканская). Некоторые ученые-востоковеды полагают, что цивилизация изначально распалась на два «древа» — Запад и Восток, обладающие своими неповторимыми путями развития. Из них естественным и нормальным признается восточный путь, тогда как западный рассматривается как мутация и отклонение. Другие ученые также предлагают разделить все цивилизации на два типа, но дают им иное толкование: одна цивилизация — техногенная — объявляется характерной для Запада, а

768

вторая — психогенная — присущей восточным странам, примером которой может служить индийская цивилизация прошлого. Наконец, иногда к цивилизации относят материальную культуру, а под собственно культурой имеют в виду духовную.

Несмотря на существующее многообразие точек зрения на цивилизацию, относительно многих ее существенных черт они совпадают. Наиболее важными признаками и чертами цивилизации считаются следующие: образование государства; возникновение письменности; отделение земледелия от ремесла; расслоение общества на классы; появление городов. При этом наличие первых двух признаков обычно признается обязательным, а необходимость остальных нередко ставится под сомнение.

В цивилизации особую роль играет технология, с помощью которой общество устанавливает отношения с природой. Для цивилизации характерны устойчивая организация, инерционность, порядок, дисциплина и т. д. Она стремится к всеобщности и универсальности, что особенно проявляется в современный период, когда на наших глазах на основе новейших информационных технологий создается единая универсальная цивилизация.

Что касается культуры, то в ней первостепенное значение имеют национальная самобытность и оригинальность, неповторимость и уникальность, изменчивость и новизна, неудовлетворенность собой,

критическое и творческое начала, самоценность, стремление к возвышенному идеалу и т. д.

Относительная независимость культуры и цивилизации и вместе с тем их тесное взаимодействие могут приводить к нарушению равновесия и противоречию между ними. Преобладание цивилизации и сведение к ней культуры означало бы стагнацию общественного развития, ослабление и угасание в нем духовного и нравственного начал. Именно такая ситуация наблюдается в современном обществе, когда цивилизация все больше довлеет над культурой.

3. Культура и природа

Культура и природа находятся в сложных взаимоотношениях. На первый взгляд может показаться, что они противоположны, поскольку культура, по определению, есть не-природа, внеприродное явление, созданное самим человеком. Природа, в свою очередь, возникла естественным путем, сама собой, и

является самодостаточной. Она существовала до человека и культуры и может существовать без них. Все это говорит в пользу противоположности культуры и природы. Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно, что они тесно связаны между собой, поскольку культура возникает из природы, точнее, из взаимодействия человека с природой. Все предметы культуры, включая произведения искусства, созданы из природного материала. Природа — мать всего созданного человеком.

Отношения между природой и культурой зависят прежде всего от культуры, от ее характера и особенностей. Последние, в свою очередь, несут на себе печать господствующей религии. Этим обусловлены существенные различия между западной культурой, основанной на христианстве, и восточной, покоящейся на исламе и других восточных религиях, в их отношении к природе.

Согласно концепции К. Юнга, восточный человек — интроверт, его сознание направлено внутрь себя, он ищет спасения в самом себе, в совершенствовании своей духовности. Мусульманин не смотрит на природу как на то, что можно присвоить, подчинить и тем более разрушить. Для него характерно смирение, преклонение и обожествление природы. В еще большей степени показательны в этом плане индийские религии, в особенности джайнизм, в котором характерный для индийских религий принцип непричинения вреда всему живому (ахинса) доведен до крайней точки. Последователи джайнизма не могут заниматься земледелием, ибо вспашка земли способна привести к убийству живых существ — червей и насекомых. Они должны закрывать рот белым платком, чтобы случайно не проглотить какое-нибудь насекомое. Ходить джайны могут только днем, когда светло, разметая перед собой дорогу специальным веничком, чтобы не наступить на какое-нибудь живое существо.

Западный христианин демонстрирует куда более прагматическое отношение к природе. Согласно К. Юнгу, западный человек — экстраверт, его разум направлен вовне. Он ищет спасения не в самом себе, а в господстве над природой и окружающим миром. Он давно уже видит себя преобразователем и покорителем природы. Отсюда известное изречение тургеневского героя Базарова: «Природа — не храм, а мастерская, и человек в ней — работник».

Подобный подход во многом обусловлен тем, что труд в христианстве выступает как основной удел человека, одна из главных его ценностей и добродетелей. Однако и в западной культуре взгляды на природу не оставались неизменными. Они менялись от эпохи к эпохе.

Точкой отсчета в этом вопросе может служить античная культура. При этом следует подчеркнуть, что в целом природа в античной культуре оценивалась очень высоко. Тем не менее именно в далекой античности берут свое начало в европейской культуре две тенденции во взглядах на природу. Одну тенденцию можно условно назвать греческой, а вторую — римской, и по-особому ярко они проявились применительно к земледелию.

Греки воспринимали труд земледельца как нечто героическое, требующее смелости, отваги и даже неистовства. Можно сказать, что в некотором смысле они бросали вызов природе и богам. Древние греки не столько пахали землю, сколько стремились вырвать из ее недр плоды, которые спрятали от них боги. Римляне смотрели на это иначе. Для них труд земледельца — мирное, спокойное и естественное занятие. Этот труд к тому же особо почитался. Такой взгляд они распространяли и на искусство, считая, что оно должно

рождаться столь же естественно, как рождаются и растут деревья, растения и все живые существа. Римляне стремились к гармонии, согласию культуры и природы, надеясь получить от нее за это щедрое вознаграждение.

В последующем две указанные тенденции шли параллельно, часто переплетались или же одна из них брала верх над другой. В Средние века господствовал религиозно-аскетический взгляд на природу, в свете которого она оценивалась не слишком высоко, воспринималась как источник соблазна и скверны. Природа считалась разделяющей преградой между Богом и человеком, а в нем самом она принимала форму физической плоти, тела, которое рассматривалось церковью как оковы, темница для души, воплощавшей божественное начало в человеке.

В эпоху Возрождения вновь восстанавливается античная, преимущественно римская, традиция во взглядах на природу. В творчестве итальянского поэта Ф. Петрарки природа предстает как любящая мать, родительница и воспитательница, естественная норма и благотворный закон для человека, в котором все от природы — не только тело, но и разум. Природа начина-

ет теснить самого Бога, как бы растворяя его в себе, выступая не преградой, а посредником между Богом и человеком. Искусство эпохи Ренессанса стремится следовать античному принципу мимесиса (подражание), называя художника великим подражателем природе, провозглашая близость языка искусства и языка природы.

В Новое время, начиная с середины XVII в., в европейской культуре во взглядах на природу преобладающей становится древнегреческая тенденция. Западное общество с полной определенностью ставит целью покорение и подчинение себе природы. Существенные изменения происходят и в искусстве. Хотя не все, но многие художники начинают ставить искусство выше природы. Гёте полагает, что «свободный духом художник стоит над природой и может ее трактовать сообразно своим целям». Еще более определенно заявляет английский писатель О. Уайльд: «Искусство начинается там, где кончается природа». Эта тенденция достигает наивысшей своей точки к середине XX в., когда разразившийся экологический кризис поставил под угрозу само существование не только природы, но и человечества.

Проблема отношений культуры и природы может быть рассмотрена и применительно к самому человеку. Здесь она выступает как проблема соотношения в человеке врожденного, т. е. биологического, генетически передающегося по наследству, и приобретенного, т. е. социокультурного, возникающего благодаря воспитанию.

Исторически данная проблема также толковалась по-разному, но в целом приоритет обычно отдавался приобретенному, социокультурному фактору. Однако в XX в. ситуация в этом вопросе существенно изменилась, и на первый план стал выходить фактор биологической наследственности. Во многом это было вызвано тем, что в середине 1970-х гг. в США возникла новая наука — социобиология, в которой жизнь человеческого общества уподобляется существованию некоторых насекомых (пчелы, муравьи), а в самом человеке роль генетической наследственности рассматривается как определяющая и решающая. Некоторые представители данной науки считают, что жизнь человека на 80% предопределена генетической информацией и лишь на 20% — социокультурной. Такой подход представляется далеко не бесспорным, однако он весьма показателен для нашего времени.

Современный экологический кризис требует радикального пересмотра наших взглядов на природу. Мы должны отказаться от прежних установок на безудержную эксплуатацию и безоглядное преобразование, на господство над природой, ставших причиной опасных и губительных противоречий между природой и культурой. Между ними должны быть установлены совершенно иные отношения. Конкретные примеры отношений между культурой и природой могут быть позаимствованы как из восточной культуры — древнеиндийской и древнекитайской, отличавшейся невиданной поэтизацией и эстетизацией природы, так и из западной, особенно из культуры эпохи Возрождения. Культура и цивилизация должны стремиться сделать природу не покоренной, а одухотворенной. Сегодня как никогда актуально звучат слова русского поэта Ф. И. Тютчева: «Не то, что мните вы, природа. Не слепок, не бездушный лик. В ней есть душа, в ней есть свобода, в ней есть любовь, в ней есть язык».

4. Культура, этнос, язык

Культура имеет исключительно сложную и неоднородную структуру. В ней можно выделить самые разные аспекты и измерения: универсальные, региональные, расовые, национально-этнические, лингвистические, классово-групповые, половозрастные и т. д. Все они так или иначе обусловливают характер и особенности каждой культуры.

До недавнего времени во взглядах на культуру большое значение имел расовый фактор. Представления об изначальном неравенстве рас возникли уже в древности. Начиная с Нового времени, особенно в связи с колониальными завоеваниями, тезис о превосходстве белой расы использовался для оправдания господства европейских стран над народами желтой и черной рас. В середине XIX в. появляются теории расизма, одним из создателей которых стал французский философ и писатель Ж. Гобино. В его концепции утверждается, что общество, культура и язык целиком детерминированы расой, что культура есть прямое продолжение природы, что раса светловолосых и голубоглазых арийцев является высшей, что смешение рас недопустимо, ибо оно приведет к гибели как высших, так и низших рас.

В XX в. под влиянием антиколониальной борьбы в Африке возникает «черный» вариант расизма — «негритюд». В числе его создателей был сенегальский поэт и философ Л. Сенгор, ставший затем первым президентом Сенегала. Отстаивая мысль о самобытности африканской культуры, Сенгор в своей концепции развивает идею о принципиальном различии между европейской и африканской культурами. По его мнению, первая покоится на разуме, вторая — на чувстве, что дает ей определенные преимущества, особенно в плане более глубоких и гармоничных связей с природой. Накопленный материал научных исследований свидетельствует о несостоятельности всех видов расизма, и его влияние сегодня заметно ослабло, хотя еще сохраняется.

Дифференциация культуры на так называемые субкультуры зависит от наличия в обществе различных классов, слоев и групп населения. Роль этого фактора в наши дни уменьшается, но еще остается.

Беднейшие, неимущие и маргинальные слои общества имеют самый низкий уровень культуры, который проявляется во всем — от образования до личной гигиены. Культура высших слоев, элиты общества отличается как общим высоким уровнем, так и некоторыми внешними своими сторонами: строгим этикетом, изысканными манерами, подчеркнутой вежливостью, сохранением древних (аристократических) традиций и т. д. Средние слои и классы являются носителями наиболее распространенной, преобладающей культуры, именуемой сегодня массовой культурой. Общий уровень ее невысокий, в лучшем случае средний. Вместе с тем к этим слоям принадлежит основная часть научной и творческой интеллигенции, которая является носителем высшего уровня интеллекта и творческого потенциала, составляющих главный источник обновления всей культуры.

Особого выделения заслуживает молодежная субкультура, ядро которой в наше время образуют поп- и рок-музыка, специфический жаргон, некоторые особенности одежды и поведения. В 60—70-е гг. XX в. молодежная культура на Западе приняла форму достаточно широкого движения контркультуры, объединявшего в своих рядах радикально настроенную молодежь, студенчество, увлеченных идеями Руссо, Ницше, Фрейда, а также идеями немецко-американского философа Г. Маркузе. Движение выступало против утверждавшихся ценностей массо-

вой культуры и массового общества, против фетишизации науки и техники, а также против основных идеалов и ценностей традиционной буржуазной культуры. Участники движения были активными сторонниками искусства модернизма и авангарда. Одной из главных целей движения было свершение сексуальной революции, из которой должна была родиться «новая чувственность» как основа подлинно свободного человека и общества.

Есть основание говорить о существовании особой женской субкультуры, на развитие которой влияют мода и некоторые другие явления массовой культуры. Существуют заметные различия между сельской и городской культурой. Есть также основание рассматривать особенности той или иной профессиональной культуры и т. д.

В наше время наибольшее значение для существования и понимания культуры имеет ее национальное, этническое измерение. Действительно, каждая культура принадлежит определенному этносу, народу, является национальной. Однако по данному вопросу нет единой точки зрения.

Уже в древности во взглядах на этнонациональный характер культуры возникли две противоположные тенденции: этноцентризм и космополитизм. Согласно первой тенденции, какой-либо этнос рассматривает свою собственную культуру в качестве некоего образца и эталона, ставит ее выше других и воспринимает иные культуры с недоверием или враждебностью, нередко в форме ксенофобии, боязни другого. Для второй тенденции характерно стремление выйти за рамки своего этноса и страны, стать гражданином мира. Космополитизм в этом плане противоположен патриотизму.

В Древней Греции конкретным выражением названных тенденций были так называемые «правило Геродота» и «правило Гомера». В соответствии с первым из них мы являемся лучшими в мире, а все другие, чем дальше от нас, тем хуже. Согласно второму правилу, наоборот, далекие от нас народы — самые достойные и самые счастливые, а у нас самих все плохо. Сократ был одним из первых, кто четко стоял на позициях космополитизма и заявлял: «Я не афинянин или коринфянин, я космополит».

775

Начиная с XVIII в. указанные тенденции часто выступают в форме культурного релятивизма и культурного универсализма, основное различие между которыми заключается в том, что они по-разному решают проблему отношения между национальной и мировой культурами. У истоков культурного релятивизма стоял французский философ М. Монтень, который полагал, что каждая нация имеет свою собственную национальную идею, выражающую ее идентичность. Однако в более разработанном виде это течение впервые предстает в трудах немецкого философа И. Гердера, который рассматривает культуру через призму партикуляризма, «народного духа» и «национального гения», подчеркивает неповторимость и самобытность каждой культуры.

Современным представителем культурного релятивизма является французский ученый К. Леви-Строс, который также делает акцент на оригинальность, неповторимость и самобытность каждой культуры. Он выступает против установления какой-либо иерархии культур, объявляет все культуры равными и равноценными. Ради сохранения культурного многообразия Леви-Строс считает возможным и даже необходимым ограничение культурных контактов и обменов. Он критически относится к созданию мировой культуры и цивилизации.

Своеобразными вариантами культурного релятивизма являются теории локальных культур и цивилизаций. Первым автором такой теории стал русский социолог Н. Я. Данилевский, изложивший ее в книге «Россия и Европа» (1871). Он выделил в эволюции человечества 10 обособленных «культурно-исторических типов», подчеркивая их различия, самобытность и уникальность, отвергая возможность образования мировой культуры. Придерживаясь идей панславизма, Данилевский выступал против того, чтобы Россия подражала Европе, считал, что славянский тип, как более молодой, сможет самостоятельно пойти дальше европейского. Влияние его концепции можно заметить у О. Шпенглера, предложившего 8 замкнутых культур, и А. Тойнби, выделившего 13 локальных цивилизаций. В России идеи Данилевского получили дальнейшее развитие в работах Л. Н. Гумилева.

Культурный универсализм представлен известными именами: Ж. Ж. Руссо, И. Кант, И. Гёте. Сторонники универсализма признают не только возможность, но и реальность существования мировой культуры. Руссо полагал, что основные человеческие ценности и добродетели покоятся на универсальных принципах. Кант сформулировал знаменитый категорический императив, согласно которому поступок является хорошим, ее-

776

ли он может стать универсальным, приемлемым для всех. Отсюда справедливость есть всеобщность, степень справедливости соответствует степени универсальности. Гёте ставил мировую художественную культуру выше национальной, считая, что ее создают художники мирового уровня, способные доставлять эстетическое наслаждение всему человечеству.

Оригинальную концепцию культурного универсализма разработал В. С. Соловьев. В свете принципа соборности он видит историю человечества как процесс постепенного объединения, собирания разъединенных национальных культур воедино. Решающую роль при этом играет христианство, в котором принцип соборности осуществляется с наибольшей полнотой, поскольку оно является «общечеловеческим и сверхнародным», возвышается над национальными делениями. Национальная, или локальная, культура выступает в качестве промежуточного этапа на пути к мировой культуре, которая станет воплощением общечеловеческих ценностей.

Проблема отношений между национальной и мировой культурами иногда рассматривается через призму известной культурологической дилеммы «Запад—Восток». Спор о совместимости или несовместимости западной и восточной культур возник давно и продолжается сегодня, не рождая приемлемого для всех решения.

Весьма характерную точку зрения выразил английский поэт и писатель Р. Киплинг в ставшей крылатой строке: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись». Примерно такого же взгляда придерживался швейцарский психолог К. Юнг. Он считал, что характерные для Востока и Запада типы мышления настолько различны, что сближение между ними не только невозможно, но и нежелательно.

Оценивая культурный релятивизм и универсализм, можно сказать, что многие их положения представляются вполне обоснованными и убедительными. Поэтому более плодотворным было бы не их противостояние, а взаимное дополнение.

Действительно, в настоящее время Запад и Восток все еще сохраняют существенные различия и весьма далеки от слияния. В равной мере национальные образования также остаются довольно устойчивыми, а национальные противоречия по-прежнему нередко приводят к серьезным конфликтам. В то же время в современном мире заметно усиливаются интеграционные тенденции, ведущие к становлению мировой цивилизации

и культуры. Если принять, что основу современной цивилизации составляют наука и новейшие информационные технологии, то нельзя не прийти к выводу, что этот процесс ускоряется. Рождающаяся мировая цивилизация действительно является единой и универсальной, поскольку таковы ее основания: нет национальной математики или электроники, они универсальны.

Что касается мировой культуры, то ее наличие также не вызывает сомнения. Но здесь все гораздо сложнее. Дело в том, что до недавнего времени мировая культура формировалась как объединение лучших достижений национальных культур, но не их слияние или взаимное растворение. Просто часть созданных в национальной культуре ценностей, например произведений искусства, становилась известной и признанной во всем мире. Первой такого уровня достигла античная греко-римская культура, затем культура европейских стран. Русская культура приобрела мировое значение в XIX в. Однако, становясь частью мировой культуры, обретая новое качество, культура не переставала быть национальной, сохраняла свою самобытность и уникальность.

В наши дни наметилась иная, тревожная тенденция, которая ведет к нивелированию, усреднению, однообразию культур, к созданию некой единой и универсальной культуры. Другими словами, становление мировой культуры все более уподобляется становлению мировой цивилизации. Такой путь ведет к обеднению национальных культур, утрате богатства культурного многообразия.

Наряду с этнонациональным измерением не менее важную роль в развитии культуры играет язык. Он также органически связан с культурой, образуя ее фундамент, своеобразный внутренний базис. Вне языка национальная культура не существует. Поэтому не случайно язык чаще всего выступает в качестве критерия при типологизации культур, для их различия между собой. Подчеркивая значение языка, немецкий философ М. Хайдеггер заявил, что «язык — дом бытия». По мнению Ф. М. Достоевского, «язык — народ». Известный французский писатель и философ А. Камю говорил: «Моя родина — это французский язык». Язык является главным инструментом познания и освоения мира, основным средством общения людей. В равной мере он делает возможным знакомство с другими культурами.

Будучи неотделимыми от национальных культур, языки проходят вместе с ними через те же перипетии судьбы. Поэтому начиная с Нового времени, по мере передела мира на сферы влияния, многие языки попавших в колониальную и иную зависимость этносов и народов оказались все более теснимыми с исторической сцены. В наши дни ситуация стала еще сложнее. Если в прошлом проблема выживания касалась главным образом языков зависимых или отставших в своем развитии стран и народов, то теперь она затрагивает и развитые европейские страны. Это вызвано усиливающейся экспансией английского (американского) языка, который становится универсальным средством общения.

По этой причине возникают смешанные, гибридные языки. Одним из примеров такого языка может служить так называемый «франгле» или

«френглиш», представляющий собой странную и причудливую смесь французского языка с английским. Еще более показательным примером является «спенглиш», в котором смешаны не только испанский и английский языки, но и диалекты кубинцев, мексиканцев, доминиканцев и ньюйоркцев. Совсем недавно (2003 г.) издан первый словарь этого языка, включающий 6 тыс. слов. Издатель словаря определяет «спенглиш» как «метафору встречи культур, знак позитивной гибридизации». Мексиканский поэт и философ О. Пас, лауреат Нобелевской премии, по поводу нового языка говорит, что он «не является ни хорошим, ни плохим, но отвратительным».

В этих процессах страдающей стороной оказываются не только европейские языки, но и сам английский язык. Поэтому некоторые американские университеты выражают растущее беспокойство по поводу эрозии английского языка, утраты им своего качества. Однако наибольшие потери несут европейские языки, а вместе с ними европейские национальные культуры, поскольку даже у себя дома они становятся не главными, но второстепенными. Происходит то, что западные теоретики называют «фольклоризацией» европейских культур. Они начинают занимать место фольклора, переходить в разряд местной экзотики, уступая давлению американской массовой культуры.

В еще более трудном положении находятся языки малых этносов и народов. Для них уже не двуязычие, а скорее многоязычие становится единственным выходом из складывающейся в современном мире лингвистической ситуации.

779

5. Взаимосвязь культуры и экономики

Отношения между культурой и экономикой в течение истории претерпели существенную эволюцию, которую иногда определяют как движение от синергии к аллергии. В эпоху античности и Средневековья культура и экономика находились в состоянии синергии, т. е. органического единства, тесного сотрудничества, взаимного дополнения. Производство и творчество, ценность и стоимость тогда совпадали. Художник и ремесленник часто выступали в одном лице. Средневековый монастырь являлся одновременно религиозным, культурным и экономическим центром. В нем были сосредоточены как храмы, так и разного рода ремесленные мастерские, включая скриптории, в которых писались и переписывались книги, ему принадлежали обширные и лучшие земли.

Начиная с Нового времени культура и экономика постепенно расходятся, становятся самостоятельными. В XVII— XVIII вв. они мирно сосуществуют, не мешая друг другу развиваться. XVII век стал не только временем первой научной революции и началом научно-технического прогресса, но и веком театра. XVIII век часто называют веком театра.

В XIX в., по мере развития промышленности и утверждения капитализма, ситуация резко меняется. Между экономикой и культурой возникает состояние некой аллергии: взаимного раздражения, недоверия, непонимания, несовместимости. Своеобразие сложившейся ситуации выразил французский поэт Ш. Бодлер: «Когда промышленность вторгается в искусство, она становится его смертельным врагом». Бурно развивающаяся наука все больше попадает в зависимость от экономического производства. Экономика начинает довлеть над культурой. Творение ценностей и производство стоимостей становятся разъединенными, противоположными видами деятельности. Производство стоимостей всячески поддерживается и поощряется, тогда как создание ценностей оказывается не слишком востребованным.

После Второй мировой войны разрыв, противостояние, отчуждение экономики и настоящей культуры еще более усилились. Возникшая «культурная индустрия» фактически становится одним из секторов экономики. Она породила массовую культуру, которая выходит на господствующие позиции, теснит и подавляет высокую культуру, игнорирует подлинное творче-

780

ство и художественные поиски. Экономика использует, поощряет, эксплуатирует прежде всего рекламу и моду, которые стимулируют потребление, и всячески открещивается от высокой культуры, считая ее ненужной роскошью, которая требует много денег, но ничего не дает для реальной жизни. На этой почве возникла и быстро распространилась культура постмодернизма, по сути продолжающая массовую культуру.

Вместе с тем в конце 80-х гг. в отношениях культуры и экономики возникают новые, положительные моменты. Во многих странах пробуждается и усиливается интерес к настоящей, высокой культуре, подлинному искусству. В 90-е гг. четко обозначилось встречное движение культуры и экономики к

их сотрудничеству и партнерству. В 1990 г. состоялся первый Международный форум за взаимное раскрытие экономики и культуры. В 1992 г. по инициативе ООН и ЮНЕСКО создана Всемирная комиссия по культуре и развитию. В ее документах ставятся новые задачи: обеспечение устойчивого развития, базирующегося на культуре, которая объявляется ключевым фактором экономического и социального прогресса в XXI в. Такая постановка вопроса обусловлена тем, что господствующий до сих пор тип развития, ориентированный на безудержное наращивание потребления материальных благ и природных ресурсов, грозит разрушением биосферы, а следовательно, и гибелью человечества. Чтобы избежать этой угрозы, нужно радикально изменить образ жизни, осуществив гармоническое соединение материального и духовного начал.

Раньше считалось, что наука решит все проблемы. Сегодня ясно, что для устойчивого развития требуется не только наука, не только технологии, но и подлинная культура. Отсюда острая необходимость сближения экономики и культуры. Экономика обеспечивает жизненные условия, она дает человеку богатство. Культура наполняет жизнь человека смыслом и определяет цели, она приносит ему счастье.

Отношения между культурой и экономикой переживают в наши дни переломный момент. Их сближение находится на начальной стадии, но от его успеха во многом зависит выживание человечества. Экономика должна быть не только эффективной, но и экологичной и человечной. Без этого она будет продолжать безжалостно перемалывать на своих жерновах природу и человека, обрекая их на деградацию, разрушение и гибель.

781

6. Мультикультурализм

Мультикультурализм (многокультурность) представляет собой относительно недавнее явление: он возник в 70-е гг. XX в. в Канаде и США. Мультикультурализм выступает одновременно и как реальное социальное движение, и как определенное течение мысли и идеологии. Он стал третьей влиятельной моделью решения сложной проблемы, связанной с культурной, этнической, расовой и религиозной разнородностью государств. Таких государств в мире абсолютное большинство: лишь менее 10% стран могут рассматриваться в качестве культурно однородных.

Первой моделью преодоления культурно-этнической разнородности является ассимиляция. Она ориентирует на полное или близкое к тому растворение меньшинств в более широкой, доминирующей культурной и этнической общности. Ярким примером этого может служить Франция. Сегодня она, едва ли не единственная из крупных европейских стран, представляет собой гражданскую монокультурную нацию, государство-нацию. Это стало возможным благодаря тому, что Франция в течение длительного времени, начиная с Великой французской революции, проводила продуманную и целенаправленную политику культурного универсализма, стремилась нивелировать этнические и языковые различия, построить светскую и гражданскую республику.

Вторая, интегративная модель предполагает сохранение каждой этно-культурной общностью своей идентичности. В то же время данная модель базируется на строгом разделении общественно-политической и частной сфер. В первой сфере последовательно осуществляется принцип равенства прав и свобод всех членов общества. Вторая сфера, охватывающая культурные, этнические, религиозные и другие аспекты, считает их частным делом отдельного человека. Следует отметить, что и в этом случае, как правило, проводится политика, направленная на стирание культурных, этнических и языковых различий, хотя делается это не всегда открыто. Государства, выбравшие вторую модель, называются этническими нациями. Их примером может служить Германия.

782

Третью модель, мультикультурализм, в известной мере можно определить как попытку преодоления предыдущих моделей, некий третий путь решения культурного и национального вопросов. Эта модель возникла в Канаде и США. Напомним, что Канада является разнородной в культурном, лингвистическом, религиозном и этническом плане страной. Большинство населения составляют англо-канадцы и франко-канадцы. Одна из самых крупных ее провинций — франкоговорящий Квебек — стала источником сепаратизма. Понимая всю опасность такого явления, канадские федеральные власти с середины 60-х гг. занялись решением данной проблемы, используя для этого не грубую силу, а современные цивилизованные формы и способы. Было провозглашено равенство английского и французского языков: Канада официально определяет себя как многокультурное общество, покоящееся на англо-французском двуязычии. На уровне конституции за Квебеком был закреплен статус провинции с языковой и культурной спецификой. Принят

специальный закон о многокультурности. Благодаря этим и другим мерам остроту проблемы сепаратизма, межкультурной напряженности удалось существенно ослабить.

Гораздо сложнее ситуация в США. Дело в том, что по своей этнокультурной структуре Америка представляет собой одно из самых сложных обществ. Ее население исторически складывалось по меньшей мере из пяти основных элементов: коренное население — индейцы; потомки рабов, массы которых завозились из Африки; религиозно-неоднородная первая волна колонистов; политическая и экономическая элита англосаксонского происхождения; последующие волны иммигрантов не только из европейских, но и из латиноамериканских и азиатских стран.

Пытаясь создать единое и сплоченное общество и государство, Америка во многом ориентировалась на французский путь, официально избрав ассимиляцию, которая получила название «плавильный тигель» (melting pot). Однако, несмотря на предпринятые усилия, к середине XX в. стало ясно, что эта политика не принесла желаемых результатов. Широкое движение афро-американцев за гражданские права в 1960-е гг., различные формы феминизма, движение сексуальных меньшинств и т. д. — все это свидетельства кризиса американской идентичности, который сопровождает всю историю Соединенных Штатов, периодически затухая и затем снова обостряясь.

Основная причина такого положения заключается в том, что ассимиляция фактически осуществлялась главным образом по отношению к белым иммигрантам из европейских стран. Что касается остальных групп населения Америки, то здесь скорее

доминировала совсем другая модель — не ассимиляции, а отторжения: резервации для индейцев, расизм в отношении афро-американцев, дискриминация представителей других групп цветного населения. Все это порождало напряженность и враждебность в межэтнических отношениях, постоянную опасность социального взрыва.

Поиск выхода из сложившейся ситуации привел к появлению мультикультурализма. Основной его целью было решение острой проблемы афро-американского меньшинства, сглаживание разрушительных последствий расизма. В этом плане мультикультурализм выступал как политика определенных льгот и компенсаций, проводимая прежде всего в сфере высшего образования. Сначала эта политика имела определенный успех. Однако затем, по мере роста требований со стороны африканского меньшинства и подключения к ним требований других меньшинств, положение стало усложняться и ухудшаться. Возникло то, что было названо «тиранией меньшинств». В силу этого 90-е годы прошли под знаком острых дискуссий о мультикультурализме, негативные последствия которого вновь заставили говорить о кризисе американской идентичности.

Тем не менее мультикультурализм вышел за границы Северной Америки и оказал влияние на другие страны. В частности, в Австралии, Колумбии, Парагвае, Южной Африке были приняты конституции, основанные на многокультурности. Не избежала его влияния даже Франция, которая в плане решения культурного и национального вопросов всегда считалась одной из самых благополучных стран: в 90-е гг. она столкнулась с проблемой ослабления французской идентичности.

В целом как сам мультикультурализм, так и его последствия трудно оценить однозначно. Он означает отрицание культурного универсализма, отказ от интеграции и тем более от ассимиляции. Мультикультурализм продолжает и усиливает линию культурного релятивизма, сохраняя принцип равенства всех культур и дополняя его принципом культурного плюрализма. В своей максималистской форме он отвергает какое-либо общее, центральное ядро ценностей, часто представляющее культуру доминирующей этнонациональной общности, и требует полного равенства для всех культурных, лингвистических, религиозных и иных меньшинств, для всех групп, имеющих различие. К такому взгляду склоняется западный социолог А. Этциони. В несколько умеренной форме мультикультурализм делает акцент на равном достоинстве всех культур, входящих в общество. Такой точки зрения придерживается американский социолог Ч. Тейлор.

Во всех случаях мультикультурализм абсолютизирует роль культуры в ущерб социально-экономическим факторам. Однако для полного социального равенства одного признания достоинства культуры недостаточно. Слабость мультикультурализма в том, что он отдает предпочтение различию и игнорирует общее. В реальной жизни человек думает и действует в трех измерениях: как все, как некоторые, как никто другой. То же самое можно сказать и о культурах. Чистых культур, особенно в наше время, не бывает.

Стремление к ним является не просто утопическим, но и опасным, так как чревато распадом общества и государства. Вместе с тем сохранение культурного многообразия, безусловно, необходимо.

7. Культура в условиях глобализации

Набирающая силу глобализация охватывает все стороны современной жизни. Возникнув в экономике, она затем распространилась на политику и культуру. На данный момент от глобализации больше других выигрывают США, поэтому ее нередко именуют американизацией.

Глобализация в культуре продолжает и дополняет экономическую глобализацию, но вместе с тем имеет существенные особенности. Многие процессы и тенденции принимают в ней более острые формы. В культуре глобализация в гораздо большей степени выступает как американизация, поскольку усиливающая свое глобальное господство массовая, коммерческая, медийная культура является преимущественно американской. Культурная глобализация ведет к дальнейшему вытеснению высокой культуры и полному господству массовой культуры, к размыванию культурного многообразия, униформизации и стандартизации. Все больше исследователей указывают на то, что Голливуд и Интернет празднуют победу по всей планете.

В зарубежной литературе прослеживаются три точки зрения на процессы культурной глобализации и коммерциализации. Первая точка зрения исходит из того, что культурная глобализация есть объективно необходимое и позитивное в своей основе явление. Такую позицию отстаивает, например, швейцарский лингвист Ж. Молино. Он считает, что существующее в ев-

ропейских странах беспокойство относительно американской направленности глобализации мира не имеет серьезных оснований. Главную причину беспокойства он видит в том, что европейцам трудно отказаться от привычного для них европоцентризма, что они в течение столетий проводили выгодную для них глобализацию, а когда она изменила свое направление, им трудно с этим смириться.

Вторая точка зрения, напротив, резко критическая, можно сказать, апокалиптическая по отношению к культурной глобализации. Особенно отчетливо эта позиция представлена в трудах представителей франкфуртской школы в философии Т. Адорно и М. Хоркхаймера. Они первыми открыли феномен культурной индустрии, породившей массовую, коммерческую культуру, именуемую сегодня медийной и постмодернистской. По их мнению, распространение продуктов культурной индустрии ведет к деградации общества, к непоправимой утрате того, что составляет основу подлинности человека и его бытия. Эти идеи нашли продолжение в структурализме (М. Фуко), ситуационизме (Г. Дебор), постмодернизме (Ж. Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр), в других течениях современной мысли.

Третья точка зрения находится как бы между первой и второй, являясь умеренно критической. Ее основы заложил английский социолог Р. Хоггарт, исследовавший в 30-е гг. XX в. процесс приобщения английских рабочих — выходцев из крестьян к городской культуре. Он отметил, что адаптация к массовой городской культуре не была автоматической и пассивной: рабочие проявляли способность к сопротивлению, уклонению, отклонению от ее стандартов. Во Франции эти идеи развивает историк М. де Серто, который считает, что стратегия, система и язык задаются господствующим экономическим порядком и властью, тогда как тактика, речь, хитрости и уловки создаются и применяются пользователями и потребителями культуры.

Названные позиции в той или иной мере отражают реальное положение вещей. Каждая из них может быть подтверждена определенными фактами. И все же первая точка зрения имеет меньше сторонников, чем две другие.

Особую актуальность приобрели проблемы взаимоотношений национальных культур, западной и незападных культур, центра и периферии, господствующей и зависимой культуры, культурного империализма, культурной идентичности, аккультурации и т. д. Сложность и острота этих проблем хорошо видны на примере отношений культур Америки и Франции. Как отмечает французский исследователь Ж. Леклерк, Франция и США во многом являются разными цивилизациями. Первая представляет собой цивилизацию традиционного классического искусства и высокой культуры. Вторые — цивилизацию аудиовизуального искусства и массовой культуры. Первую лучше всего олицетворяет Лувр — мировой центр хранения и показа шедевров, который посещают люди со всего света. Символом второй является Голливуд — всемирный центр производства фильмов, которые заполонили весь мир.

Глобализация мира искусства ведет к асимметрии потоков классических и аудиовизуальных произведений, рынков искусства и рынка кино. Считается, что американцы никогда не видели французские фильмы, а многие французы никогда не видели американскую живопись. Однако внешне стихийные, противоречивые и изменчивые культурные потоки, как и любые другие, подчиняются рыночной логике. В результате формирующиеся структуры французского и американского экспорта культурных ценностей предстают существенно различными. С одной стороны, — конечное, ограниченное, невоспроизводимое и убывающее количество классических произведений. С другой стороны, — неограниченное, воспроизводимое и неубывающее количество фильмов. Абсолютная редкость встречается с абсолютным изобилием. Франция, продавая шедевры, беднеет и постепенно остается ни с чем, поскольку шедевры невоспроизводимы. Америка, продавая копии фильмов, фактически ничего не теряет и только обогащается. Абсолютное обеднение сталкивается с абсолютным обогащением. Такое положение характерно не только для Франции, но в значительной мере и для всей Европы.

В сложившейся ситуации Франция выступила с проектом «культурного исключения», согласно которому законы рынка и конкуренции не должны распространяться на все культурные ценности. Некоторые из них следует выводить из-под действия рыночных законов. В самой Франции данный проект осуществляется с начала 1980-х гг. Эта идея находит понимание и поддержку среди стран Европейского союза.

Некоторым странам удается успешно противостоять американской культурной экспансии. Так, Бразилия имеет значительные достижения в распространении своих телесериалов, многое делает Египет для сохранения своей национальной культуры. Однако наибольшие успехи в этой сфере достигнуты Индией. В последние годы здесь демонстрируется более 2000 фильмов, из которых только около 10% — зарубежные. То же самое наблюдается в области музыки: индийцы отдают безусловное предпочтение своей национальной музыке.

Опираясь на приведенные примеры, некоторые авторы делают вывод, что культурная глобализация не дает оснований для беспокойства. Однако пример Южной Кореи говорит о другом. Еще в 80-е гг. страна производила порядка 100 фильмов ежегодно и национальная кинопродукция полностью доминировала. После отказа от государственного регулирования экономики ситуация резко изменилась: в последние годы Южная Корея импортирует сотни американских фильмов, а своих производит значительно меньше прежнего. Та же судьба постигла киноиндустрию Гонконга: она не выдержала конкуренцию с Голливудом.

Как видим, процесс культурной глобализации является исключительно сложным и противоречивым и ведет к неоднозначным последствиям. К числу таких последствий относятся стандартизация и униформизация культур, их гибридизация и «креолизация». Поэтому вопрос о выживании локальных, национальных культур остается открытым.

Раздел VIII
Формы ценностного освоения бытия

Выше была дана характеристика такой важной сферы жизнедеятельности общества, как производство ценностей. Не все ценности могут быть отнесены к собственно духовным. Но именно создание духовных ценностей есть то, что выделяет людей из животного мира, придает смысл самой жизни, жизни отдельного человека и общества в целом, составляет фундамент культуры.

Обычно выделяют четыре основные формы, в которых осуществляется и воплощается деятельность по созданию духовных ценностей: идеологию, право, религию, искусство. Мы рассмотрим первые три формы, поскольку они особенно тесно связаны с философией.

Глава 1. Идеологическое освоение действительности

Слово «идеология» часто встречается в повседневной речи, в самых разнообразных текстах. Говорят, пишут о политической, экономической, религиозной идеологии; об идеологии тех или иных реформ; об идеологии партий, движений, организаций; даже об идеологии развития конкретных секторов и отраслей хозяйства, видов бизнеса. По мнению одних, любая идеология мешает видеть вещи такими, каковы они есть на самом деле, поэтому от нее следует уходить, избавляться. По мнению других, идеология неотделима от человека, она всегда присутствует в его мышлении, действиях, независимо от того, сознает он это или нет. Государственных деятелей, политиков, партии критикуют как за «идеологизированность», так и за отсутствие идеологии или ее расплывчатость, нечеткость.

789

При всем многообразии значений термина «идеология» их объединяет взгляд на идеологию как совокупность идей, оценок, суждений, на которых строится понимание и отношение к тем или иным предметам, явлениям, процессам социальной действительности. В этом смысле идеология присутствует в жизни общества очень давно, фактически с момента его возникновения, правда на ранних ступенях истории, преимущественно в качестве элемента других форм духовной деятельности людей, в том числе религии и философии.

Как самостоятельная форма духовной деятельности идеология сложилась в тесной связи с двумя процессами, развернувшимися в странах Западной Европы в XVII—XVIII вв.: становлением буржуазного общества и возникновением науки. В период, когда в ряде стран произошли революции, которые вывели на арену политической жизни массы людей, когда начались радикальные преобразования в производительных силах и общественных отношениях, когда авторитет науки стал теснить авторитет религии и церкви, возникла осознанная потребность в целенаправленном влиянии на поведение людей посредством воздействия на их сознание. Появилась нужда в выработке концепций, которые бы не только предлагали понимание происходящих перемен, но и через само это понимание служили инструментом управления сознанием людей, направляя их активность в желательное для определенной социальной общности русло.

Слово «идеология» ввел в оборот французский экономист, философ, политический деятель Дестют де Траси, один из создателей и руководителей влиятельной организации, называвшейся Институт. В своей книге «Элементы идеологии» (1801) Д. де Траси определил идеологию как науку о мыслях людей, занимающуюся выработкой, формулированием и распространением идей. Сам Институт был, по-видимому, первой в мире организацией, которая специально занималась тем, что сегодня принято называть оказанием влияния на формирование общественного мнения. О влиятельности Института говорит тот факт, что в 1797 г. в его члены был принят Наполеон Бонапарт, который к тому времени уже вступил на путь, приведший его вскоре к вершине государственной власти.

790

В современных научных трактатах, учебных пособиях по философии, социологии, праву, психологии, экономике, другим дисциплинам приводятся различные определения идеологии. Вместе с тем имеются некоторые общие формулировки ее основных черт, признаков, которые позволяют выделить идеологию и как самостоятельное явление духовной жизни людей, общества, и как предмет исследования.

1. Идеология как форма мысленного отражения мира

Большинство исследователей сходятся в том, что идеология есть совокупность понятий, суждений, идей, учений, теорий, мнений, воззрений человека, групп людей, социальных слоев на социальную реальность, свое место в ней. Однако если ограничиться только этим определением, то мы фактически растворим идеологию в философии, так как она тоже занимается подобными вопросами. Между тем идеология имеет свою специфику.

Своеобразие идеологии по сравнению с философией заключается прежде всего в том, что она сосредоточена преимущественно на осмыслении социальной реальности в тесной связи с интересами и потребностями определенных общностей людей (социальных слоев, этносов, классов, населения той или иной страны, всего человечества). Она выражает их отношение к данной реальности посредством формулирования принимаемых, разделяемых данной общностью идеалов и ценностей.

Другая отличительная черта идеологии состоит в том, что она ориентирует отдельного человека, общности людей на социально-практическую деятельность, на решение конкретных проблем, задач, от которых зависит реализация интересов, ценностей, идеалов данной общности. Можно сказать сильнее: идеология не только формулирует ценности и идеалы, не только ориентирует на их достижение, но и предлагает направления, пути, ведущие к осуществлению этой цели. Она учит, во имя чего жить, как следует поступать, действовать.

Третья черта идеологии: она ставит целью выработку определенного понимания действительности, но это понимание не принимает форму научной теории. Идеология не есть наука ни по используемым ею формам и методам мышления, обоснования, ни по окончательным результатам, поскольку совокупность идей, из которых состоит идеология, не поддается процедурам проверки, применяемым в естественных и гуманитарных науках. Этот момент следует особо подчеркнуть, поскольку в современном мире

существует огромное количество идеологий и очень многие из них претендуют на научность, на то, что именно они являются единственно верными, единственно истинными.

791

Безусловно, идеологии возникают не из чисто умозрительных соображений, никак не связанных с действительным миром, с жизнью людей. Они опираются на данные гуманитарных и общественных наук, на философию, на реальные факты, явления, события, на знание об общественных и природных закономерностях. Без этого идеологии не имели бы никакого практического значения, они бы лишь дезориентировали людей, подталкивали их к действиям непродуктивным, бесполезным с точки зрения достижения их целей, реализации их интересов. Тем не менее сами идеологии как целостные системы воззрений, идей не являются научными теориями, концепциями в том смысле, что они не претендуют на отражение действительности такой, какая она есть, вне сознания и независимо от сознания субъекта. Напротив, идеологии описывают и объясняют действительность субъективно, так как смотрят на нее глазами определенных социальных общностей (слоя, этноса, класса, народа), через их интересы и потребности.

Таким образом, в гносеологическом плане идеологии представляют собой мысленное конструирование реальности, но такое ее конструирование, которое имеет сугубо практическое предназначение. Идеология сплачивает всех людей, разделяющих ее положения, определяет мотивы и характер их конкретных дел и поступков. Не существует человека, который не руководствовался бы в своей деятельности теми или иными оценками, ценностями, идеалами. Другое дело, что в повседневной жизни эта идеологическая сторона познания, мышления, практической деятельности, как правило, носит неосознанный характер. Идеологическая рефлексия сводится здесь к осмыслению текущего опыта в рамках привычной, срабатывающей едва ли не автоматически системы политических, экономических, социальных, культурных, нравственных ценностей, сложившейся в процессе бытия конкретного человека. Пересмотр, модернизация системы идеологических координат отдельного человека происходят только в результате коренного изменения социальной ситуации, в которой он находился прежде.

792

2. Взаимоотношения идеологии с философией и наукой

Любая достаточно богатая интеллектуально идеология опирается на определенную философскую концепцию. Если подходящая философия отсутствовала, творцы идеологии нередко сами создавали ее. Подобным образом формировалась идеология французского Просвещения, философский фундамент которой заложили Вольтер, Монтескье, Руссо, Дидро, Гельвеций. В обосновании идеологии немецкого Просвещения огромную роль сыграли философы Лессинг, Гердер, Гёте, Шиллер. Философской основой марксистской идеологии стал созданный Марксом и Энгельсом диалектический и исторический материализм, получивший дальнейшее развитие в трудах Каутского, Плеханова, Ленина, Грамши, Лукача, других философов.

Переплетение идеологии и философии вполне закономерно. Философия есть форма духовной деятельности, направленной на постановку и решение мировоззренческих проблем, связанных с выработкой целостного взгляда на мир и место в нем человека. Если в центре внимания философии — выявление возможностей и обязанностей человека во всей их полноте, проистекающей из его положения и предназначения в мире, то идеология имеет дело не столько с человеком вообще, сколько с частным человеком, занимающим конкретное место в конкретном социуме. Выдвигая определенное понимание «включенности» человека в мир, системы духовных ценностей, определяющих социальную и личностную программу человеческой жизнедеятельности, философия тем самым вооружает идеологию инструментами, которые помогают ей решать сходные проблемы применительно к условиям бытия и интересам конкретной человеческой общности: социальной группы, этноса, народа, общества. Философия помогает идеологии избежать аутизма, замкнутости человека, социальной группы на собственные интересы, которые неизбежно приобретают самодовлеющее значение, если рассматриваются вне общего понимания сущности человека.

Не менее тесно идеология связана с науками. Притом не только с общественными науками, но и с науками естественными. Можно сказать больше: наука оказывает прямое и сильное влияние на создание самих основ идеологии. Она делает это путем предложения новой картины мира, новых методов познания,

793

мышления, нового языка для описания фактов, процессов, закономерностей природы и общества, для размышлений о них. Она делает это также, выступая в роли высшей инстанции легитимации идеологий, поскольку любая идеология стремится обосновать самое себя, а также общественное устройство, которое считает желательным, апеллируя к науке, к ее авторитету. Эта последняя функция науки приобрела особенно большое значение в XIX—XX вв., когда вера во всемогущество науки стала всеобщей и не подлежащей сомнению.

Когда говорят о взаимодействии науки и идеологии, обычно в первую очередь отмечается негативное влияние идеологии на деятельность ученых, на сам процесс познания. В подтверждение приводятся ставшие хрестоматийными примеры преследований Дж. Бруно и Г. Галилея, гонения, которым подвергались в СССР в 40—50-е гг. прошлого столетия генетика, кибернетика, теория относительности и т. д. Все это так. Но это лишь один аспект взаимодействия идеологии и науки. Если внимательно взглянуть на духовную жизнь последних четырех столетий, то увидим, что связь идеологии и науки всегда была взаимной, двусторонней: и идеологические факторы оказывали непосредственное влияние на научные теории, и научные достижения, научные теории вели к глубоким переменам в идеологиях.

Например, учение Ч. Дарвина о происхождении и эволюции видов несет на себе отпечаток влияния трудов Т. Мальтуса, прежде всего его идеи об идущей в обществе борьбе за существование, в ходе которой выживают сильнейшие и уничтожаются слабейшие. Обратный пример дает система Ньютона. По мнению ряда исследователей, ее возникновение способствовало обоснованию либеральной концепции свобод и прав человека, принципа разделения властей, идеи свободы предпринимательства и конкуренции.

Тесно взаимодействуя, идеология и наука тем не менее не сливаются, не перетекают друг в друга. Главное отличие науки от идеологии обычно видят в том, что наука полностью нейтральна по отношению к ценностям и идеалам, свободна от идеологических и политических предпочтений. Она предоставляет людям знания о том, что есть, и не учит их тому, как им должно поступать, к каким идеалам стремиться, какие ценности выбирать.

И все же о ценностной нейтральности и политической автономности науки можно говорить лишь как о тенденции, которая в реальности никогда не реализуется полностью. Роль науки в жизни общества настолько огромна, социальные и политические последствия ее достижений настолько значимы, что наука все теснее смыкается, переплетается с идеологией и политикой.

Речь идет прежде всего об острых дискуссиях вокруг социальных последствий научно-технического прогресса. Исторически они возникли в научной среде как политическая и моральная реакция научного сообщества на возникновение ядерного оружия. С тех пор эти дискуссии не стихают, так как прогресс науки и техники несет с собой как новые возможности, перспективы экономического и социального прогресса, так и новые серьезные опасности, угрозы — достаточно назвать проблемы, создаваемые развитием ядерной энергетики, атомной промышленности, генетики и биотехнологий, включая клонирование, воздействием технологической деятельности людей на окружающую среду.

Названные и другие сходные проблемы сегодня обсуждаются не только учеными, не только политиками, властью, но и обществом в целом. Способ применения научных открытий, созданных на основе их технологий, подход к решению связанных с этим проблем — это вопрос, который в решающей степени зависит от идеологии, доминирующей в той или иной стране, группе стран, в мировом сообществе в целом, — иными словами, в конечном итоге определяется господствующей системой социальных, нравственных, политических ценностей.

Другой аспект взаимовлияния идеологии и науки связан с тем, что иногда называют сциентизмом: стремлением строить, создавать идеологии по нормам, стандартам, принципам познавательной деятельности, сложившимся в науке. Это стремление имеет своим источником веру в универсальность и всемогущество того типа рациональности, разумного, доказательного, целесообразного познания и знания, на котором зиждется современная наука. Подобная вера характерна, например, для марксизма. Но и другие идеологии, особенно те, что возникли как ответ на потребность в обосновании индустриального, а затем постиндустриального типа развития, взяли науку в качестве эталона, образца строгости и доказательности. Требование научности, применения методов науки стало главным в любой сфере духовной деятельности.

Однако научные методы изучения, мышления, обоснования не работают, не пригодны в тех областях, где приходится иметь дело с ценностными аспектами человеческого бытия. Н. А. Бердяев писал по этому поводу: «Никто серьезно не сомневается в ценности науки... Но в ценности и нужности научности можно сомневаться. Научность есть перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науки. Научность покоится на вере в то, что наука есть верховный критерий всей жизни духа, что установленному ей распорядку все должны покоряться... Но научность не есть наука, и добыта она не из науки. Никакая наука не дает директив научности для чуждых ей сфер...» Научно ценность, полагал Бердяев, не только нельзя исследовать, но нельзя и уловить.

Абсолютизация науки, возведение научности в обязательный везде и для всего закон чреваты негативными для человечества последствиями, ибо, например, нравственные, социальные, гуманистические ценности, на которых держится общество, невозможно обосновать в рамках научной рациональности. Для сторонников самодостаточности и абсолютности науки такая невозможность есть показатель сомнительности и необязательности ценностей, идеалов, желательности их замены идеями, принципами, установками, продуцируемыми технократическим стилем мышления.

Но зададимся вопросом: во что превратилось бы общество, если бы оно освободилось от таких «ненаучных» понятий, как добро, справедливость, милосердие, взаимопомощь? Если бы «очистилось» от не поддающихся научному доказательству и научной проверке принципов, норм, положений, фиксирующих права и свободы человека, народов? Ответ очевиден: оно впало бы в дикость, вернулось бы во времена варварства, войны всех против всех. Справедливости ради следует сказать, что в последние десятилетия абсолютизация научности находит все меньший отклик.

Рассмотренные главные черты идеологической формы духовной деятельности рождают ряд особенностей идеологий.

1. Как мы видели, идеологии учитывают данные наук, но не используют их методы при своем обосновании, ставя во главу угла обоснование и осуществление интересов определенной социальной общности. Отсюда присущая идеологиям иллюзорность (представление реальности не такой, какая она есть, а такой, какой она кажется идеологам), утопичность (создание та-

кой картины будущего, которая привлекательна, но не обоснована с точки зрения практической достижимости данного состояния), иррациональность (выдвижение положений, лежащих за пределами разума, недоступных постижению посредством логического мышления). По этой причине К. Маркс видел в идеологии ложную форму общественного сознания, не считал созданную им, пожалуй, самую цельную и влиятельную в истории человечества идеологию собственно идеологией.

Разумеется, степень выраженности, присутствия указанных черт в различных идеологиях не одинакова. Например, в классическом марксизме иррациональность практически отсутствовала, степень иллюзорности была небольшой, в то же время утопизм (учение о коммунизме) играл немаловажную роль. В индустриальных и постиндустриальных технологиях XX в. можно отметить тенденцию к пониженной критичности в описании и реальностей, и перспектив индустриального и постиндустриального общества, т. е. присутствие в них элементов и иллюзорности, и утопизма. Отчетливо выраженные иррациональные элементы характерны для идеологий, возникающих в странах, обществах, социальных группах, переживающих кризисную ситуацию.

2, По сравнению с наукой идеологии, как правило, консервативны, инертны, догматичны. Создатели, сторонники идеологий неохотно идут на внесение в них каких-либо корректив, даже тех, что с необходимостью диктуются происходящими в мире изменениями. Напротив, верность «незыблемым принципам», положенным в основу идеологии, возводится в добродетель, поскольку это важнейший фактор высокой мобилизующей силы идеологии. Поэтому факты, события рассматриваются, отбираются, оцениваются идеологом с одной точки зрения — как подтверждение, подкрепление идеологии. То, что в нее не вписывается, либо игнорируется, либо истолковывается так, «как нужно».

3. Отдаленность основных положений идеологий от реальности, размытая эмпирическая база, слабое использование научных методов ведут к тому, что огромное, подчас первостепенное значение в идеологической сфере приобретает «воля к вере» (формула американского философа У. Джемса). Прослеживается вполне очевидное сходство между механизмами

религиозной веры и усвоения, распространения, функционирования идеологии в массовом сознании.

797

3. Функции идеологии

Как мы видели, общественное предназначение идеологии в том, чтобы способствовать осознанию общественными группами своих интересов, определяемых условиями их жизни, формулировать ценности и идеалы, помогающие находить пути реализации этих интересов, предлагать способы решения конкретных проблем, встающих перед ними в экономике, политике, в межнациональных отношениях, образовании, культуре и т. д. Эта роль идеологии проявляется в следующих ее основных функциях.

1. Любая идеология стремится выработать определенное понимание действительности, прежде всего действительности социальной, взирая на нее сквозь призму интересов определенной социальной общности. Тем самым идеологии реализуют потребность людей в выработке такого отношения к реальности, которое помогает человеку, социальной группе лучше представлять свое положение, сделать свою деятельность эффективной с точки зрения осуществления своих личных и групповых интересов. Эта черта идеологии находит свое выражение в том, что идеологическая картина мира создается посредством особых форм общественного сознания — идеалов и ценностей.

Ценности представляют собой такие определения предметов и явлений окружающего мира, общественной жизни, которые выявляют их положительное или отрицательное значение для человека, социальной группы, общества в целом. Такие ценности, как справедливость и несправедливость, равенство и неравенство в социальной сфере, свобода и несвобода, тоталитаризм и демократия в политике, прекрасное и безобразное в эстетике, добро и зло, хорошее и плохое в сфере нравственности, не отражают свойств предметов и явлений, присущих им самим по себе. Это определения, которые предметы, явления получают в процессе общественного бытия. Они выражают социальные отношения, социальную оценку природных вещей и явлений, событий и процессов общественной жизни, состояний сознания. Тем самым ценности выступают в роли норм, которые помогают людям ориентироваться в социальной действительности, различать то, что имеет для них положительное значение, и то, что имеет для них значение отрицательное.

798

Идеалы, по существу, не отличаются от ценностей, являясь разновидностью последних. Это мысленный образ цели деятельности коллектива людей, общественной группы, объединенной общим социальным положением и вытекающими из него общими задачами. Притом такой образ, в рамках которого проблемы, противоречия, конфликты, с которыми люди сталкиваются в реальной жизни, предстают «снятыми», преодоленными. Идеал есть мысленная конструкция будущего, новой действительности, отвечающей надеждам и чаяниям конкретной социальной общности. Идеалы мобилизуют и объединяют людей, стимулируют их активность, предлагая привлекательную, вдохновляющую цель, перспективу.

И ценности, и идеалы несводимы к понятиям, суждениям, положениям, принципам, с которыми имеет дело наука. И в то же время они неустранимы из общественного сознания. Ибо наука не единственная форма освоения действительности, помогающая людям решать встающие перед ними многообразные задачи, — эту функцию выполняет также идеология. Она дает ответ на вполне определенные вопросы, в первую очередь на те, которые связаны с общественным бытием людей, направленностью и мотивацией их социальной деятельности. Наука эти вопросы не рассматривает, так как они не решаются теми методами, которыми она пользуется.

Об идеологиях нельзя рассуждать терминами «истина» или «ложь» в том их значении, которое бытует в науке. Но идеологии можно «ранжировать» по степени их адекватности, понимаемой как большая или меньшая эффективность, продуктивность, полезность той или иной идеологии в обеспечении интересов конкретных социальных общностей, решении связанных с этим задач. В этом смысле разные идеологии далеко не равноценны. Есть идеологии адекватные, эффективные, которые помогают верно определить цели, обосновать стратегию и тактику, ведущую к их достижению. И есть идеологии неадекватные, неэффективные, которые дезориентируют людей, подталкивают их к выбору ценностей, идеалов, действий, не отражающих их интересов.

Причем свойство адекватности и эффективности не закрепляется за идеологией навечно. Если идеологии не обновляются, не развиваются, они утрачивают эти свои качества.

2. Идеологии не только вырабатывают понимание действительности. Они обосновывают общественный порядок, устраивающий социальные группы, чьи интересы представляют идеологии, и, наоборот, критикуют экономические, политические,

социальные порядки, которые не устраивают данные группы. Короче говоря, идеологии выполняют двуединую апологетико-критическую функцию. Упор, как правило, делается на позитивную сторону, на обоснование ценностей, идеалов, выдвижение привлекательных лозунгов и т. д., так как от этого, прежде всего, зависит степень общественной поддержки идеологии. В то же время в определенных ситуациях первостепенное значение может приобретать критическая направленность, критический пафос идеологии.

Так, 90-е гг. прошли в России преимущественно под знаком острой идейной борьбы вокруг рыночных реформ. Сторонникам реформ, которые базировались на либеральной идеологии, было трудно отстаивать их в позитивном ключе, поскольку экономические и социальные издержки реформ в том их виде, в каком они осуществлялись, были велики и очевидны. В результате усилия российских реформаторов того времени были направлены не столько на обоснование своей либеральной идеологии, сколько на критику своих идейных и политических противников. Но и те, кто выступал против российских либеральных реформаторов, их курса, не смогли предъявить понятную, убедительную и привлекательную для большинства народа альтернативную программу развития России. В результате 90-е гг., да и первые четыре года нового века, в жизни нашей страны в основном можно охарактеризовать как период идеологической полемики, взаимной критики при дефиците положительных, конструктивных идей.

3. Каждая страна, каждое общество стремится к состоянию устойчивости, стабильности, обретаемой благодаря политической и социальной консолидации. Идеология играет в этом процессе первостепенную роль: она может способствовать консолидации, а может, наоборот, препятствовать ей, стимулировать разрушительные процессы.

При этом важно иметь в виду, что преодоление раздробленности, достижение социальной и политической консолидации не требуют с необходимостью создания и утверждения обязательной для всех и каждого идеологии, насаждения единомыслия. В обществе действительно свободном экономически и политически, т. е. в обществе с рыночной экономикой, правовым государством, демократической политической системой, такой идеологии не может быть в принципе.

Российское общество развивается именно в этом направлении. Оно состоит из множества социальных групп с различными интересами, причем каждая из них имеет право на то, чтобы эти ее интересы были представлены и в идеологии, и в политике. Принципиально важно и то, что российское общество — это общество, отвергающее и запрещающее насильственное насаждение какой-либо идеологии в качестве обязательной. «В Российской Федерации признается идеологическое многообразие. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Так записано в Конституции Российской Федерации (пункты 1, 2 статьи 13).

Вместе с тем стабильности, устойчивому развитию общества не способствует и его чрезмерная идейно-политическая раздробленность, которая проявляется в существовании и противоборстве десятков идеологических течений, партий, движений. Такое состояние — показатель того, что нация утратила четкие и притягательные для большинства граждан экономические, политические, духовные ориентиры, фрагментирована на разрозненные группы, не способные определить общие цели и пути их достижения.

Наша страна долгое время находилась в подобной ситуации. Сейчас она постепенно выходит из нее. Важную роль в этом сыграла Конституция РФ, представляющая собой не только правовой, но и идеологический документ, так как содержит систему ценностей, идеалов, базовых принципов, которые положены в основу общественно-политического устройства нашей страны. Следовательно, разговоры об идеологическом вакууме, в котором находится Россия после 1991 г., не соответствуют действительности.

Вместе с тем за пределами Конституции РФ остается обширный круг вопросов, связанных с интересами конкретных социальных групп, их деятельностью по обеспечению этих интересов. Ответ на такие вопросы должны давать не конституции, а идеологии, потому что именно в этом их

предназначение, для этого они создаются. Однако идеологии, которая могла бы претендовать на роль ведущей, общенациональной, — такой идеологии в современной России не существует. Она пока даже не просматривается на мировоззренческом горизонте.

801

Вряд ли следует ожидать появления такой идеологии в относительно скором времени. Главная причина заключается в том, что сегодня в России нет ясного понимания того, что происходит со страной, куда она движется, каково ее место в современном мире, на что она может рассчитывать в обозримой исторической перспективе. Говоря так, мы имеем в виду отсутствие глубоких, обоснованных ответов на эти вопросы, а не попытки подогнать российские реальности под одну из основных идеологических концепций, будь то марксизм, либерализм, социализм, та или иная версия постиндустриального общества. Таких попыток хватает.

Подобное положение отнюдь не результат интеллектуального оскудения, оно вызвано объективными обстоятельствами. Страна не завершила переход в новое, рыночное качество, не выкристаллизовалась ее социально-классовая структура, не до конца отлажены государственно-политические институты. Значительная часть граждан не преодолела кризис самоидентификации, а потому имеет смутное представление о своем месте и роли в современном экономическом, социальном, политическом, культурном пространстве.

Выработке адекватной национальной идеологии не способствует и распространенный в политических и интеллектуальных кругах, средствах массовой информации взгляд на страну как на некую механическую систему, своего рода конструктор «Лего», в котором все части легко убираются и заменяются другими. Согласно этому подходу, достаточно устранить из российского общества рудименты, вставить передовые, прогрессивные элементы, механизмы, прекрасно проявившие себя в ведущих государствах мира, и получим новую, динамичную страну. Но Россия — не машина, а сложный социальный организм, отторгающий все, что чуждо его истории, его природе, внутренней логике его развития. Многие трудности, проблемы в осуществлении действительно необходимых, назревших преобразований идут именно от этого неприятия, «сопротивления» российского общества тому, что не органично его сущности.

Духовная почва, на которой взойдет национальная идеология России, не может быть импортирована, завезена извне. Она должна сформироваться на собственной, а не заемной основе, вобрав при этом из мирового и отечественного (включая советский период) опыта все, что отвечает современным реальностям нашей страны. Чтобы ускорить этот процесс, нужно не просто ждать, когда «устоится» политическая, социальная, духовная жизнь страны, а уже сейчас вести активную теоретическую работу. Только такое движение, когда мысль и объект

802

стремятся навстречу друг другу, в состоянии привести к возникновению идеологии, разделяемой значительной частью российского общества. Однако вряд ли это будет нечто подобное классическому марксизму или советской идеологии по масштабу охвата действительности и степени влияния на людей. Такие грандиозные мыслительные конструкции, подкрепленные мощью государства, невозможны в условиях демократии, идейной и политической конкуренции.

Скорее, в России возникнет то, что принято называть национальной идеей: совокупность ценностей и идеалов, отражающих современное представление российского народа о себе, своей стране, своем месте в мире. Стержневой идеей, обеспечивающей «связь времен», преемственность в этой сфере, скорее всего, станет патриотизм, так как в современных условиях только он способен сплотить российскую нацию, заставить ее поверить в себя, пробудить в ней энергию.

Еще одно важнейшее условие стабильности общества: оно должно быть свободно от влияния экстремистских идеологий, разжигающих ненависть, вражду, конфликты на расовой, этнической, религиозной, социальной почве. Даже самые толерантные государства предусматривают в своем законодательстве правовые нормы, позволяющие стране защищать себя от угрозы экстремизма любого толка. Такие нормы есть и в российских законах.

4. Любая идеология стремится оказывать влияние на поведение людей через воздействие на их сознание. Иными словами, она видит свою задачу в программировании человеческого поведения путем манипулирования сознанием.

Чтобы идеология выполняла эту свою функцию, она должна удовлетворять ряду условий. Назовем некоторые из них.

Первое. Идеология должна обладать определенной силой внушения. В общем и целом эта сила тем больше, чем адекватнее идеология социальной действительности, чем эффективнее она с точки зрения обеспечения интересов и потребностей тех или иных общественных групп. Это означает, что идеология должна обладать определенным минимальным уровнем интеллектуальности, рациональности, ниже которого она не может опуститься, чтобы не утратить свою адекватность и эффективность. В этом смысле иногда говорят о научности, истинности идеологий, хотя, как отмечалось выше, эти характеристики в строгом их значении к идеологиям не применимы.

803

Однако сила внушения идеологии зависит не только от ее разумности, доказательности. В отличие от научных теорий, идеологические системы обращены не только к мыслям, но и к чувствам, воздействуют не только на умы, но и на сердца людей, несут в себе не только рациональные, но и иррациональные элементы. В определенные периоды развития общества сознание людей оказывается восприимчивее не к идеологиям, основанным на разуме, интеллекте, а к идеологиям, апеллирующим к иррациональному началу в человеке.

Как правило, такое усиление значения иррационального начала имеет место в «смутные времена»: в период затяжных экономических и политических кризисов, войн, массовых эпидемий, крупных природных и техногенных катастроф, других народных бедствий. В этих ситуациях тускнеют, теряют притягательность и убедительность ценности гуманизма, разума, просвещения, науки, демократии, прав и свобод личности. Наступает время кризисных, «сумеречных» идеологий, обращенных ко всему темному, тревожному, невыразимому разумно, что всегда присутствует в глубинах человеческой психики, на бессознательном уровне. Силу таких иррациональных идеологий образно выразил французский врач, антрополог, социолог Г. Лебон. «Гениальные изобретатели ускоряют ход цивилизации, — писал он, — фанатики и страдающие галлюцинациями творят историю».

Наглядная иллюстрация подобного хода событий — приход в Германии к власти в 1933 г. фашистской партии, возглавляемой А. Гитлером. Чувство национальной униженности, овладевшее миллионами немцев после поражения в Первой мировой войне и подписания Версальского договора, экономические и социальные невзгоды создали почву, на которой вырос фашизм. Идеи деления людей и народов на полноценных и неполноценных, подлежащих уничтожению, избранности германской нации, культ грубой силы, слепая вера в вождя овладели миллионами немцев. Иррационализм одержал победу над рационализмом в одной из самых просвещенных стран Европы, имеющей вековые традиции гуманизма и культуры. Подобное, хотя и в меньших масштабах и не в столь крайних проявлениях, имело место в ряде других государств.

804

Деятельность экстремистских организаций, в том числе неофашистского толка, наблюдается и сегодня. Есть приверженцы подобной идеологии и в современной России. Как показывает исторический опыт, было бы опрометчиво рассчитывать на то, что экстремистская идеология обречена на поражение сама по себе. Она живуча, так как имеет глубокие корни: иррациональные пласты наличествуют как в обществе, так и в сознании и поведении человека.

Есть основания полагать, что в последние десятилетия иррационализм обретает «второе дыхание». Неоднозначные последствия научно-технического прогресса, глубокий разрыв в уровнях экономического и социального развития Севера и Юга, международный терроризм, экологические опасности — все это проблемы, с которыми столкнулось современное человечество и которые оно не в состоянии ни осмыслить в полной мере, ни успешно решить в рамках парадигмы рационализма, базирующихся на ней идеологий. Такое положение, с одной стороны, заметно поколебало веру во всемогущество науки, в которой мир пребывал большую часть XX в., а с другой — укрепило позиции иррационализма в духовной жизни человечества.

Все чаще высказывается мнение, что иррациональное и рациональное начала взаимопроникают, взаимодействуют друг с другом, их невозможно устранить полностью ни из бытия, ни из сознания. Такая позиция имеет под собой серьезные основания. Вместе с тем исторический опыт убеждает и в ином: в том, что иррациональный фактор не является доминирующим. Исторический процесс имеет в целом рациональный характер, являет собой все более полное воплощение разумного начала. Задача национальных государств,

мирового сообщества, всего человечества — вовремя распознать и суметь противодействовать угрозам нарастания кризисного, иррационального развития, будь то в сфере бытия или в сфере сознания.

Второе. Недостаточно придумать идеологию, пусть даже самую хорошую. Чтобы она выполняла функцию регулятора поведения масс, нужны механизмы ее внедрения в сознание людей. Такие механизмы складываются из личностей и организаций, которые придумывают способы и средства их внедрения, а также осуществляют само это внедрение, программируют поведение людей через программирование их сознания. В современном мире основным звеном данного механизма являются электронные (телевидение, звуковоспроизводящие и видеовоспроизводящие устройства, радио, Интернет) и печатные (газеты, журналы, книги) средства массовой информации.

805

Во всех странах, которые принято называть развитыми, передовыми, цивилизованными, создана целая индустрия, работающая на формирование сознания людей таким, каким это требуется правящему классу. Для этого идеологи изобретают специальные интеллектуальные и психологические средства и приемы оперирования с сознанием людей, создают мысленные и чувственные образы, символы, эмблемы, клише и прочее. Вырабатывая и внедряя в умы людей определенные модели восприятия реальности, стереотипы и алгоритмы поведения масс, идеологическая индустрия тем самым навязывает обществу систему интеллектуальных координат, которая формирует мышление и поведение людей в социальной сфере. Идеология выполняет свою задачу, если большинство населения той или иной страны, группы стран принимает предлагаемую систему и руководствуется ею. Это означает, что люди одинаково понимают реальность, одинаково оценивают определенные явления, одинаково ведут себя.

Благодаря быстрому развитию средств массовой информации, созданию эффективных технологий воздействия на сознание людей степень стандартизации, унификации в сфере сознания, поведения, духовной культуры уже сейчас высока и продолжает расти. Примером может служить быстрое распространение во всем мире стандартов массовой культуры, образа жизни, создаваемых преимущественно в США. Массовая культура играет важную роль в идеологии, точнее, является ее составной частью. Она «работает» на снижение критического отношения к социуму, утвердившемуся в экономически развитых странах, предлагает новую шкалу ценностей, в которой ведущее место отведено потреблению материальных благ и развлечениям, задает упрощенные, примитивные образцы духовной жизни, поведения. В ней отсутствуют гуманистический пафос, обращение к лучшим сторонам личности, что всегда отличало и отличает классическую культуру, высокое искусство.

В условиях, когда разработаны чрезвычайно изощренные способы воздействия на общественное сознание, эффективность восприятия той или иной идеологии массами, а значит, и ее эффективность как регулятора поведения людей зависит не столько от уровня интеллектуальности и степени адекватности идеологии, сколько от того, насколько умело она внедряется в сознание людей. Тот, кто контролирует средства массовой информации, владеет манипуляционными технологиями, в состоянии навязать обществу едва ли не любую идею, любую идеологию. Иными словами, качество технологий внедрения идеологии оказывается важнее качества самой идеологии.

806

И тем не менее полный контроль идеологов над сознанием и поведением людей вряд ли возможен. «Виртуализация» действительности имеет свои пределы, так как полностью устранить воздействие реальности на сознание людей невозможно. Именно адекватность идеологии определяет в конечном итоге силу ее воздействия, ее эффективность как регулятора сознания и поведения индивидов, социальных групп, общества. Но зачастую освобождение сознания от угнетающего воздействия технологий, посредством которых осуществляется «промывание мозгов», происходит не скоро, на протяжении многих десятилетий.

Технологии программирования массового сознания — предмет отдельной самостоятельной дисциплины. Здесь лишь отметим, что термин «программирование сознания» не обязательно несет в себе исключительно негативную нагрузку. Под программированием следует понимать вообще любые действия, направленные на внедрение тех или иных идей в массовое сознание.

Программирование превращается в манипулирование, когда его сознательной целью становится формирование у той или иной социальной группы, у общества в целом представления о реальности, о вытекающей из него модели

поведения, которое нужно идеологам или их заказчикам, даже если такое представление не отвечает интересам объекта программирования. Манипулирование сознанием — это задача, где мерой эффективности является успешность программирования сознания определенной группы или общества, грубо говоря, выполнение заказа, а не адекватность внедренной программы действительности, не соответствие интересам данной социальной группы или всего общества.

Более того, принятие во внимание интересов тех, кто является объектом манипулирования, при таком подходе считается признаком непрофессионализма. Правильна или неправильна подобная позиция, следует или не следует уклоняться от участия в манипулировании, в особенности когда речь идет об интересах крупных социальных групп, интересах большинства народа, — вопрос, ответ на который зависит от личного нравственного выбора человека, работающего в сфере идеологии, в сфере политических и информационных технологий.

807

Манипулирование сознанием — неотъемлемая составная жизни любого общества, любого государства. Оно имело место в СССР, имеет место в современной России, присутствует в любой стране мира, независимо от ее общественного устройства, политического режима.

Основная форма манипулирования — пропаганда, т. е. деятельность по обоснованию тех или иных экономических, политических, социальных и иных позиций, установок, программ, решений власти, партий, общественных организаций. Ее отличительные черты: авторитарность; категоричность, поскольку пропаганда исключает дискуссию, обсуждение, рассчитана на принятие того или иного положения без взвешивания «за» и «против»; многократное повторение, которое призвано придать конкретному положению убедительность. Слыша одно и то же по самым разным поводам, человек постепенно принимает навязываемую ему мысль.

Масштабы и эффективность манипулирования тем выше, чем ниже уровень развития демократии, институтов гражданского общества. В таких государствах оно оказывается мощным инструментом «промывания мозгов» в руках власти, стоящего за ней правящего класса. В странах с устойчивыми демократическими традициями негативные последствия манипулирования в значительной мере сглаживаются свободой слова, существованием неподконтрольных власти и соперничающих друг с другом средств массовой информации, реальной политической конкуренцией, активностью институтов гражданского общества.

Третье. Со временем эффективность определенной идеологической системы, её ориентирующая, мобилизующая, стимулирующая роль снижаются, падают. Это может быть результатом того, что идеология утрачивает свою адекватность, не поспевая за меняющейся реальностью. Вторая причина — разрыв, расхождение между идеологией и практической политикой, проводимой от ее имени. И та и другая ситуация могут привести к тому, что идеология перестает играть сколько-нибудь заметную роль в жизни страны, общества и сходит с исторической арены.

В современной России внешне идеологическая жизнь бьет ключом. Десятки политических партий, общественных движений выдвигают свои программы, под каждую из них подводится идеологический фундамент. Активизировались в идеологическом плане Русская православная церковь, исламское духовенство, другие религиозные конфессии. Однако, как уже говорилось, новая идеология, новая идея, которая бы разделялась значительной частью российского общества, пока не выкристаллизовалась.

808

Иная ситуация в странах, вступивших в постиндустриальное общество или приблизившихся к нему. Для них характерно существование множества идеологий, ни одна из которых не является доминирующей, преобладающей с точки зрения влияния на сознание и поведение людей. Вместе с тем в этих странах достигнута высокая степень согласия граждан в отношении принятия ряда базовых ценностей, таких, как экономическая и политическая свобода, демократия, правовое государство, незыблемость собственности, приоритет прав и свобод личности и т. д. Иными словами, в них сложились, утвердились национальные идеи, сплачивающие общество. Они воспроизводятся, поддерживаются, распространяются государством, идеологической индустрией. Идеологическое противоборство здесь не приобретает масштабов и форм, которые бы вели к политическим потрясениям.

Вместе с тем сказанное не означает, что в идеологической атмосфере развитых государств господствует полный покой. Получившие распространение в 50—60-е гг. различные варианты концепции деидеологизации, которые питались надеждой на вытеснение идеологии

наукой, довольно скоро обнаружили свою несостоятельность. Постиндустриальное общество, устраняя одни проблемы, противоречия, несет с собой другие. Они требуют своего осмысления, понимания, которое выливается в модернизацию традиционных и создание новых идеологий.

Вот почему о деидеологизации сегодня в мире говорят мало и, как правило, критически. Напротив, время от времени возникают ситуации, когда налицо тенденция к усилению противостояния идеологий. Притом не только в интеллектуальной среде, но и в массовом сознании.

Например, после трагических событий 11 сентября 2001 г. в США появились многочисленные публикации, обосновывающие несовместимость ценностей христианства и ислама, неизбежность конфликта цивилизаций, основанных на этих двух крупнейших и влиятельнейших в мире религиях. При всей несостоятельности столь далеко идущих выводов, опровергаемых более чем тысячелетним сосуществованием христианства и ислама, сама постановка проблемы говорит о том, что современный мир не свободен ни от идеологий, ни от идеологической борьбы. Меняются лишь содержание идеологий и соответственно содержание и формы их противостояния.

809

4. Виды современной идеологии

Дадим характеристику базовых положений основных видов современной идеологии.

Либерализм

Либерализм является, по-видимому, исторически первым течением духовной жизни, более или менее четко оформленным идейно и осознавшим себя в качестве самостоятельной идеологии. Его основателями принято считать Дж. Локка, А. Смита, Ш. Монтескье. В ряду крупнейших представителей либерализма — один из «отцов» Конституции США Т. Джефферсон, английский философ и экономист Дж. С. Милль, американский философ Дж. Дьюи, австрийский экономист XX в. Ф. Хайек. В России XIX в. видным представителем либерализма был философ и правовед Б. Н. Чичерин.

Стержень, ядро идеологии либерализма — понятие индивидуальной свободы человека. Это главный критерий, используемый либералами для оценки любого общественного строя, любых экономических, социальных, политических, культурных институтов. Индивидуальная свобода должна быть надежно защищена как от посягательств со стороны других людей, так и от вмешательства государства, правительства. Как полагал Дж. С. Милль, индивидам не надо ставить никаких преград в развитии их «многообразного разнообразия». Для этого, по мнению либералов, деятельность власти должна базироваться на строго определенных законах, признающих ценность свободы личности. Власть должна также уважать частную собственность и право людей свободно заключать договоры друг с другом.

Важный принцип либерализма, прямо вытекающий из принципа свободы индивида, — человек самостоятельно осуществляет выбор своего жизненного пути, а потому несет ответственность за этот выбор. Иными словами, он должен полагаться прежде всего на самого себя. Либералы убеждены, что люди, которые боятся выбора, избегают его, обречены на серую, скучную, убогую жизнь.

810

При всей внешней привлекательности данного положения оно плохо согласуется с тем фактом, что подобный выбор никогда не является полностью свободным. Он всегда осуществляется конкретным человеком в конкретной ситуации, многие элементы которой, с одной стороны, не зависят от индивида, а с другой — влияют на его выбор, даже предопределяют его. В ряду таких факторов — место и историческое время рождения человека, социальный статус семьи, в которой он родился, ее достаток, способности, здоровье, которыми наделила природа человека при его рождении, и т. д.

Мало кто не хотел бы прожить яркую, достойную, счастливую жизнь, добиться высоких целей. Однако это удается немногим. Большинство людей остаются несамостоятельными в том смысле, что их жизнь складывается не в соответствии с их собственными замыслами, а в зависимости от многих обстоятельств. В числе таких обстоятельств как не поддающиеся никакому индивидуальному, личностному контролю случайности, так и непреложные исторические реальности. Названные факторы не в состоянии устранить никакое общественно-политическое устройство, даже самого либерального толка.

Это обстоятельство признают и сами либералы. Так, Б. Н. Чичерин отмечал, что свобода устанавливает лишь формальное, а не материальное равенство.

По его мнению, материальное равенство вообще неприемлемо как принцип, так как оно противоречит природе человека. Действительно безусловным он считал принцип экономической свободы. Хотя его осуществление ведет на практике к неравенству, но именно неравенство являет собой движущую силу поступательного развития общества.

Другое ключевое положение либерализма — это концепция так называемого минимального государства. Ее суть в том, что экономика должна быть свободна от вмешательства государства. Его регулирующее воздействие следует свести к необходимому минимуму, не мешающему свободной рыночной конкуренции. Образным выражением этой позиции стала метафора государства — «ночного сторожа» при экономике. Минимальным должно быть влияние государства и в социальной сфере. Вообще, государственное вмешательство нужно только для того, чтобы исключать насилие и нечестность, недобросовестность в экономической и социальной сфере. Патерналистское государство для либералов неприемлемо.

811

Неясной, противоречивой является либеральная идеология в вопросе о демократии. Если демократия — это порядок, основанный на воле большинства, то она ведет к ущемлению, ограничению свободы индивида, интересов меньшинства. Словом, к тому, что либералы называют тиранией большинства. Поэтому демократия не является для либералов высшей ценностью. Она приемлема лишь в той мере, в какой не посягает на основные свободы индивида, содержит в себе механизмы, четко устанавливающие пределы власти большинства.

Практическое применение принципов либерализма в экономической и социальной политике ряда государств имело для него далеко идущие последствия. С одной стороны, либералы были вынуждены на практике отойти от некоторых своих базисных принципов. Пример тому — принятие в Англии в 20—30-е гг. прошлого века законов, усиливающих роль государства в социальной сфере. Другой пример — «новый курс» президента США Ф. Д. Рузвельта, который позволил вывести в 30-е гг. страну из тяжелейшего кризиса, но ценой создания системы жесткого государственного регулирования экономики. С другой стороны, многочисленные попытки проведения «чисто либеральной» политики, направленной на построение «государства благосостояния», «государства всеобщего благоденствия», не увенчались успехом. Более того, привели к росту разочарования в либерализме.

Сходная угроза нависла в нашей стране сейчас над либеральной идеологией в том ее виде, какой она обрела в программных документах и политике ряда российских партий. На протяжении многих лет, пользуясь поддержкой власти, значительной части средств массовой информации, либеральные идеологи претендовали на роль ведущей интеллектуальной силы страны. Глубокий экономический спад и резкое снижение уровня жизни подавляющего большинства населения в 90-е гг. наглядно продемонстрировали неадекватность политики, осуществлявшейся российскими либералами, условиям нашей страны. В итоге российские либералы потеряли доверие в обществе. Перед ними стоит задача преодоления идеологического и политического кризиса.

Реакцией на усиливающуюся в мире критику либерализма стало возникновение такой его современной формы, как либертинизм. Напомним, что сторонники классического либерализма считали допустимым государственное вмешательство в определенных пределах. Либертинисты считают власть абсолютным злом, сближаясь в этом с анархистами.

812

В целом современные либералы, в том числе российские, сознают необходимость корректировки, ревизии своей идеологии, приведения ее в соответствие с современными экономическими, социальными, политическими реальностями.

Консерватизм

Сторонники консервативной идеологии, родоначальником которой принято считать английского государственного деятеля XVIII в. Э. Бёрка, исходят из того, что общественная жизнь покоится на сложившихся традициях. Поэтому они выступают за бережное отношение к существующим учреждениям, институтам, поддерживают только такие изменения, которые проводятся постепенно, с оглядкой на прошлое. Осуществлять назревшие перемены должны люди, которые понимают ценность исторически сложившихся общественных устоев, обладают необходимым государственным опытом.

Отсюда скептическое отношение консерваторов к любому общественному, политическому знанию, претендующему на новацию, к ученым и теоретикам, настаивающим на существовании универсально истинных абстракций, принципов, теорий. Ведь то, что разумно, что хорошо, что приемлемо, уже воплощено в традициях, в существующих законах, экономических, социальных, политических институтах и структурах.

Еще одна черта консерватизма — отрицание существования универсальной природы человека. По мнению его представителей, потребности, желания, интересы людей определяются местом, временем, обстоятельствами их жизни. Следовательно, люди не могут сформироваться самостоятельно. Этот процесс происходит под воздействием социальной практики, общественных и политических институтов.

Консерваторы понимают, что равенство всех людей в своих правах и свободах не подкреплено равенством их способностей, здоровья, возможностей. Поэтому демократию, претендующую на реализацию равенства во всех сферах, они не считают абсолютным благом. Справедливость, по их мнению, не есть нечто большее, чем беспристрастное и точное применение законов.

Наконец, следует отметить такую черту консерватизма, как национализм. Консерваторов, в том числе современных, мировые процессы, включая глобализацию, интересуют лишь в той мере, в какой они влияют на положение дел в родной стране. Они против вмешательства в дела других государств, за исключением тех случаев, когда это диктуется национальными интересами, сдержанно относятся к любым транснациональным проектам типа «европеизации», хотя под давлением обстоятельств идут на их реализацию.

813

В российском общественном сознании с консерватизмом ассоциируются определенные политические позиции и установки, как правило, негативного характера. В основном они идут из недавнего советского прошлого. Например, принято считать, что консерватор обязательно носитель реакционных настроений, противник любых изменений прогрессивного характера, враг демократии, сторонник тоталитаризма и авторитаризма, крайний националист. Однако если внимательно взглянуть на историю, социальную и политическую практику России, зарубежных стран, то увидим, что все не так однозначно. В разных исторических условиях, в различных общественных ситуациях те или иные представители консерватизма могли занимать и занимали различные политические позиции.

То, что объединяет всех представителей консерватизма, — это их тяготение к «охранительству», к осмотрительности, взвешенности в проведении общественных преобразований. Эта функция консерватизма, консерваторов исключительно важна для любой страны.

Как идейное течение консерватизм в России всегда имел немало сторонников: А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, И. С. Аксаков, К. С. Аксаков, Ф. И. Тютчев, Ф. М. Достоевский, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, другие мыслители XIX—XX вв. Однако их влияние на общественно-политическую жизнь страны, как правило, было невелико. Многие проблемы, невзгоды Российской империи, Советского Союза, современной России связаны именно с избытком революционности и недостатком консерватизма в политических традициях, политической истории нашей страны.

Обратимся для примера к наследию такого крупного мыслителя и государственного деятеля, как профессор Московского университета, а впоследствии обер-прокурор Святейшего синода К. П. Победоносцев (1827—1907). Среди своих либеральных современников, в советской исторической науке он слыл едва ли не символом политической и духовной реакционности, гонителем и душителем всего передового. На школьной скамье заучивали знаменитые строки А. Блока о «совиных крылах» Победоносцева, распростертых над Россией. Однако именно

814

Победоносцев провозглашал, что дело власти есть дело непрерывного служения благу народа, а потому это, в сущности, самопожертвование. «Велико и свято значение власти, — писал он. — Власть, достойная своего призвания, вдохновляет людей и окрыляет их деятельность: она служит для всех зерцалом правды, достоинства и энергии», Победоносцев предупреждал против идеализации демократии, указывая, что при демократическом образе правления правителями становятся «ловкие подбиратели голосов». Горький исторический опыт, отмечал он, «показывает, что демократы, как скоро получают власть в свои руки... становятся тоже властными распорядителями народной жизни, отрешенными от жизни народной, от духа его и истории, произвольными властителями жизни народной, не только не лучше, но

иногда и хуже прежних чиновников». Он обращал внимание на то, что не все старое заведомо плохо, так как «в глубине старых учреждений часто лежит идея глубоко верная, прямо проистекающая из народного духа, именно это необходимо больше всего ценить». Мысли, актуальные для современной России.

Марксизм

Исходное положение марксистской идеологии, созданной К. Марксом и Ф. Энгельсом в 40-е гг. XIX в., — взгляд на историю человечества как историю борьбы классов. Под классами Маркс и Энгельс понимали большие группы людей, связанные общим отношением к средствам производства, местом в общественном разделении труда, способом получения доходов, — словом, связанные общим экономическим положением. Классовая борьба есть источник всех социальных изменений. Сами Маркс и Энгельс не считали идею классов и классовой борьбы своим открытием, указывали, что заимствовали ее у современных им буржуазных историков. Свой вклад они видели в обосновании того, что именно классовая борьба является главной движущей силой истории, что за любыми общественными переменами, любой политической акцией стоят классовые интересы.

Другое исходное положение марксизма — определяющая роль экономики в жизни людей. Согласно этому принципу экономика образует базис общества, на котором вырастает его политическая, правовая, духовная надстройка: государство, политические институты, право, другие формы общественного сознания, включая религию и идеологию. В ходе общественного развития в отношениях между базисом и надстройкой возникают противоречия, которые в итоге разрешаются, преодолеваются посредством революции.

815

Заметное место в марксизме занимает критика капитализма, буржуазного общества, созданных им политических институтов, вытекающая из этой критики теория социальной революции. Данный раздел марксистской идеологии содержит конкретные практические установки по вопросам борьбы за ниспровержение капиталистического строя, завоевания власти пролетариатом и его союзниками, построения нового общества. В этом смысле можно говорить о политической доктрине марксизма.

Важнейший компонент марксизма, его концепция видения направления истории и будущего человечества — обоснование необходимости и неизбежности коммунизма. Коммунизм в своей высшей фазе есть идеальное, совершенное состояние общества, достижение которого составляет цель, внутренний смысл развития человечества. С построением коммунизма завершается предыстория человечества и начинается его подлинная история.

Интеллектуально и политически марксизм превосходил все современные ему идеологии: ориентированностью на объективные закономерности природы и общества, детерминистским взглядом на историю, адекватностью реалиям своего времени, ясной ориентацией на интересы рабочего класса, трудового народа, четкостью политических установок. Все это способствовало его быстрому распространению в Европе, и не только в ней. Большое влияние он приобрел в России.

Позиции и влияние марксизма еще более укрепились с победой Октябрьской революции 1917 г., возникновением Советского Союза, его экономическим и социальным ростом. В новых исторических условиях марксизм в СССР, не отказываясь от основополагающих принципов, вобрал в себя ряд новых положений, установок, в основе которых лежали опыт Октябрьской революции и практика строительства социалистического общества, данные общественных и естественных наук. Обновленная идеология стала характеризоваться как марксистско-ленинская, поскольку вклад В. И. Ленина в ее развитие, равно как и в ее применение в практике осуществления социальной революции и строительства нового общества, был огромен.

816

Ряд современных исследователей указывают на то, что было бы правильнее определять марксистско-ленинскую идеологию в том ее виде, какой она приобрела в СССР к концу 30-х гг., как советскую. С этим нельзя не согласиться, поскольку марксистско-ленинская идеология, во-первых, базировалась главным образом на советской практике и, во-вторых, развивалась усилиями государственных и политических деятелей, ученых, представителей творческой интеллигенции Советского Союза. Правда, с начала 30-х гг. вклад в развитие марксистско-ленинской идеологии официально связывался только с фигурами государственных и политических лидеров страны.

Распространена точка зрения, согласно которой превращение марксистско-ленинской идеологии в идеологию советскую знаменовало собой начало ее кризиса. В целом это верно. В основе кризиса лежит начатое И. В. Сталиным и продолженное последующими советскими высшими руководителями возведение марксизма-ленинизма в ранг идеологии, верной для всех стран, всех народов, на все времена. При этом произносились слова о необходимости постоянного обновления, творческого развития марксистско-ленинской идеологии. Но правильные слова не претворялись в реальные дела. Марксистско-ленинская, советская идеология «подновлялась», но не обновлялась.

Это одна сторона кризиса марксизма-ленинизма, обусловленная его идейным «окукливанием», превращением в догму. Но кризис нарастал и по другой, гораздо более основательной причине. Грандиозные перемены, совершившиеся после Второй мировой войны в науке и технологиях, в политике, экономике, классовой структуре, трудовых отношениях, социальной сфере ведущих капиталистических стран, в международных отношениях, оказались не предусмотренными марксизмом, не вписывались в него.

Собственно, расхождение марксизма с жизнью обнаружилось еще раньше, когда социалистическая революция победила в отдельно взятой экономически отсталой стране, большинство населения которой составляло крестьянство, а не пролетариат. Строительство нового общества началось с создания надстройки, под которую еще предстояло подводить соответствующий базис. Реальный социализм, построенный в Советском Союзе, ряде других государств, не только не обеспечил социального равенства и справедливости, но и породил свои привилегиро-

ванные социальные группы, сохранил отчуждение трудящихся от собственности и от институтов власти, не обеспечил превосходства над капитализмом в экономической и социальной сфере. Стала очевидной утопичность марксистского прогноза, предусматривающего движение человечества к коммунизму.

Таким образом, во второй половине XX столетия марксизм-ленинизм фактически утратил свою адекватность и эффективность. Однако руководители КПСС, Советского государства, других социалистических стран оказались не в состоянии реалистически оценить ситуацию, сделать из нее необходимые теоретические и практические выводы. Это стало одной из причин распада СССР, мировой системы социализма.

Возрождение марксизма, пусть даже в обновленном виде, маловероятно. В силу неадекватности современному миру он изжил себя и как теоретическая конструкция, и как политический инструмент. Образовавшуюся идеологическую нишу, скорее всего, заполнит один из вариантов современного социализма.

Социализм

Социалистическая идеология возникла до Маркса и Энгельса. Ее основные положения сформулированы в трудах А. Сен-Симона, Р. Оуэна, Ш. Фурье. Однако с момента своего возникновения марксизм, если можно так выразиться, крепко взял знамя социализма в свои руки.

В первые десятилетия XX в. таких знамен стало два: знамя, поднятое партией Ленина, другими коммунистическими партиями, объединившимися в Коммунистический Интернационал; и знамя, под которым выступили партии Социалистического интернационала, именовавшие себя социалистическими и социал-демократическими партиями. Как и коммунистические партии, они провозгласили своей идейной основой марксизм, однако в той его версии, которая получила распространение в Германии, Австрии, Франции, других развитых странах Европы и связана с именами К. Каутского, Э. Бернштейна, М. Адлера, Л. Блюма, другими сторонниками марксизма, не принявшими его ленинскую, большевистскую интерпретацию.

Эволюция этого течения социалистической мысли шла в направлении постепенного отхода от марксизма. Это было обусловлено двумя причинами: все большей неадекватностью марксизма новым реальностям; неприятием членами социалисти-

ческих партий, действующих в государствах, где нет обязательной, государственной идеологии, самого принципа идеологии, единой и обязательной для всех членов партии. Программа, принятая в 1959 г. Социал-демократической партией Германии (СДПГ), поставила точку в этом вопросе,

так как не упоминала марксизма в качестве идейной основы теории и политики СДПГ.

В отличие от коммунизма, базирующегося на первенстве экономики, современный социализм носит этический характер. Только ценности морали, по мнению социалистов, могут служить надежным ориентиром в построении совершенного общества. Такими базовыми ценностями являются справедливость, равенство, братство (солидарность), достоинство индивида, сотрудничество людей вместо конкуренции и соперничества. Высвобождение энергии, необходимой для сотрудничества людей и развития их индивидуальных способностей путем морального совершенствования личности — таков медленный, но единственно возможный способ построения социалистического общества как общества, отвечающего подлинным интересам и потребностям человека.

Ставя во главу угла нравственное совершенствование, сторонники социалистической идеологии отдают себе отчет в том, что оно не может быть сведено к проповеди, нравоучениям. Для них очевидна необходимость теорий, которые бы указывали, что и как нужно сделать для того, чтобы воплотить нравственные ценности, принципы, идеалы в экономике, политике, социальной сфере, в культуре. Однако именно здесь продвижение идет крайне медленно.

Возьмем такую важнейшую ценность, как равенство. Социалистическая идеология ставит задачу осуществления относительного равенства, т. е. равенства в некоторых пределах. Но каковы эти пределы? Где взять критерии, позволяющие четко устанавливать черту, за которой равенство становится неравенством?

Предлагаемый социалистами способ обеспечения равенства и достоинства путем справедливого распределения доходов также порождает немало вопросов, связанных с неясностью понятия справедливости. Она стоит особенно остро применительно к постиндустриальному обществу, в котором главной движущей силой выступают таланты, здоровье, образование, профессионализм, активность, деловая хватка человека. По всем этим по-

казателям люди не равны. Что считать справедливым: создание условий, при которых человек получает в полном соответствии со своими дарованиями, энергией, трудом? Или справедливо создание условий, исключающих возможность получения так называемых сверхдоходов? Не приведет ли понимание справедливости как искусственного «уравнивания» к замедлению экономического и социального развития?

Тем не менее социалисты считают возможным построение модели «рыночного социализма», позволяющей существенно продвинуться в реализации базовых ценностей. В основе этой модели, полагают они, должны быть экономическая система, предусматривающая ограничение прибыли каждого предприятия в соответствии с принципом социальной справедливости; реальное участие работников в управлении предприятиями, включая управление финансовыми и инвестиционными потоками; формулирование экономических и социальных приоритетов, осуществление которых обязательно для всех и при любых обстоятельствах; наделение правительства преимущественно координационными функциями. Социалисты убеждены, что такая модель, с одной стороны, устраняет злоупотребления капитализма и обеспечивает воплощение социальных ценностей, а с другой — сохраняет стимулирующую, распределительную и конкурентную функции рынка.

Большинство социалистов выступают за демократию, распространяя ее, как мы видели выше, не только на политическую, но и на экономическую сферу. Вместе с тем социалисты сознают, что никакая, даже самая широкая, демократия не дает надежных гарантий политической и общественной активности граждан. Социалисты рассчитывают решить данную проблему с помощью концепции ответственного гражданства. Она предусматривает создание механизмов вовлечения населения в процессы принятия и практического осуществления решений, формирование у людей, общества способности не поддаваться политическому и информационному манипулированию.

И рыночный социализм, и ответственное гражданство — все это пока умозрительные концепции. Они не претворены в жизнь ни в одной стране, даже в тех, где социалисты долго стояли у власти. Вместе с тем в ряде стран имеет место продвижение по пути практического осуществления некоторых положений программных документов социалистов.

Если взглянуть на мир с точки зрения его нынешнего «идеологического состояния», то следует отметить следующие моменты. Первый момент: отсутствие идеологии, которая была бы признана более или менее значительной частью населения хотя бы развитых стран в качестве приемлемой с точки зрения адекватности объяснения современных реальностей, верного прогнозирования экономического и социального развития, способности предлагать эффективные решения возникающих проблем. Второй момент: усиливающийся спрос на такую идеологию. Он обусловлен качественно новыми явлениями, тенденциями в мировом развитии, которые открывают перед человечеством грандиозные перспективы экономического и социального прогресса и в то же время несут с собой вызовы, угрозы, чреватые самыми тяжелыми последствиями. Отметим те новые реальности, которые сформировались достаточно явственно.

Наиболее глубоким сдвигом, определяющим суть и направленность происходящих в обществе изменений, является трансформация характера человеческой деятельности. Основным фактором экономического роста становится производство знаний. Не только хозяйство, но и другие сферы жизнедеятельности демонстрируют все большую свою зависимость от творческого потенциала человека: его интеллекта, образованности, физического и психического здоровья, инициативности, энергии, предприимчивости. На Западе введены понятия, отражающие новую реальность: работник, производящий и потребляющий знания, называется knowledge-worker, а работник, производящий и потребляющий материальные блага, именуется consumption-worker.

Можно утверждать, что на динамичное и устойчивое развитие, на конкурентоспособность в современном мире могут рассчитывать только те страны, которые ориентированы на производство и потребление знаний. Иными словами, страны, где ведущую роль играют работники первого типа, являющиеся творцами научных открытий, технологических, экономических, социальных, управленческих и иных нововведений (инноваций).

Базирующееся на знаниях постиндустриальное общество свободно от многих конфликтов, противоречий, характерных для индустриальной стадии развития. Вместе с тем оно вряд ли будет обществом социальной гармонии. В частности, уже видно, что, по крайней мере, в своей нынешней, начальной фазе постиндустриальное общество не располагает эффективными инструментами решения таких проблем, как создание достаточного количества рабочих мест, чрезмерное неравенство в доходах, конфликт интересов новых социальных групп, растущая техногенная нагрузка на окружающую среду, все возрастающее потребление невозобновляемых природных ресурсов.

Серьезные проблемы создает глобализация — превращение мировой экономики из суммы национальных экономик в интегрированную, целостную систему производственных, финансовых, торговых и иных связей. Данный процесс близок к завершению. Народное хозяйство практически любой страны, включая Россию, является сегодня элементом мировой экономики, и это значит, что оно развивается в неразрывной связи со всеми остальными ее элементами, по законам данной системы. Игнорирование этих законов больно бьет по национальной экономике, а стремление к автаркии, к изоляции от мировой экономики обрекает страну на отставание.

Процесс экономической интеграции сопровождается процессом интеграции политической, созданием интернациональных политических союзов, организаций, объединений. Особенно большое развитие политическая интеграция получила в рамках Европейского Союза, который с принятием конституции стал фактически межгосударственным объединением конфедеративного типа с наднациональными органами власти, наделенными широкими и значимыми полномочиями.

Однако глобализация — это не только плюсы. Любые негативные явления в экономике отдельной страны, особенно крупной, тем более в экономике группы стран, дают себя знать в рамках всей системы мировой экономики. Далее, глобализация не привела к отмене национальных государств, национальных интересов, и, похоже, что и в обозримой, и в отдаленной перспективе мир по-прежнему будет состоять из национальных государств, национальных сообществ. Следовательно, остается актуальной задача нахождения баланса их интересов.

Оптимальное решение данной задачи удается найти не всегда, поскольку осознание, анализ, регулирование глобальных по своей сути процессов осуществляется в рамках парадигмы, сложившейся в эпоху приоритета национальных интересов. Это фундаментальное противоречие пока не

выливается в острые конфликты. Однако они могут возникнуть, если со временем начнет ощущаться нехватка ресурсов, необходимых для поддержания привычного, приемлемого для развитых стран качества жизни.

Другое потенциально взрывоопасное противоречие экономической и политической системы, формирующейся в ходе глобализации, обусловлено качественной разнородностью звеньев этой системы. В самом деле, с одной стороны, постиндустриальные государства, олицетворяющие экономику знаний, а с другой — страны с индустриальной, а то и аграрной экономикой. Между тем, именно в этих странах проживает основная часть населения Земли. Производство знаний, информации, основанных на них высоких технологий, наукоемкой продукции — задача, которая в повестке дня большинства из них просто не значится.

Программы сотрудничества, помощи, призванные ускорить развитие стран «третьего мира», пока не привели к сколько-нибудь ощутимым положительным результатам на этом направлении. Лишь немногие развивающиеся страны смогли воспользоваться плодами научно-технического прогресса, сумели найти свою нишу в сфере новой экономики. Что касается большинства развивающихся стран, то их технологическое, экономическое, социальное отставание от ведущих государств мира продолжает увеличиваться. У них нет никаких шансов даже в отдаленном будущем приблизиться к тому уровню реальных доходов, тем стандартам жизни, которые сложились в государствах, вступивших в постиндустриальную фазу развития.

Сосуществование обездоленных и богатых стран не может не порождать экономических, социальных, гуманитарных проблем. Их эффективного решения не найдено. Реакцией на это стало возникновение пока еще политически слабого, но довольно активного движения антиглобалистов. В государствах «третьего мира», особенно в исламских странах, усиливается влияние радикальных, экстремистских организаций, в том числе террористического толка. В странах Африки усиливаются настроения, носители которых возлагают ответственность за свои беды, невзгоды не только на колониализм, работорговлю, угнетение со стороны имперских держав, но и на Европу, европейскую цивилизацию, европейскую культуру, на белых людей в целом. Это течение находит отклик среди темнокожих граждан США, европейских, латиноамериканских государств По сути, это тот же расизм, только с иным знаком.

Поскольку отставание развивающихся стран от стран развитых все увеличивается, то будут расти и напряженность, трудности в их взаимоотношениях. Если решение проблемы «Север — Юг», приемлемое для обеих сторон, не будет найдено, она в сравнительно недалеком будущем может привести к новому идейно-политическому противостоянию, аналогичному тому, что имело место в 40—80-е гг. прошлого века, во времена противоборства двух мировых систем — капитализма и социализма. Только, скорее всего, это окажется гораздо более острое, более опасное по своим последствиям противостояние.

Еще одна особенность современного мира — новая конфигурация военно-политической и экономической мощи. На протяжении примерно пятисот лет судьбы мира определяла преимущественно Европа, судьба которой, в свою очередь, определялась в ходе взаимодействий, взаимоотношений крупнейших европейских держав — империй. Минувший век многие историки характеризуют как век крушения империй. После первой мировой войны рухнули Австро-Венгерская, Германская, Османская империи. После Второй мировой войны и в последующие двадцать-тридцать лет перестали быть имперскими державами Великобритания, Франция, Испания, Португалия. В 1991 г. прекратил свое существование Советский Союз, который в геополитическом плане был наследником Российской империи.

Число государств на планете за последние пятьдесят лет увеличилось в 3 раза. В бывших колониях и зависимых государствах проживает ныне 83% всего населения нашей планеты. Причем подавляющее большинство этих государств желает быть независимыми не только формально, но и реально, стремится к обеспечению своей самостоятельности в экономике, политике, культуре. Возникли новые национальные и региональные центры экономической и политической мощи: Япония, Китай, Индия, Пакистан, Бразилия, АТР, АСЕАН, Организация исламской конференции.

В результате для понимания того, что происходит в мире, в каком направлении он движется, необходимо видеть действительность не только такой, какой она представляется из окон кабинетов Вашингтона, Лондона, Парижа, Берлина, Москвы. Необходимо также знать положение, интересы, цели, намерения тех государств, которые еще недавно воспринимались великими державами исключительно в качестве пассивных объектов мировой

политики. Однако отказ от имперской ментальности, имперских стереотипов мышления и поведения происходит крайне медленно.

824

Все глубже понимание того, что научно-технический прогресс, хозяйственная деятельность людей достигли таких масштабов, когда они становятся факторами, от которых прямо зависит выживание человеческого рода. Возникли экологические движения, которые выступают за сохранение природы, возвращение ее в первозданное состояние или, как минимум, за предотвращение ее дальнейшей деградации. В некоторых странах экологические движения стали влиятельной политической силой. Партии, организации «зеленых» исходят из того, что решение экологических проблем невозможно без осуществления радикальных социально-политических преобразований, без своего рода экологической революции, нацеленной на сохранение естественных основ человеческого бытия. Они предлагают программу таких преобразований. Таким образом, правомерно говорить об интенсивном формировании экологической формы общественного сознания, об экологизме как самостоятельном виде идеологии.

Пока что ни сама идеология, ни, в особенности, экологические движения не отличаются цельностью. Существуют как радикальные, так и умеренные формы экологизма, экологических движений. Вместе с тем общие цели экологизма просматриваются отчетливо. Их можно сформулировать как троякое ограничение — ограничение прироста населения, загрязнения окружающей среды, потребления природных ресурсов. Еще одна важнейшая цель — сохранение и восстановление естественной среды, включая диких животных, растений, ландшафта.

Слабость экологизма, партий и движений, выступающих под его знаменем, заключается в том, что они не дают ясного, конкретного ответа на коренной вопрос: как совместить экологические цели с обеспечением устойчивого развития современной экономики, достойных условий существования для всех жителей Земли? Это действительно ключевой вопрос, на который человечество должно дать четкий ответ. Скорее всего, люди, и государства придут к осознанию неизбежности сознательного и добровольного принятия экологических ограничителей экономического роста.

825

Таковы некоторые реалии современного мира, требующие идеологического осмысления. Сегодня трудно с уверенностью сказать, когда появится и появится ли вообще планетарная, общечеловеческая по своей сути идеология, стоящая над частными интересами социальных групп, народов, государств. Даже марксизм, который дальше других идеологий продвинулся в своей универсальности, «общечеловечности», не был свободен от классовой и интеллектуальной ограниченности, заданной историческим временем, в котором человек живет и творит.

Тем не менее, перечисленные выше проблемы таковы, что, если адекватный ответ на них не будет найден, мир зайдет в тупик. Скорее всего, потребуется пересмотр многих устоявшихся представлений, ценностей, принципов, на протяжении столетий регулировавших экономическое, социальное, политическое поведение людей, народов, государств. Главное, чтобы при этом не были потеряны, девальвированы те действительно выстраданные человечеством ценности и принципы, которые составляют сердцевину гуманизма. Ибо только ориентация на гуманизм, гуманистическую этику обеспечит как выживание человечества, так и его подъем на качественно новый уровень экономического, социального, духовного развития.

Глава 2. Правовое сознание и философия права

Для любого философского учения о праве и государстве определяющее значение имеет лежащий в его основе тип понимания (и понятия) права. Это обусловлено научно-познавательным статусом и значением понятия права (и соответствующего понятия государства) в рамках любой систематически обоснованной, развитой и организованной правовой теории.

При всем многообразии прошлых и современных учений философов и юристов о праве и государстве можно выделить три основных типа понимания (и понятия) права и государства — три типа правопонимания и соответствующего понимания (понятия) государства; легистский (позитивистский), естественно-правовой (юснатуралистический) и либертарно-юридический.

826

1. Либертарно-юридический тип праволонимания и философии права

Данный тип правопонимания и соответствующего философского учения о праве назван либертарным (от лат. libertas — свобода) потому, что право, согласно данной трактовке, включает в себя (онтологически, гносеологически и аксиологически) свободу (свободу индивидов). Слово же юридический (от лат. ius — право) в названии концепции использовано для обозначения отличия данного типа правопонимания, с одной стороны, от юснатурализма (от лат. ius naturale — естественное право), с другой — от легизма (от лат. lex — закон) как обобщенного наименования всех позитивистских учений о праве.

Для анализа и характеристики отношений и связей сущности и явления в сфере права (и соответствующего правового понимания государства) в либертарно-юридической теории правопонимания сформулирована и разработана специальная концепция различения и соотношения (совпадения или несовпадения) права и закона. При этом под правом в его различении с законом понимается сущность права — то, что объективно присуще праву, выражает его отличительную особенность как социальной нормы и регулятора особого рода и отличает право от неправа (от произвола, с одной стороны, от моральных, религиозных и иных социальных норм, с другой стороны), т. е. то, что не зависит от субъективной воли и произвола законодателя (правоустановительной власти). Под законом в его различении с правом понимается официально-властное нормативное явление, т. е. явление, имеющее законную силу принудительно-обязательного правила (нормы). Термин «закон» здесь используется в собирательном смысле и охватывает все источники официально установленного (позитивного) права, поскольку все они представляют собой официально-властные явления (эмпирические тексты) нормативного характера, наделенные законной (принудительно-обязательной) силой.

С учетом отмеченного различения права (как сущности) и закона (всех источников позитивного права) как явления основные (крайние) варианты их соотношения выглядят так: если явление (закон, положения тех или иных источников позитивного права) соответствует сущности, речь идет о правовом законе (о правовой норме, о позитивном праве, соответствующем сущности права); если явление (закон, положения того или иного источника позитивного права) не соответствует сущности, противоречит ей и т. д., речь идет о неправовом законе (о противоправном, правонарушающем, антиправовом законе, о противоправной норме, противоправном позитивном праве).

827

В рамках этой концепции различения и соотношения права и закона (как соответственно сущности и явления) под сущностью права понимается принцип формального равенства, который трактуется как единство трех подразумевающих друг друга сущностных свойств (характеристики) права — всеобщей равной меры регуляции, свободы и справедливости. Это триединство сущностных свойств права (три компонента принципа формального равенства) можно охарактеризовать как три модуса единой субстанции: одно без другого (одно свойство без других свойств) невозможно. Присущая праву всеобщая равная мера — это именно равная мера свободы и справедливости, а свобода и справедливость невозможны вне и без равенства (общей равной меры).

Взаимосвязь и смысловое единство этих трех компонентов принципа формального равенства (сущностных свойств права) состоят в следующем. Правовой тип взаимоотношений людей — это отношения, регулируемые по единому абстрактно-всеобщему масштабу и равной мере (норме) дозволений, запретов, воздаяний и т. д. Этот тип (форма) взаимоотношений людей включает в себя: 1) формальное равенство участников (субъектов) данного типа (формы) взаимоотношений (фактически различные люди уравнены единой мерой и общей формой); 2) их формальную свободу (их формальную независимость друг от друга и вместе с тем подчинение единой норме, действие по общей форме); 3) формальную справедливость в их взаимоотношениях (абстрактно-всеобщую, одинаково равную для всех них норму регуляции, меру и форму дозволений, запретов и т. д., исключающую чьи-либо привилегии). Равенство (всеобщая равная мера) предполагает и включает в себя свободу и справедливость, свобода — равную меру и справедливость, справедливость — равную меру и свободу. Сказанное означает, что равенство, свобода и справедливость как свойства правовой сущности носят формальный (формально-содержательный, а не фактически-содержательный) характер, являются формально-правовыми качествами (и категориями), возможны и выразимы лишь в правовой форме.

828

Компоненты принципа формального равенства (равная мера, свобода и справедливость) относятся к сфере права, а не к сфере морали, нравственности, религии и т. д., поскольку все эти и другие неправовые сферы (и присущие им формы и нормы регуляции) носят ограниченный,

частичный характер, имеют какое-то фактическое (неформализованное) содержание (в силу множественности различных моральных, нравственных, религиозных форм, норм и представлений о должном, отсутствия единой и всеобщей морали, нравственности, религии и т. д.) и лишены той присущей лишь праву абстрактно-всеобщей формы (и всеобщей формализации), в которой только и можно выразить абстрактно-всеобщий, абсолютно (универсально) формализованный смысл равенства, свободы и справедливости в соответствующем социуме. Это позволяет характеризовать право как всеобщую, необходимую и единственную форму бытия и выражения равенства, свободы и справедливости в социальной жизни людей.

Правовое равенство представляет собой определенную абстракцию, т. е. является результатом сознательного (мыслительного) абстрагирования от фактических различий, которые присущи реальным субъектам правовой формы общения, их уравнивания. Такое уравнивание предполагает незначимость имеющихся фактических различий с точки зрения соответствующего критерия (основания) уравнивания, а именно свободы индивида в общественных отношениях, которая признается, выражается и утверждается в форме его правосубъектности и правоспособности.

Право говорит и действует языком и мерами равенства, благодаря чему выражает свободу людей. В этом смысле можно сказать, что право — математика свободы.

В социальной сфере равенство — это всегда правовое равенство, формально-правовая мера равенства. Именно благодаря своей формальности (абстрагированности от «фактического») равенство может стать и реально становится всеобщей формой и равной мерой регуляции «фактического», своеобразным формальным и формализованным «языком», «счетом», «весами», измерителем всей «внеформальной» (т. е. «фактической») действительности. Так обстоит дело и с формально-правовой мерой.

829

История права — это история прогрессирующей эволюции масштаба и меры формального (правового) равенства при сохранении самого этого принципа любой системы права, права вообще. Разным этапам исторического развития свободы и права в человеческих отношениях присущи свой масштаб и своя мера свободы, свой круг субъектов и отношений свободы и права, словом, — свое содержание принципа формального (правового) равенства. Так что принцип формального равенства представляет собой постоянно присущий праву принцип с исторически изменяющейся сферой и мерой регуляции.

Какой-либо другой формы бытия и выражения свободы в общественной жизни людей, кроме правовой, человечество до сих пор не изобрело. Да это и невозможно ни логически, ни практически. Люди свободны в меру их равенства и равны в меру их свободы. Неправовая свобода, свобода без всеобщего масштаба и единой меры, словом, так называемая «свобода» без равенства, — это идеология элитарных привилегий, а так называемое «равенство» без свободы — идеология рабов и угнетенных масс (с требованиями иллюзорного «фактического равенства», подменой равенства уравниловкой и т. д.). Или свобода (в правовой форме), или произвол (в тех или иных проявлениях). Третьего здесь не дано: неправо (и несвобода) — всегда произвол.

Между тем повсеместно довольно широко распространены представления о противоположности права и свободы, права и справедливости, права и равенства. Они обусловлены во многом тем, что под правом имеются в виду любые веления власти, государственное законодательство, которое зачастую носит антиправовой, произвольный, насильственный характер.

Нередко свобода противопоставляется равенству. Так, уже ряд софистов младшего поколения (Пол, Калликл, Критий) отвергали правовое равенство с позиций аристократических и тиранических представлений о свободе как праве «лучших» на привилегии и произвол, как праве сильных господствовать над слабыми и т. д. Аналогичный подход в XIX в. развивал Ф. Ницше. Религиозно-аристократическую концепцию «свободы личности» (в духе оправдания неравенства и критики равенства) обосновывал в XX в. Н. А. Бердяев.

В отличие от аристократической критики правового равенства «сверху» (в пользу элитарных версий «свободы») марксистское отрицание правового равенства и права в целом идет «снизу» (в целях всеобщего прыжка в коммунистическое «царство свободы» без права и государства, утверждения «фактического равенства» и т. д.).

830

В наши дни широко распространено представление, будто суть перемен, которые идут в России и в других посткоммунистических странах (т. е. их

«модернизация»), состоит в переходе от логики равенства к логике свободы. Тут социализм с его уравниловкой (т. е. антиподом права и равенства) предстает как царство равенства, от которого, мол, надо перейти в царство свободы без равенства. В этих и сходных противопоставлениях свободы и равенства данным явлениям и понятиям, по существу, придается произвольное значение.

Понимание права как формального равенства включает в себя наряду со всеобщей равной мерой и свободой также и справедливость. В контексте различения права и закона это означает, что справедливость входит в понятие права, что право по определению справедливо, а справедливость — внутреннее свойство и качество права — категория и характеристика правовая, а не внеправовая (не моральная, нравственная, религиозная и т. д.).

Поэтому всегда уместный вопрос о справедливости или несправедливости закона — это, по существу, вопрос о правовом или неправовом характере закона, его соответствии или несоответствии праву. Но такая же постановка вопроса неуместна и не по адресу применительно к праву, поскольку оно (уже по понятию) всегда справедливо и является формой выражения справедливости в социальном мире.

Более того, только право и справедливо. Ведь справедливость потому, собственно, и справедлива, что воплощает собой и выражает общезначимую правильность, а это в своем рационализированном виде означает всеобщую правомерность, т. е. существо и начало права, смысл правового принципа всеобщего равенства и свободы.

Отрицание правовой природы справедливости, по существу, означает утверждение вместо нее какой-либо версии неправовой (антиправовой или внеправовой) справедливости. По логике такого подхода получается, что право как таковое (право вообще, а не только антиправовой закон) несправедливо, а справедливость исходно представлена в том или ином неправовом (социальном, политическом, религиозном, моральном и т. п.) начале, правиле, требовании.

Так, многие сторонники подобного подхода, исходя из распространенных представлений о справедливости как неюридической, моральной категории и апеллируя к стоящей «над правом» некой высшей справедливости морального порядка, рассматривают моральную справедливость (вполне в духе юснатурализма, с присущим ему смешением морали и права, фактического и формального, партикулярного и всеобщего) как критерий оценки всех политических и государственно-правовых явлений. В такой трактовке соотношение справедливости и права — это соотношение морали и права, причем из-за неформализованности и неопределенности соответствующих понятий остается неясным, что же, собственно говоря, имеется в виду под моральной справедливостью и под правом, в чем их специфика и отличительные особенности, логика, смысл и результаты их взаимодействия и т. д. Здесь возможны любые субъективные и произвольные представления о справедливости, морали, праве и государстве, между тем как на пути к искомому правовому закону и правовой государственности подобный субъективизм и произвол должен быть преодолен (теоретически и практически).

В пространстве всеобщности и общезначимости принципа правового равенства и права как регулятора и необходимой формы общественных отношений свободных субъектов именно правовая справедливость выступает как критерий правомерности или неправомерности всех прочих претензий на роль и место справедливости в этом пространстве. Воздавая каждому свое, правовая справедливость делает это единственно возможным, всеобщим и равным для всех правовым способом, отвергающим привилегии и утверждающим свободу.

Из сказанного следует внутренняя смысловая равноценность таких внешне различных определений сущности права, как: право — это формальное равенство; право — это всеобщая равная мера; право — это всеобщая свобода; право — это всеобщая справедливость и т. д. Эти определения сущности относятся к определениям права в его различении с законом, т. е. не зависят от воли законодателя.

К этим исходным определениям сущности права в процессе так называемой «позитивации» (властной «положенности», установленности) права, его выражения в виде закона, добавляется новое определение — государственно-властная общеобязательность того, что официально признается и устанавливается

как закон (позитивное право) в определенное время и в определенном социальном пространстве. При этом мы имеем дело с установлением закона (позитивного права) как правового по своей сущности явления, т. е. правового закона.

В смысловом контексте различения и совпадения права и закона ясно, что общеобязательность закона обусловлена его правовой природой и является следствием общезначимости объективных свойств права, показателем социальной потребности и необходимости властного признания, соблюдения, конкретизации и защиты принципа и требований права в соответствующих общеобязательных официальных актах и установлениях. И именно потому, что по логике вещей не право — следствие официально-властной общеобязательности, а наоборот, эта обязательность ~ следствие права (государственно-властная форма выражения общезначимого социального смысла права), такая общеобязательность выступает как еще одно необходимое определение права (а именно права в виде закона) — в дополнение к исходным определениям сущностных свойств права. Смысл этого определения состоит не только в том, что правовой закон обязателен, но и в том, что общеобязателен только правовой закон.

В рамках либертарно-юридического подхода взаимосвязь сущности и явления в праве носит необходимый и закономерный характер: объективная правовая сущность (формальное равенство) — это сущность определенного реального правового явления (устанавливаемого государством общеобязательного закона, выражающего свойства и требования принципа формального равенства), а правовое явление (общеобязательный закон, выражающий свойства и требования принципа формального равенства) — это явление (проявление) именно и только данной определенной сущности (формального равенства). Правовая сущность (формальное равенство) проявляет себя (в результате надлежащей правоустановительной деятельности законодателя, государства) в общеобязательном законе (правовом явлении действительности), а правовое явление (общеобязательный закон) проявляет, выражает во внешней реальной действительности правовую сущность (формальное равенство).

Только на основе и с учетом такой необходимой связи между правовой сущностью и правовым явлением возможно достижение их искомого единства в виде правового закона, т. е. устанавливаемого государством и официально действующего обще-

обязательного позитивного права, выражающего в нормативно-конкретизированной форме свойства и требования принципа формального равенства. С позиций легизма и юснатурализма такое единство правовой сущности и правового явления в виде правового закона недостижимо.

Право, подразумеваемое либертарным правопониманием (и вместе с тем обосновываемое в либертарно-юридической концепции философии права), — это лишь необходимый правовой минимум, то, без чего нет и не может быть права вообще.

Правовой закон как искомое соответствие закона (явления) требованиям принципа формального равенства (сущности права) — это адекватное и полное выражение права в его официальной признанности, общеобязательности, определенности и нормативной конкретности, необходимых для действующего позитивного права. С учетом сказанного общее определение понятия права (закона, соответствующего сущности права) можно сформулировать так: право — это соответствующая принципу формального равенства система норм, установленных иди санкционированных государством и обеспеченных возможностью применения мер государственного принуждения.

Необходимая связь общезначимой правовой сущности (формального равенства) и общеобязательного правового явления (закона) демонстрирует понятийно-правовое единство права и государства, выявляет правовую природу и выражает правовую необходимость государства как всеобщей формы власти для установления и действия права в качестве общеобязательного закона.

В процессе выражения правовой сущности в виде правового явления официально-властная легализация (от лат. lex — закон) права сочетается с юридизацией (от лат. ius — право) и юридической легитимацией самой этой правоустанавливающей (законодательной) власти в качестве всеобщей (публичной) государственной власти. И юридико-логически, и исторически именно в процессе официально-властного правоустановления (выражения общезначимой правовой сущности в виде общеобязательного закона) соответствующая правоустанавливающая (а следовательно, и правоохраняющая, правоприменяющая) власть проявляет себя, конституируется и функционирует как государство, т. е. как общая

(публичная) правовая власть, действующая на основе и в пределах общеобязательных правовых законов.

834

Как правовая форма общей (публичной) власти любое государство — это правовое государство (в меру развитости права в соответствующую социально-историческую эпоху), и оно принципиально отличается от всех видов деспотизма (тирании, диктатуры, тоталитаризма и т. д.), который представляет собой до-правовую, неправовую и антиправовую (отрицающую равенство, свободу и справедливость) форму выражения, организации и деятельности общей (официальной) власти.

Подобное противопоставление государства (как правовой формы власти свободных людей) деспотизму (как насильственной власти и господству одних над другими, как отношений господства-подчинения) имеет давние традиции в истории философско-правовой мысли (Аристотель, Цицерон, Августин, Фома Аквинский, Локк, Кант, Гегель и др.) и подкреплено не только историческим опытом далекого прошлого, но и практическими реалиями тоталитаризма в XX в. как новейшей деспотической формы насильственного властвования и радикального отрицания начал права и государственности.

Современное правовое государство (с конституционным закреплением неотчуждаемых прав и свобод человека, разделением властей и т. д.) — это на сегодня исторически наиболее развитая правовая форма существования государства, которое и на предшествующих исторических этапах своего бытия представляло собой правовое государство в его менее развитых формах. На всех этапах своего исторического развития любое государство (в отличие от деспотического типа власти) как правовая форма общей (публичной) власти — это определенная организационно-властная форма выражения, конкретизации и реализации принципа формального равенства, его смысла и требований. Именно поэтому право и государство являются необходимыми всеобщими формами соответственно нормативного и институционно-властного выражения равенства, свободы и справедливости в социальной жизни людей. Эта свобода индивидов выражается прежде всего в том, что они выступают как формально равные лица — как субъекты права и субъекты государства.

С учетом сказанного можно дать следующее определение общего понятия государства: государство — это правовая (т. е. основанная на принципе формального равенства) организация публичной власти свободных индивидов.

835

Исторически свобода (свободные индивиды) появляется в процессе разложения первобытного общества и его дифференциации на свободных и несвободных (рабов). Право и государство, пришедшие на смену нормам и институтам власти первобытного общества, как раз и представляют собой необходимую (и пока что до сих пор единственно возможную) форму нормативного и институционального признания, выражения и защиты этой свободы в виде правосубъектности индивидов в частных и публично-властных делах и отношениях.

Социально-исторические этапы развития права и государства — это прогрессирующие ступени осуществления начал равенства, свободы и справедливости в человеческих отношениях.

2. Легизм и юснатурализм

Легисты (от лат. lex — закон) как сторонники позитивистского учения о праве («юридического позитивизма») отрицают, как они говорят, разного рода ложные, «метафизические» положения о сущности, объективной природе, идеях, ценностях права и т. д. Право для легистов — это лишь позитивное (реально-эмпирически данное) явление, а именно любое (в том числе и произвольное) официально-властное, принудительно-обязательное установление нормативного характера. Фактически же сущностью права у легистов оказывается властная принудительность (приказ власти), поскольку именно по этому признаку они отличают право от неправа.

Кредо легистского (позитивистского) подхода в Новое время сформулировал идеолог абсолютистского государства Т. Гоббс: «Правовая сила закона состоит только в том, что он является приказанием суверена». Иначе говоря, все, что приказывает власть, есть право. Такого подхода придерживаются все легисты (позитивисты) прошлого и современности. «Всякое право, — подчеркивал известный английский позитивист XIX в. Д. Остин, — есть команда, приказ... агрегат правил, установленных политическим

руководителем или сувереном». Аналогична позиция дореволюционного русского позитивиста Г. Ф. Шершеневича: «Всякая норма права — приказ».

836

Легизм (во всех его вариантах — от старого легизма и этатистского толкования права до современных аналитических и нормативистских концепций юридического неопозитивизма) отрывает закон как явление от его правовой сущности, отрицает объективные правовые свойства, качества, характеристики закона, трактует его как продукт воли (и произвола) законо-устанавливающей власти. Поэтому специфика права, неизбежно сводится при таком правопонимании к принудительному характеру права. Причем эта принудительность права трактуется не как следствие каких-либо объективных свойств и требований права, а как исходный правообразующий и правоопределяющий фактор, как силовой (и насильственный) первоисточник права. Сила (сила власти) здесь рождает насильственное, приказное право.

Принудительно-приказных представлений о праве придерживаются и неопозитивисты. Показательна в этом отношении позиция автора «чистого учения о праве» австрийского юриста Г. Кельзена: «Право отличается от других социальных порядков тем, что это принудительный порядок. Его отличительный признак — использование принуждения».

Русский неопозитивист начала XX в. В. Д. Катков утверждал, что «право есть закон в широком смысле», и стремился полностью преодолеть само понятие «право» как «плод схоластики и рабства мышления» и заменить «право» властным «законом». «Нет, — писал он, — особого явления «право», в том смысле, в каком существуют такие особые явления, как «закон», «государство», «правило» или «норма».

При этом у легистов нет критерия отличия права от произвола. Более того, наиболее последовательные из них вообще не признают таких отличий. Так, Кельзен замечает, что «всякое произвольное содержание может быть правом. Не существует человеческого поведения, которое как таковое — в силу своего содержания — заведомо не могло бы составлять содержание правовой нормы».

Вместе с тем следует отметить, что во многом усилиями именно легистов (позитивистов) разработаны основные аспекты доктрины и догмы действующего права, вопросы законотворчества, толкования и применения права.

Юснатуралисты (приверженцы естественного права), в свою очередь, противопоставляя естественное право и позитивное право, рассматривают закон (позитивное право) как нечто неподлинное (неподлинное и в качестве сущности, и в качестве явления), а естественное право (в той или иной версии) трактуют как единственное подлинное право (как нерасторжимое единство сущности и явления подлинного права). Естественное

837

право для юснатуралистов — это не сущность позитивного права, а само по себе действующее подлинное право. Отсюда и характерное для юснатурализма положение о правовом дуализме — представление о двух различных, но одновременно действующих типах (разновидностях) права: естественном праве и позитивном праве. Последовательные юснатуралисты, по сути дела, отрицают позитивное право в пользу естественного права, а суверенное национальное государство (т. е. власть, устанавливающую позитивное право) подменяют надгосударственными инстанциями (в пределе, как полагали стоики, — космополисом).

С позиций юснатурализма невозможно адекватное, юридико-логически последовательное учение о праве и государстве, невозможна внутренне согласованная концепция правового закона и правового государства. Характерный для современного правового государства компромисс между естественным и позитивным правом сводится к требованиям соответствия норм позитивного права естественному праву (естественным правам человека). Но сами по себе подобные требования не создают, конечно, какой-то теоретически определенной, четкой и непротиворечивой концепции правового закона.

В целом юснатурализму присущи как гуманитарные достоинства (концепция естественных и неотчуждаемых прав человека, отрицание произвольного государственного правотворчества и т. д.), так и недостатки (отсутствие формализованного принципа отличия права от неправа, недооценка роли позитивного права, смешение права с моралью, религией и т. д., отсутствие концепции правового закона, дуализм одновременно действующих систем естественного и позитивного права с безусловным подчинением государства и его позитивного права естественному праву и т. д.).

3. Предмет философии права

Из предшествующего анализа разных типов правопонимания и соответствующего понимания следует, что, согласно либертарно-юридическому подходу, предмет философии права — это право (как сущность) и закон (как публично-властное, официально-обязательное явление) в их различении и соотношении (совпадении или несовпадении).

838

Из изложенного ясно также, что любая концепция правопонимания (и соответственно — любая концепция философии права) — это одновременно (понятийно свернуто или текстуально развернуто) и соответствующая концепция понимания и понятия государства (и соответствующая концепция философии государства). Поэтому везде, где для краткости речь идет о философии права, подразумевается и соответствующая концепция философии государства.

Предметная область философии права (философии права и государства), согласно либертарно-юридической концепции, — это понятие права и соответствующее правовое понятие государства. В этом определении подразумевается, что в понятии права (и в соответствующем правовом понятии государства) — в рамках концепции различения и соотношения сущности права и государства (принципа формального равенства) и соответствующих нормативно-регулятивных (общеобязательный закон) и институционально-властных (публичная власть) явлений — достигнуто и выражено искомое единство правовой сущности и соответствующих явлений. В этом смысле можно сказать, что предмет философии права и государства — это правовой закон и правовое государство.

Либертарно-юридическое понимание сущности права как формального равенства (в смысле триединства всеобщей равной меры, свободы и справедливости) дает основание для конкретизации приведенных выше определений предмета философии права в следующем виде: предмет философии права — это формальное равенство и формы его проявления. Поскольку всякое равенство в социальной сфере — это именно (и только!) формальное равенство, приведенное определение можно сформулировать в более краткой форме: предмет философии права — это принцип равенства и его проявления.

Формы внешнего проявления и практического осуществления в эмпирической действительности формального равенства — это все реальные правовые явления нормативно-регулятивного, институционально-властного и поведенческого характера, представляющие собой лишь различные формы внешнего выражения и конкретизации единой правовой сущности, одного и того же отличительного правового начала, общеправового принципа формального равенства.

839

К правовым явлениям, таким образом, относятся все те реальные явления (официально установленный закон, фактически наличная общая, публичная, официальная власть, поведенческие акты различных субъектов социальной жизни, их взаимоотношения и т. д.), которые соответствуют принципу формального равенства, представляют собой формы внешнего выражения и осуществления требований данного принципа. Все эти явления входят в предмет философии права не в виде эмпирических объектов, а лишь как правовые явления, как конкретизированные формы выражения формального равенства, т. е. только в их правовых измерениях и свойствах, в правовых (по своей сущности и характеру) формах закона, власти, поведения, отношений, объединений и т. д.

Раскрытие и изложение предмета философии права подразумевают и включают в себя также и критический анализ соответствующих антиподов права и государства, различных прошлых и современных теоретических и практических форм отрицания, игнорирования или искажения смысла, специфики и ценности права и государства как сущности и как явления, их подмены насилием и произволом, деспотическими (антиправовыми) формами организации власти и ее произвольно-приказными правилами.

Приведенные краткие определения (дефиниции) предмета философии права с либертарных позиций содержат лишь наиболее важные и существенные характеристики этого предмета, полное освещение которого дано во всей концепции, представляющей собой форму систематического рассмотрения и раскрытия данного предмета.

Сформулированное с либертарно-юридических позиций понимание предмета философии права имеет и общее значение в плане выявления, уяснения и определения того общего для различных учений о праве познавательно-

смыслового момента, который выражает и определяет их философско-правовой характер и профиль. Таким общим моментом, имеющим предметообразующее значение для всей философии права (для всех ее концепций, направлений, версий и вариантов), является понимание права в целом как сущности и как явления, т. е. теоретическое различение и соотношение особой правовой сущности объективного характера (т. е. сущности права, независимой от воли законодателя) и официально-обязательного явления (закона), зависимого от субъективного фактора (от воли и мнения законодателя, усмотрений или произвола официальной власти и т. д.).

840

Философия права отличается от прочих трактовок права именно по определенному предметному критерию, а не, как это нередко бывает, по названию той или иной работы, намерениям ее автора, дисциплинарной принадлежности последнего и т. д. Очевидно, что далеко не все, что говорит представитель философии о праве или представитель юриспруденции о философском значении права, это философия права. Для философско-правовой концепции как минимум необходимо, чтобы, во-первых, кроме закона (позитивного права) признавалось определенное исходное объективное правовое начало (сущность, принцип, идея права), а во-вторых, чтобы это признание было сформулировано как определенное понятие права и выражено как внутренне согласованная и непротиворечивая теоретическая концепция, охватывающая и объясняющая весь мир права (право — в мире и мир — в праве) и антиправа.

С позиций либертарно-юридического понятия права и соответствующего понимания предмета философии права вся предшествующая (до либертарно-юридической концепции) философия права — это по существу философия естественного права (или естественно-правовая философия права), предмет которой — естественное и позитивное право в их различении и соотношении. При всем богатстве, многообразии и различии этих (нелиберальных) философско-правовых учений в них «непозитивный» момент в праве (смысл, сущность, идея, понятие права, т. е. то, что исходно не есть закон, позитивное право) так или иначе сводится к естественному праву (с соответствующими для юснатурализма последствиями — смешением права с моралью, нравственностью или религией, формального с фактическим, дуализма систем права — естественного и позитивного и т. д.). Иначе говоря, во всех этих философско-правовых концепциях отсутствуют как надлежащим образом формализованный принцип права (его специфический критериальный признак, отличающий право от всего неправового), так и в целом формализованное понятие права.

При всей своей понятийно-правовой неопределенности концепции юснатуралистического типа правопонимания относятся к предметной сфере философии права в силу признания (хотя и без надлежащей формализации) в этих концепциях некоего объективного правового начала вне закона и независимо от законодателя (официальной правоустанавливающей власти).

841

Такого предметосодержащего момента философско-правового характера и профиля в учениях легистов (позитивистов) не только нет, но и не может быть, поскольку отличительная особенность этих учений как раз и состоит в радикальном отрицании всякого объективного правового начала (естественного права, идеи права, сущности права и т. д.) вне закона (позитивного права). Подобное исходное и последовательное сведение (отождествление) права лишь к официально-властному явлению (к закону) вообще не оставляет места (смыслового поля) для предмета философии права.

Максимум, что допускают некоторые позитивисты (например, Г. Гуго, Д. Остин, Г. Ф. Шершеневич, О. Вайнбергер и др.), — это философия позитивного права в смысле позитивистской общей теории права, понимаемой как позитивистское обоснование позитивного права и соответствующей концепции юриспруденции. Философию же права в собственном смысле (с признанием объективного правового начала вне закона и независимо от законодателя и т. д.) позитивисты отвергают как ложное («метафизическое») учение о мнимых и нереальных (непозитивных) объектах.

Следует, правда, отметить, что именно представитель позитивизма, известный немецкий юрист Г. Гуго, в конце XVIII в. обосновывал необходимость «философии права», под которой он имел в виду «философию позитивного права» как одну из трех частей (наряду с историей права и юридической догматикой) юриспруденции. Спустя четверть века Гегель (в работе «Естественное право и наука о государстве. Основы философии права», в распространенном кратком обозначении которой в виде «Философии права» умалчивается ее естественно-правовой профиль)

выступил с обоснованием своей концепции философии права (по существу — философии естественного права в его гегелевской трактовке) как части философии, попутно подвергнув уничижительной критике как учение самого Гуго, так и юриспруденцию в целом. Эта критика во многом носила односторонний, доктринально преувеличенный и ситуативно заостренный характер, особенно в отношении юриспруденции, которая, вопреки утверждению Гегеля, никогда (включая и гегелевские времена) не сводилась лишь к позитивизму («позитивному учению о праве»), но наряду с ним включала в себя и различные естественно-правовые учения, без достижений которых была бы невозможна и сама гегелевская философия естественного права.

842

В связи с продолжающимся до сих пор «спором факультетов» о дисциплинарном профиле философии права необходимо отметить отсутствие каких-либо принципиальных препятствий для разработок различных концепций философии права как отдельной научной и учебной дисциплины в рамках как философии, так и юриспруденции. Однако, к сожалению, фактически сложилось так, что после Гегеля (и до наших дней) философией права и государства как научной и учебной дисциплиной занимаются в основном юристы; представители же философии если и обращаются к философско-правовой тематике, то по преимуществу — в рамках истории философии права. Показательно, что на наших философских факультетах вообще не преподается такая дисциплина, как философия права, и нет современного учебника (не говоря уже о каком-то самостоятельном философско-правовом учении) по философии права, подготовленного специалистом-философом.

4. Метод философии права

Каждая более или менее развитая концепция философии права прошлого и современности — это определенная совокупность теоретических знаний о праве (как сущности и как явления), которая представляет собой взаимосвязь и единство предмета и метода соответствующего философского-правового учения.

Метод философии права как совокупность познавательных средств и приемов философско-правового исследования, как путь познания, ведущий от объекта к предмету, — это тоже теоретическая форма, сама теория в ее самопознании, развитии, углублении, обновлении, а не некий внетеоретический (внефилософский) инструмент или феномен, который магическим образом превращает незнание в знание, обыденное представление и мнение — в научное (теоретическое, философское) знание.

Выделение в единой философско-правовой теории ее предмета и метода является лишь мысленной абстракцией, необходимой для более углубленного и адекватного постижения познавательных свойств, характеристик, смысла и значения данной теории.

843

В любой последовательной философско-правовой теории ее предмет (определенное знание об объекте) методологически осмыслен, а метод (способ, форма познания, понимания, объяснения объекта) предметно выражен. Именно поэтому такая теория имеет методологические значение, обладает функцией метода познания и выполняет эту роль или непосредственно, или опосредованно (как составной момент последующей философско-правовой теории).

Однако при этом следует учитывать, что соответствующие методы философско-правовых теорий (прошлых и современных), — в том числе и методы, за которыми признается общефилософское, общенаучное значение, — познавательно связаны с предметами своих теорий и вне их познавательного смыслового единства со своим предметом приобретают в других теориях иное познавательное значение и другое предметное выражение. Так, у разных приверженцев диалектического метода (Гераклит, Гегель, Маркс, Маркузе и т. д.) — совершенно различные учения о праве и государстве. То же самое можно сказать о концепциях приверженцев других общефилософских и общенаучных методов.

Дело в том, что всякое новое философско-правовое учение — это (в меру своей познавательной новизны) — новая теория со своим новым предметом и новым методом. Поэтому в таком новом познавательном контексте положения прежних теорий (предметного и методологического характера) имеют познавательное значение лишь в качестве соответствующим образом творчески осмысленных, преобразованных, освоенных и подчиненных (по логике прогресса познания) моментов новой теории (ее предмета и метода). Сохранение чего-то познавательно-ценного из других (прошлых и современных) теорий — это не его повторение, а его развитие и обновление в

адекватных формах новой познавательной ситуации, в смысловом контексте новой теории.

Либертарный (или либертарно-юридический, юридико-формологический) метод — это понятийно-правовой метод юридизации изучаемой действительности в качестве правовой действительности, метод производства и организации знания о праве как принципе формального равенства и внешних формах его проявления.

844

В методологическом плане принцип формального равенства — это метод формально-логического понимания права и соответствующей юридической формализации предметной сферы правовой регуляции и действия права. Либертарный метод — это всеобщий способ правового моделирования познаваемой действительности по принципу формального равенства, способ познания действительности с позиций и в границах данного понятия права, способ правового (формально-равного) понимания, выражения, измерения, квалификации и оценки изучаемой действительности. Этому методу присущ правовой взгляд на мир, правовое виденье действительности. Таким способом познанная действительность предстает как правовая действенность, т. е. как система правовых свойств и связей познаваемой действительности.

Эта правовая действительность воплощает и выражает искомую истину и выявленную сущность мира философско-правового познания. И если пифагорейцы с позиций математики утверждали, что сущность мира есть число, с позиций либертарной философии права можно сказать, что сущность мира — это формальное равенство. Каждый при этом имеет в виду тот мир, который он познает и знает: математик — мир чисел, юрист — мир права.

Аналогичным образом физики, химики, биологи ищут соответственно свою физическую, химическую или биологическую формулу для познаваемого ими физического, химического или биологического мира. Такова избирательная, предметно спрофилированная природа человеческого мышления и познания.

Формулой юридического мира является принцип формального равенства.

Эти различные формулы разных миров (различные научные образы, научные картины мира, создаваемые разными науками) выражают, по существу, нечто общее — всеобщие законы изучаемого мира (объекта всех наук), т. е. правила упорядоченности этого мира и порядка в нем (математически-числового, правового, физического, химического, биологического и т. д.).

Познавательные возможности либертарного метода заданы творческим (эвристическим) потенциалом самого либертарного понятия права и ограничены его смысловыми рамками, границами его теоретических значений, сферой предмета данной философско-правовой теории. Именно данное понятие права определяет юридико-познавательную профилированность, направленность (интенциональность) и границы соответствующего философско-правового познания.

845

Количественные изменения философско-правового знания (его умножение, уточнение и конкретизация, увеличение его объема и т. д.) происходят в целом с позиций и в границах того или иного понятия права, которое лежит в основе определенной концепции философии права, ее метода и предмета.

Качественные изменения философско-правового знания связаны с переходом от прежнего понятия права к новому понятию права, с формированием новой философско-правовой теории с соответствующим новым методом и новым предметом.

Новое понятие права означает и соответствующий новый подход к изучению, пониманию и трактовке как самих эмпирически данных объектов философии права, так и уже накопленных теоретических знаний о них. С позиций неологии (учения о новом) можно сказать, что история философии права — это история новых понятий права и формирующихся на их основе новых философско-правовых теорий. В теоретико-познавательном плане новое понятие права — это всегда (и непременно) более формализованное (более конкретное по своим формально-определенным свойствам и характеристикам), логически более последовательное и «чистое» постижение и выражение предметного смысла права. Благодаря этому такое новое понятие права (и соответствующая новая концепция философии права) удерживает и сохраняет научно значимые результаты предшествующей философско-правовой мысли и на новом, более высоком уровне познания развивает их дальше с более глубоких теоретических позиций и в более широком и адекватном смысловом поле и контексте.

Как уже отмечалось, философия представляет собой сложно организованную систему знания, претендующую на обобщение, синтез всего наличного знания и совокупной человеческой культуры. Поэтому она вступает в сложные взаимодействия со всеми другими формами духовной деятельности человека — наукой, искусством, нравственным сознанием, идеологией и т. д. Особенно сложным и многоплановым является взаимодействие философии с религией, религиозным сознанием. Но прежде, чем приступить к раскрытию всей многогранности и сложности взаимоотношений между этими формами духовной деятельности человека, необходимо прояснить содержание самого понятия «религия» и всего круга понятий, используемых для уяснения природы и происхождения религии.

1. Религия, философия религии, религиоведение

Религия — мировоззрение и мироощущение человека, а также его поведение, определяемое верой в существование Бога и чувством связанности, зависимости от него, почтение и почитание силы, дающей опору и предписывающей человеку определенные нормы поведения по отношению к другим людям и ко всему существующему.

В истории всегда существовало и поныне существует огромное многообразие религий и религиозных верований, глубинно различающихся конкретным пониманием природы Бога, его сущностных черт и особенностей, характером взаимоотношений с миром природы и человеком, набором норм отношения людей к Богу, культовой (обрядовой) практикой.

Обычно различают два основных типа религий. Во-первых, это естественные религии, которые находят своих богов в тех или иных природных силах; их часто называют также этническими или этнонациональными религиями, поскольку они тесно связаны с определенными особенностями национального склада характера, духовной культуры народа, исторически сформировавшимися у него обычаями и традициями и т. д. Во-вторых, это мировые религии, которые исходят Из признания существования некоей высшей духовной силы, сотворившей и человека, и весь остальной мир. Эта универсальная и всемогущая духовная сила и называется Богом. К числу мировых религий относят христианство, иудаизм, ислам и буддизм.

Говоря о религии, мы будем далее иметь в виду преимущественно и главным образом христианство. Здесь же заметим, что в христианстве и в западноевропейской философии, развивавшейся под значительным влиянием христианства, первый тип религии, а именно религии этнические, часто называют язычеством.

В структуре развитых теорий обычно выделяют следующие основные компоненты религии. Во-первых, обыденное сознание верующих (совокупность имеющихся у них верований и представлений) и теоретически систематизированную часть религии, называемую богословием или теологией. Во-вторых, ре-

лигиозную деятельность как практическое духовное освоение мира, включающее в себя культовые и внекультовые действия. В-третьих, отношения, предписываемые религиозными идеями и нормами, которые также могут быть культовыми и внекультовыми. В-четвертых, религиозные институты и их организации, главной из которых является церковь.

Взятая в единстве и взаимодействии всех этих структурообразующих компонентов, религия выполняет мировоззренчески-интегративную функцию, дает определенные объяснения природы, общества и человека, т. е. мира в целом. И здесь сразу же бросается в глаза определенное сходство религии с философией. Вместе с тем религия выполняет и многие другие функции, которых лишена философия. Среди последних так называемая спасительно-компенсаторная функция, обещающая человеку надежду на избавление от всех тягот и невзгод мирской повседневной жизни. К числу важных функций религии относится также коммутативно-интеграционная функция: религия облегчает общение, объединение людей, придерживающихся одного мировосприятия. И наконец, регулятивная функция, дающая человеку определенные нормы и ценности поведения, прежде всего этические.

Теперь о взаимоотношениях религии и религиозной веры. Нередко считается, что религиозная вера — неотъемлемый компонент религии и в любой религии она обязательно присутствует. На самом деле это далеко не так. В разных религиях в понятие веры не только вкладывается разный смысл, но в значительной части из них оно даже вообще практически не употребляется.

По большому счету только христианство начинает характеризовать себя словом «вера».

Язычество не верит в богов, а стремится разобраться в их мире, чтобы подчинить духовный мир себе и своим интересам, полагаясь при этом на магическую технику своих ритуалов и заклинаний. И даже в позднеантичную эпоху религиозные чувства римлян, как отмечал А. Ф. Лосев, «очень осторожные, недоверчивые. Римлянин не столько верит, сколько не доверяет. Он держится подальше от богов. Настроение, душевное состояние играли малозначительную роль. Надо было уметь, надо было знать, когда и какому богу молиться, — и бог не мог не оказать помощь — он юридически был обязан помогать. Бог обязан действовать, если соблюдены все правила молитвы».

848

На Востоке вера также не отождествлялась с сущностью религиозного пути. Последний здесь предпочитают осмыслять как гнозис (знание). Знание высших законов бытия, знание путей своего спасения — вот что предлагают своим последователям религиозные системы Востока от даосизма до гностицизма.

Ветхий Завет сближает суть религиозной жизни с законом. Закон и заповедь — категории, которые вспоминает иудей, размышляя о своем религиозном своеобразии.

Ислам в основе своей чужд мистических взлетов и падений окружающих его религий. Он делает упор на верность, на преданность пророку и его учению.

И лишь христианин или человек, выросший в сфере христианского влияния на культуру, скажет: «Не я умею, не я знаю, не я выполняю, не я слушаюсь, но я верю, верую». Именно таким образом христианин выстраивает свои отношения с бытием и Богом.

Проблема взаимоотношения религии и философии, религиозной веры и знания относится к числу вечных традиционных проблем, воспроизводившихся на всем протяжении исторического развития философии. Но при всей своей вечности и традиционности эта проблема отнюдь не оставалась неизменной в своем конкретном содержании и наполнении, а, напротив, приобретала все новые грани и аспекты, ставилась и решалась каждый раз во многом иначе, чем ранее.

Можно выделить четыре основных исторических этапа постановки и решения этой проблемы. Первый этап — это эпоха античности, второй этап — эпоха Средневековья, третий этап — эпоха Нового времени, охватывающая период с XVII до рубежа XIX—XX вв., и, наконец, последний — современный период. Если для первой эпохи была характерна тенденция сосуществования и взаимопроникновения философских и религиозных идей, то для второго периода характерна тенденция к постепенному преобладанию религии и богословия (теологии) над философией и наукой. Напротив, в третий период начинается, постоянно нарастает и углубляется конфликт, противостояния между религией и религиозной верой, с одной стороны, и философией и наукой — с другой. В это время и философия, и наука прилагали огромные усилия к тому, чтобы обособиться от религии и продемонстрировать свою полную независимость, автономность. Отсюда и столь характерные для этой эпохи прямые и часто откровенно враждебные выпады

849

против религии и религиозной веры, приведшие к оттеснению религии на периферию духовной жизни Европы и преобладанию рационализма, в контексте которого религии заранее была уготована роль дополнительного, но не очень существенного компонента познавательной культурной деятельности человека.

Совсем иначе складываются современные взаимоотношения религиозной веры со знанием во всех его формах. Современное общество остро и драматично переживает конец просветительско-рационалистической эпохи с характерной для нее абсолютизацией роли и значения разума, рационального начала во всей духовной жизни. Об этом же свидетельствует не только кризис идеалов рациональности, переживаемый самой наукой на современном этапе ее развития, но и непрерывно нарастающий и расширяющийся натиск различного рода неоязыческих, оккультистских, астрологических, теософских построений и учений, как традиционных, так и новейших. На этом фоне становится все более заметным, что нигилистическое или, по крайней мере, скептическое отношение к знанию во всех его формах, и прежде всего к научному и философскому знанию, обычно приписываемое христианству, сильно преувеличено. При сопоставлении названных выше учений с христианством, скорее, можно утверждать прямо противоположное. А

именно, что самим фактом открытого противостояния и противоборства со всеми этими антиинтеллектуалистическими настроениями и поползновениями христианство выступает в качестве одной из важнейших духовных опор, поддерживающих убежденность в огромных возможностях разума.

В этих условиях все чаще высказывается мысль о том, что и у науки, и у религии вновь появляется широкое поле для согласия и сотрудничества. Подобные суждения имеют под собой историческую почву. Напомним, что именно христианская религия в значительной степени содействовала становлению научного миропонимания как средства или орудия борьбы с оккультизмом. Этот процесс начался уже на закате эпохи Средневековья, но особый размах приобрел в эпоху Нового времени, потому что для христианства очень важно было торжество научно-механистического мировоззрения: механицизм изгонял духов из природы. Далеко не случайно, что научная картина мира родилась именно в христианской Европе, а не в арабской культуре, которая во многих отношениях была очень утонченной и высокой, и не в китайской, и не в индийской культурах.

850

Конечно, между религией и наукой имели место серьезные конфликты. Но сегодня складываются предпосылки для их нового союза именно потому, что все эти голоса, видения, пророчества, чудотворные явления в равной мере противоречат и христианско-богословской рациональности, и рациональности научной.

Вот почему можно утверждать, что острый конфликт между религией, с одной стороны, и наукой и философией, с другой стороны, столь характерный для всей эпохи Просвещения, на рубеже XX и начавшегося XXI столетия серьезно ослаблен.

Начиная со второй половины XIX в. весьма существенно изменились место и роль философии в осмыслении природы религии и религиозной веры. Происшедшее в эпоху Просвещения ослабление позиций религии за счет усиления роли и значимости философии одним из своих последствий имело то, что анализ природы, происхождения, функции религии почти полностью сконцентрировался в рамках самой философии, а теология (богословие), т. е. представление содержания религии и религиозной веры в строго упорядоченном и систематизированном виде, начала казаться совершенно не нужным, бесполезным «довеском». Более того, в рамках философии сформировалась в качестве ее самостоятельной ветви особая отрасль, которая стала называться философией религии. Она поставила перед собой задачу — исследовать сугубо философскими и только философскими, средствами сущность религии и религиозной веры, выдвинула критерии и требования, которым они обязательно должны удовлетворять.

Однако усилия создать философскими средствами всестороннее и целостное учение о Боге оказались в конечном счете малопродуктивными и потому резко снизили доверие к возможностям философии религии как особой отрасли знания. Все чаще высказывается мнение об исчерпанности познавательных ресурсов, форм, методов и средств, предложенных философией религии. И одновременно все чаще раздаются призывы осмыслить все то познавательное содержание, которое было накоплено двухтысячелетней историей становления и развития богословской (теологической) мысли, овладеть арсеналом методов и средств анализа религии и религиозной веры, предложенной богословием.

851

Крепнет убежденность в том, что сегодня разговор о религии и религиозной вере должен перемещаться из сферы компетенции философии религии в сферу научного изучения накопленного опыта религиозной жизни человечества, детального и углубленного исследования особенностей действительной жизни человека в единстве с Богом или в присутствии Бога, исследования такой жизни во всем ее своеобразии и многообразии, в отличие от образа жизни человека, отчужденного от общения с Божеством. Подобный подход осуществляется в рамках сформировавшейся на рубеже XIX—XX вв. отрасли знания, называемой научным или сравнительным религиоведением.

Сразу же заметим, что научное, или сравнительное, религиоведение вовсе не ставит под вопрос необходимость философского изучения религии, так как противостоит не философии как таковой, а философии религии как особой специфической отрасли философского знания в том ее виде, какой она приобрела в XVIII—XIX вв., когда претендовала на создание систематического учения о Боге только и исключительно (или почти исключительно) философскими методами и средствами.

После этих предварительных пояснений перейдем к рассмотрению проблем взаимоотношений философии и религии по существу. Первая и центральная

проблема, которая при этом возникает, — поиск ответа на вопросы: как человек вообще приходит к идее Бога? Есть ли Бог как объективная реальность, или это чисто субъективное умонастроение и переживание человека? Каковы причины, основания происхождения религии?

2. Почему человек верит в Бога?

В древнейших памятниках письменности Индии, Египта, Ассирии, Месопотамии и многих других народов утверждалось, что религиозное чувство, религиозная вера — это неотъемлемое внутреннее качество человека, более того, наиболее существенная черта, отличающая его от всех других живых существ.

Многие греческие и римские мыслители эпохи античности рассматривали знание о богах как врожденное знание человека, глубоко укорененное в его природе. «Необходимо признать, что боги существуют, именно потому, что знания об этом вложены в нас, или, лучше сказать, являются врожденными», — утверждал Цицерон, который, кстати, сам ввел термин «религия». Знание о богах — такое знание, которое «всаждено в голову человека», указывал Юстин Философ. А выдающийся римский неоплатоник Ямвлих разъяснял, что врожденное знание о богах «сопутствует самой нашей сущности. Оно изначально соединено со своей собственной причиной и существует вместе с заложенным в душе стремлением к благу».

852

Многие мыслители первых веков христианства воодушевлялись идеей о присутствии искры Божьей в мире. Искру эту чаще всего именовали «семенным словом», поскольку семена истины самим Богом были всеяны в сердца людей, и они давали всходы, когда человек орошал свое сердце любовью к Богу и к людям. Христианские мыслители, жившие в эпоху зарождения и утверждения христианства, постоянно подчеркивали, что все доброе и в мыслях, и в делах каждого человека происходит от Бога. Когда человек находит в себе силы оторвать глаза от земли, когда он ощущает свое призвание к вечности, то это не его заслуга, ведь животные, которым биологически подобен человек, не думают ни о вечности, ни о Боге. Переживание абсолютного — одна из своеобразнейших отличительных черт человеческого рода, если не важнейшая родовая особенность человека, полагали они. Все божественное, явленное нам, познается только путем сопричастности, — утверждал писавший в I в. под именем христианского епископа Афин Дионисий, выделяя ту мысль, что семена слова Божия — это природа абсолютного, присутствующая в нас. И только потому, что в человеке есть нечто божественное, он ощущает Бога, может и, как правило, жаждет верить в него, быть с ним.

Вот почему для христианина было бы удивительно обнаружить народ без веры в Бога. И это убеждение в том, что искра божественного, образ Божий естественно присущ любому человеку, заставляло внимательно присматриваться ко всему доброму в древних религиях. «...Когда язычники, не имеющие закона, — объяснял апостол Павел христианам города Рима, — по природе законное делают... они показывают, что дело закона у них написано в сердцах...» (Рим. 2, 14—15). Древним язычникам всегда был присущ поиск Бога, отмечал один из древнейших учителей церкви — Григорий Богослов. Во всей истории видна рука Божия, ведущая человека к истине, утверждал он.

Совершенно иной подход к пониманию религии и религиозной веры начал формироваться в западноевропейской философии в эпоху Просвещения, начиная примерно с XVII в., когда философия и наука становились все более чуждыми религиозности. Они пытались рассмотреть Бога не изнутри, как это

853

делали многие античные философы или древнехристианские мыслители, а как бы извне. В результате религия превратилась для них в некий внешний предмет, подобный всем другим предметам, с которыми имеют дело ученые или философы. Более четко это можно охарактеризовать как различие между состоянием веры, характерным для верующего человека, и отношением к вере, которое предполагает определенную отстраненность, отчужденность от веры.

XIX век большей частью разделял взгляды Гегеля на сущность и происхождение религии. Гегель предположил, что первой стадией развития представлений человека о себе и об окружающем мире является вера в сверхъестественное. Не понимая сущности окружающей действительности, человек сначала наделяет личностными качественными свойствами естественные природные силы и предметы, пытается вступить с ними в отношения подчинения, подобно тому как он может это делать по отношению к другим людям. С помощью жертвоприношений он надеется снискать покровительство этих сил, с помощью специальных приемов и заклинаний

подчинить этих духов себе. Этот первый этап религиозности Гегель назвал колдовством.

Постепенно человек начинает лучше осознавать могущество и значимость духовных сил, невозможность поставить их под свой контроль. Человек убеждается в том, что властвовать над ними он не может, что сами духи властвуют над ним. Одновременно человек начинает глубже осознавать свою природу и ее уязвимость и конечность, ужасается своей подверженности болезням, старению, смерти. Он надеется преодолеть собственную ущербность, снискав милость мощных духовных сил. Второй этап духовного становления человека Гегель называет религией.

Наиболее существенным в природе религии, по его мнению, является момент объективности и всеобщности, через которые только и может быть выражена сущность абсолютного, или мирового духа. В обращенности к абсолютному мировому духу и состоит, собственно, отличие религии от колдовства, в котором внимание концентрируется на природных и собственных ресурсах человека. И потому религия — значительно более зрелая и высокая ступень духовного развития человечества. И все же, по мнению Гегеля, она не является высшим и последним этапом этого развития. Таковым он считает философию, и прежде всего потому, что религия преимущественно ориентируется на чувства и представления человека, тогда как для философского сознания и познания основным орудием, или инструментом, является понятие.

854

Тем не менее в гегелевском учении религии отводится очень важная роль. Наряду с философией она как бы венчает все грандиозное здание человеческого знания, хотя в конечном счете уступает философии по глубине и степени адекватности проникновения в природу абсолютного духа. Правда, такой вывод присутствует в учении Гегеля в завуалированной, косвенной форме. Однако именно эта установка была воспринята значительной частью не только последующих философских учений, но и первоначальным этапом становления и развития научного религиоведения.

Так, Л- Фейербах отвергал представление, что религия, религиозное чувство постоянно присутствовали в человеке, и стремился объяснить возникновение религии из природы самого человека. Согласно Фейербаху, не Бог создал человека, а сам человек создает Бога по своему образу и подобию, отчуждая от себя свои собственные сущностные качества, и затем в гипертрофированном и абсолютизированном виде переносит их на некое воображаемое существо, называемое Богом. Точно так же, как религия в свое время сменила колдовство, она же как вера в Бога будет в конечном счете вытеснена и заменена верой в человека как абсолютную ценность.

Во многих чертах сходную позицию занимали и основоположники марксизма. К. Маркс соглашался с Фейербахом в том, что религии возникают из некоторых реальных запросов и нужд, но сознаваемых и выражаемых в извращенной, иллюзорной форме, порожденной отчуждением от человека тех социальных сил, которые, будучи продуктом человеческой деятельности, тем не менее господствуют над ним. Рано или поздно социальные отношения станут прозрачными, и человек сумеет поставить под свой полный контроль эти слепые, стихийно действующие социальные силы. Вот тогда он сможет вырваться из узких иллюзорных форм религиозного сознания. Другая существенная предпосылка эмансипации человека от религии — бурный прогресс науки: философия, вобрав и синтезировав достижения науки и став научной философией, окончательно займет то место, которое ранее принадлежало религии.

855

Убежденность в том, что религия рано или поздно будет преодолена наукой, высказывал и основоположник позитивизма О. Конт.

Человеку XIX в. импонировала мысль о том, что ему предстоит жить в более развитом и зрелом обществе, в котором будет господствовать не религия, а наука и научная философия. Эти идеи получили широкое распространение в формирующемся научном религиоведении. Крупнейший британский религиовед Дж. Фрэзер воспринял идущую от Гегеля схему происхождения религии из колдовства, правда заменив при этом колдовство на магию, в своей широко известной работе «Золотая ветвь. Исследование магии и религии» (1890). Это фундаментальное, насыщенное огромным фактическим материалом исследование исходит из предположения, что человек сам себе придумывает богов. Религия возникает от непонимания человеком окружающей его действительности, желания овладеть и управлять ею, от неумения отделить собственное сознание от бесчувственного мира и наделения всего окружающего человеческими качествами разумности и воли. Первобытные люди, наши далекие предки, полагали, что камень, дерево, ветер, дующий в определенном направлении, животные — все предметы

окружающего мира скрывают за материальной оболочкой мощные духовные силы природы. Постепенно магия заменяется религией, но в любой религии легко обнаружить пережитки магического сознания. Короче говоря, Фрэзер пытался объяснить современные мировые религии выявлением в них древних магических оснований.

Близких взглядов придерживался и другой крупнейший представитель научного религиоведения второй половины XIX в. — британский этнолог и историк Э. Тайлор. Он также полагал, что человек сам выдумал и создал мир религиозных идей и представлений, в том числе идею бога. В основе всех религий, считал он, лежит представление наших далеких предков о душе. В своем знаменитом труде «Первобытная культура» (1871) он стремился показать, что представления первобытного человека о душе зародились в ходе его долгих размышлений над такими сложными ситуациями его жизненного опыта, как сон, галлюцинации, обморок, смерть. Будучи не в состоянии объяснить эти сложные явления, человек вырабатывает понятие о душе, находящейся в теле человека и способной на время (обморок) или навсегда (смерть) отделяться от тела и существовать вне его. Отсюда возникает представление о бестелесной душе как самостоятельной сущности. Человек населяет мир множеством духов. Этот первый период религиозности Тайлор называл анимизмом (анима — душа).

856

Позднее огромное множество духов — отдельных природных предметов и явлений — человек сводит в обобщающие образы. Так, духи всех конкретных лесов и рощ обретают новое лицо в духе леса, духи всех ветров — в духе ветра. Так из анимизма возникает политеизм, многобожие.

Наконец, предельное обобщение политеизма приводит человека к убеждению, что есть только один бог — бог-творец и создатель всего сущего. Этот последний этап развития религии Тайлор называет монотеизмом — единобожием. Поскольку религия возникла из ошибочного объяснения названных состояний, она, считал Тайлор, невечна и отмирает по мере углубления представлений человека о природе и о его собственных душевных состояниях.

Новый этап постановки и осмысления природы и происхождения религии начался после того, как научное религиоведение поднялось на качественно более высокую ступень своего развития. Если на первоначальной стадии оно находилось под сильным влиянием идей, разработанных в философии религии, то теперь оно стало более самостоятельным. Археологами, антропологами было собрано большое число фактов, доказывавших, что нет сообщества, в котором отсутствовали бы представления о едином боге-творце. Даже у самых примитивных народов такое знание, хотя и в разной степени проявленности и выраженности, присутствует. Оказалось, что на Земле не только нет народа, стоящего на дорелигиозной ступени развития, но и не существует народов, у которых нет никаких представлений о едином боге-творце. Следовательно, выдвинутая философией религии идея о том, что вера в духов предшествует вере в богов, а вера во многих богов предшествует вере в единого бога, не подтверждалась научными фактами.

Сторонники привычной схемы пытались возражать, ссылаясь на то, что у первобытных народов идея единого бога-творца, идея единобожия, есть идея, заимствованная ими, привнесенная к ним из христианства, мусульманства или иудаизма. Но вскоре сторонники этой гипотезы под давлением все увеличивавшегося фактического материала вынуждены были от нее отказаться. Окончательно она была опровергнута британским

857

исследователем С. Л. Рэтрэем, тщательно изучившим религиозный мир одного из африканских народов — ашанти и доказавшим, что вера в бога-творца у этого народа никак не может считаться заимствованной идеей, поскольку она лежит в основе всех его верований.

В начале XX в. были открыты бесспорные факты наличия религиозной жизни у людей, живших около 100 тыс. лет назад, которые отнюдь не свидетельствовали о том, что последние жили в мире духов. Эти новые данные заставили большинство религиоведов отказаться от схем развития религии типа «анимизм — политеизм — монотеизм» или «магия — религия — философия (наука)».

С середины XX столетия в религиоведении существуют два основных направления. Одни ученые вовсе отказываются искать смысл религиозной жизни человечества. Религию они считают одним из проявлений жизнедеятельности народа, не интересуясь степенью объективности, подлинности религиозных устремлений. Эти ученые исследуют с большой тщательностью формы религиозной жизни, будучи уверенны в том, что сущность религиозного существования или непознаваема в принципе, или

вовсе отсутствует. Одна из крупнейших религиоведческих школ Запада, так называемая лейденская школа, исходит именно из этого принципа.

Близкий к лейденской школе крупный ассиролог А. Опен-хеймер в книге «Древняя Месопотамия. Портрет умершей цивилизации» назвал главу о месопотамской религии «Почему главу «Месопотамская религия» не следует писать». Он убежден, что современный человек не может понять древней веры, ибо все его понятия, цели и ценности иные. Поэтому следует довольствоваться описанием отдельных религиозных фактов, но всячески избегать обобщений. Сторонники лейденской школы категорически возражают против уяснения смысла того или иного религиозного понятия с помощью привлечения сравнительного материала из иных верований, из религий других народов. Каждую отдельную религию необходимо рассматривать как особое целостное образование. Все отдельные элементы такой целостности обретают смысл и значение только из данного религиозного целого, а не из того, что они означают в иной религиозной целостности. Более того, у религий нет на самом деле единого объекта, к которому они стремились бы, хотя бы и по-разному. С этой точки зрения цель религиозной жизни субъективна и иллюзорна: каждый верит в свое.

XIX век пытался покончить с религией путем поиска дорелигиозного общества или, по крайней мере, общества, в котором верят в богов, но не в бога-творца. XX век выдвинул иную концепцию: согласно лейденской школе, вера — это сумма субъективных ощущений, будь то отдельный человек, народ или даже цивилизация.

Другая школа современного научного религиоведения называется историко-феноменологической школой. Она исходит из признания реального существования Бога. Соответственно религия трактуется как религиозное переживание, порождаемое особой, независимой от человеческого сознания, сакральной реальностью, и задача религиоведения состоит в том, чтобы максимально тщательно и всесторонне изучить весь комплекс проявления божественного в истории как каждого отдельного народа, так и целых цивилизаций. Эта школа имеет давнюю предысторию, но существенное влияние в религиоведении она начала приобретать только после появления исследования немецкого религиоведа и теолога Р. Отто «Святое. Введение во внесознательные аспекты переживания божественного и их отношение к рассудку» (1928). Религия возникает из благоговения перед святым, перед Богом, может быть даже неосознаваемым, которому предстоит человек. Отто часто подчеркивал ту мысль, что история религии, многообразие форм проявления божественного и почитание божественного — это лучшее доказательство бытия Бога. Переживание «святого» могло сохраняться, только питаясь от подлинного источника. Любой самообман рано или поздно непременно обнаружился бы.

Эти воззрения стали теоретическим основанием для значительной группы религиоведов, в основном британских, работавших после Второй мировой войны в ряде университетов Западной Европы и США. Наиболее развернутое и продуманное изложение и оформление историко-феноменологическая школа получила в трудах американского религиоведа М. Элиади, в частности, в вышедшей под его редакцией в 1986 г. «Энциклопедии религии». Это направление является наиболее авторитетным в современном религиоведении. М. Элиади убежден, что любое религиозное празднество, любое установление богослужебного порядка представляет собой воспроизведение священ-

ных событий, которые имели место в достаточно отдаленном от нас прошлом. Иными словами, религия есть организация жизни вокруг глубочайших проникновений опыта, разнящихся по форме, полноте и ясности и созвучных с окружающей культурой.

Главное в историко-феноменологической концепции — это убеждение в том, что предмет религиозного опыта существует не только в человеческом переживании, но и вне его. Религия, святое, трепет перед смертностью и надежда на ее преодоление — все это глубочайшие проникновения нашего опыта в сферу божественного бытия, являющегося не меньшей реальностью, чем Америка для стремящихся к ней мореплавателей.

Как мы видим, наш исторический экскурс как бы замкнулся. Люди античной эпохи верили, что переживание бога, божественного — исключительная особенность человека; знание о богах, полагали они, является врожденным свойством человека. «Энциклопедия религии» излагает эти мысли на современном философском языке. Данные археологии, полевой этнографии, всего комплекса специальных наук, входящих в современное научное религиоведение, разрушили столь броские и привлекательные теоретические построения, созданные в рамках философии религии XIX в., — Гегеля,

Фейербаха, Маркса, Конта, Дюркгейма и их последователей. Точно так же они разрушили концепции, созданные в рамках научного религиоведения первоначального этапа его развития, — концепции Тайлора, Фрэзера и др. Современные религиоведы, не приемлющие объективности бытия Божия, предпочитают ныне быть не воинственными безбожниками, а агностиками-эмпириками, отдав сторонникам историко-феноменологической школы общую теорию происхождения и существования религии.

Современное религиоведение давно уже нигде, кроме стран, в которых еще недавно господствовала коммунистическая идеология, не занимается ни доказательством бытия Бога, ни разоблачением обмана церковников. Религиозный феномен исследуется сам по себе в системе его собственной логики, принимается как реальность постольку, поскольку в него верят не исследователи, а исследуемые. Наиболее полно и сознательно этот метод проработан историко-феноменологической школой, но его придерживается значительная часть, если не большинство, других направлений. Насмешки над предметом изучаемой

веры, сомнения в адекватности субъективного религиозного опыта ныне не приняты. Для плодотворности и эффективности своей работы современному религиоведу достаточно знать, что Афина, Зевс, Посейдон были реальностями для Гомера, Гесиода и Пиндара; ему интересно знать, чем были нимфы и ариадны для древнего грека; сомнения в их объективном существовании религиоведчески бесплодны, потому исключаются ныне как метод исследования. Отечественные авторы, описывающие ныне живое религиозное явление, скажем шаманизм, руководствуются этим правилом столь же последовательно, как и зарубежные [1].

1 В предложенном выше историческом экскурсе мы опирались на книгу А. Б. Зубова «История религий» (М., 1977).

3. Религиозная вера и рациональность

Вторая центральная проблема, которая встает при выяснении содержания и смысла проблемы взаимоотношений философии и религии, — проблема познавательного статуса религиозной веры и религиозного опыта, взаимоотношений религиозной веры со знанием во всех его типах, и прежде всего с философским и научным знанием. Даже при самом поверхностном и беглом знакомстве с религией и религиозными воззрениями очевидно, что в религиозной вере выражается все то, что верующие знают о божественной реальности в ее отношении к человеку и к миру, о том, как должна быть организована их повседневная практическая жизнь, их взаимоотношения с другими людьми. Это и обусловливает всесторонний и пристальный интерес к познавательным аспектам религиозной веры.

Кроме того, во всем религиозном комплексе то, что можно назвать знаниями, представляет и наибольший философский интерес. Проблема прежде всего состоит в том, что само понятие «знание» далеко не просто и не однородно. Есть обыденное представление о знании как обо всем том, что несет в себе какую-то информацию об окружающем нас мире и самом человеке. Понятно, что далеко не всякая информация представляет собой знание в точном, строгом смысле этого слова, в котором оно употребляется в науке и философии. Она может представлять собой знание только в том случае, если удовлетворяет вполне определенным требованиям, прежде всего с точки зре-

ния степени и меры ее обоснованности и достоверности. Информация в форме представлений, мнений, суждений и т. п. должна допускать, хотя бы в принципе, проверку и опираться на логическую, теоретическую обоснованность. Поэтому возникает проблема: может ли информация, содержащаяся в религиозной вере, квалифицироваться как знание? И если может, то почему и на каких основаниях?

Особенно отчетливо присутствие в религиозной вере познавательного компонента обнаруживается в тех ее истолкованиях, которые опираются на выведение ее из специфического вида опыта, а именно религиозного опыта. Начиная с конца XIX в. это истолкование природы религиозной веры завоевывает все более прочные позиции и в философском, и в богословском, и в научно-религиоведческом истолковании веры. Особенно влиятельной и авторитетной она является в художественной литературе, религиозно-философской и богословской мысли, к наиболее значительным представителям которой в России относятся В. С. Соловьев, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, И. А. Ильин, П. А. Флоренский.

Религиозный опыт означает непосредственное сознание, переживание бытийного присутствия Бога, а также, что Бог является предметом, объектом или полагается в качестве такового. Религиозный опыт — это определенное

состояние сознания, всей интеллектуальной и эмоциональной сферы, соотносимое с субъектом опыта, с высшей божественной реальностью. Люди, обладающие религиозным опытом, считают причиной этого опыта божество. Этот контакт осуществляется в форме единения человека с этой реальностью, погружения в нее, переживания ее, восхождения к ней и т. д. При этом эти и другие состояния переживания воспринимаются как уникальные бытийные ситуации, уникальные способы отношения к реальности, практически не имеющие аналогов в обычных сенсорных и интеллектуальных функциях сознания. И потому проблема гносеологического статуса религиозной веры как бы переносится на уяснение природы и познавательного статуса, познавательных ценностей и возможностей религиозного опыта.

Обращение к религиозному опыту как фундаменту, на базе которого возникает и функционирует религиозная вера, проистекало из желания обрести для религиозности опору, относительно независимую от апелляции к божественному откровению, трудам отцов церкви, религиозной традиции. Можно по-

ставить под сомнение когнитивный (познавательный) статус Священного Писания, труды отцов церкви, постановления церковных соборов, но нельзя сомневаться в самом факте наличия религиозной жизни, религиозного опыта. Более того, необходимо признать, что для людей, обладающих таким опытом, он наделен качествами очевидной достоверности просто потому, что сам опыт в любой его форме наделен этими качествами. Он сам собой непосредственно являет эту достоверность. Скажем, если я ощущаю, переживаю боль или испытываю чувство радости, то для подтверждения их мне достаточно самого наличия у меня самих этих ощущений и переживаний. Точно так же содержание религиозного опыта является совершенно достоверным для субъекта этого опыта.

Конечно, это только аналогия, а вовсе не обоснование или доказательство адекватности или истинности представлений, порождаемых религиозным опытом. И потому исследование познавательного статуса и познавательных возможностей религиозного опыта не может ограничиваться и не ограничивается этим исходным, отправным пунктом. Отталкиваясь от него, анализ познавательного статуса и познавательных возможностей религиозного опыта должен идти дальше, подвергнув саму эту установку всестороннему и тщательному рассмотрению, осознать и выявить те основания, на которые она опирается. Понятно, что это можно реализовать только в результате исследования особенностей религиозного познания, сопоставления его с другими типами и формами познавательной деятельности человека, и прежде всего с философским и научным познанием.

В истории философской мысли проблема познавательного статуса религиозной веры, взаимоотношений религиозной веры и знания выступала и выступает в самых разных терминологических облачениях — взаимоотношения веры и разума, веры и знания, веры и философии, веры и науки, веры и мистики и т. д. Но сегодня она чаще всего обозначается как проблема взаимоотношений религиозной веры и рациональности. При этом под рациональностью понимается совокупность относительно устойчивых правил, норм, стандартов деятельности человека в сфере познания, разделяемых и используемых тем или иным сообществом людей, чаще всего философами и учеными. Именно эта совокупность норм, правил и стандартов познавательной деятельности есть то, что отличает знание от других

типов информации — мнений, представлений, оценок и т. д. Наиболее полно, детально данная совокупность была разработана в философских учениях и построениях XVII—XVIII столетий, получивших название рационалистических. Само это течение в целом стало называться рационализмом, точнее, классическим рационализмом.

Данный тип рационализма существенно отличается, с одной стороны, от исторически предшествовавших ему рационалистических концепций и построений античной и средневековой философии, а с другой стороны, от так называемых неклассических моделей рационализма или неорационализма, возникших в XX столетии. Главное отличие классической модели рационализма от исторически предшествующей ему формы заключается в том, что последняя базировалась в основном на правилах исследования, характерных для дедуктивных наук, а именно математики и логики, тогда как классический рационализм опирался на формирующийся в Новое время комплекс естественных наук. В свою очередь, классическая форма рационализма отличается от его современной формы трактовкой как природы, так и происхождения самих норм и стандартов познавательной, мыслительной деятельности. Если в классическом рационализме они рассматриваются как некая общая, абстрактная, сверхкультурная, неисторическая характеристика, то в различных моделях неорационализма,

напротив, подчеркивается их социально-историческая, культурная детерминированность и, следовательно, их относительность. В дальнейшем мы будем иметь дело в основном с классически понимаемой рациональностью, в особенности в том, что касается научной и философской рациональности.

Наиболее характерные черты гносеологии классического рационализма обусловлены особенностями научной практики того времени, в первую очередь формирующегося экспериментального естествознания. Осмысление этих особенностей опирается на некоторые общефилософские идеи о природе, а также о человеке и сущности познания. В частности, предполагалось, что в самом фундаменте познавательного отношения лежит некая соразмерность и однотипность природы и познающего мышления, их глубинное родство, что делает возможным не только само познание, но и обеспечивает достоверность его результата. Субъектом познания представал не живой, конкретный человек со всеми его особенностями и склонностями, а скорее некий абсолютный разум. Приписываемые ему механизмы восприятия и мышления толковались как абсолютные, всеобщие и универсальные.

864

Так, основоположник классического рационализма Декарт уподобляет знание лучам света: как Солнцу все равно, что освещают его лучи, так и разуму равно доступны все области бытия. Мало того что это чисто механическая аналогия, она еще и неудачна, ибо Солнце освещает только поверхность, будучи не в силах проникнуть в затемненные области. Хотя Декарт не сомневался в возможностях разума, он не ответил на вопрос: все ли во Вселенной может быть выражено в ясных и точных понятиях? Если человеческий разум — универсальный инструмент для познания внешнего мира, достаточно ли он хорош для познания самого себя и мира человека? Имеются ли в мире и в человеке области, недоступные разуму, «затемнения», или повсюду все ясно и прозрачно? Последующий опыт показал, что посредством ясного и определенного мышления достигается лишь мысленная, отвлеченная достоверность, но не жизненная надежность.

В Декартовом сравнении нет ничего нового, специфически-рационалистического: познание давно уподоблялось свету естественного разума. Новизна постановки проблемы проистекала из того, что она была встроена в контекст принципиально нового по сравнению с античностью и Средневековьем понимания взаимоотношения человека и природы и вытекающего отсюда нового понимания роли знания в человеческой жизнедеятельности. Сформировалось механическое миропонимание, изображавшее мир как огромный конгломерат механически взаимодействующих тел. Главное, что вменялось в познавательную обязанность человека, — это обязанность улавливать, фиксировать каузальные, причинно-следственные взаимоотношения между вещами, стараться поставить их себе на службу. Рациональность, и в первую очередь научная, превращалась в технологию овладения природой, подчинения ее нуждам и запросам человека. Эта преобразующая, конструктивно-манипулирующая деятельность объявлялась и критерием истины: истина не то, что так или иначе дано нам, а то, что сделано нами. Лишь то, что я создал своими руками и процесс конструирования чего я могу контролировать, может обладать качествами истины и подлинной достоверности. Говоря словами гетевского Фауста, «то, что нужно знать, то можно взять руками», хотя сам Гёте не сочувствует этому духу тотальной конструируемости.

865

В гносеологии классического рационализма реальность предстает как нечто пассивное. Она имеет свои секреты, но не тайны, и к этим хитроумным секретам человек должен подобрать не менее хитроумные отмычки. Начиная с Галилея, исследователь уже не ученик в храме природы, а судья и палач. Судья потому, что именно он решает, что есть и чего нет, а чего не может быть никогда. Иными словами, границы реальности устанавливаются человеком. Реальность тождественна с тем, что считает таковой положительная наука, и она есть только это. Палачом же по отношению к природе человек оказывается (именно в методологической, а не в экологической перспективе) потому, что, стремясь обнаружить интересующие его свойства объекта, он не останавливается перед его разрушением. Галилей сравнивал эксперимент с испанским сапогом, в который человек зажимает природу, чтобы заставить ее дать нужный ему ответ.

В сфере религиозного познания манипулирующая активность субъекта теснится самораскрывающейся активностью объекта. И чем выше онтологический уровень предмета познания, тем более скован волюнтаризм исследователя, тем больше успех познавания зависит от согласия объекта раскрыть себя. Активность познающего почти безгранична в мире физическом. Но уже познание мира живого наталкивает на определенные ограничения. И совсем уж не «все позволено» в изучении человеческого

мира. Здесь мы можем только ждать, когда другой человек сам раскроется нам, что возможно в любом случае лишь в ответ на подтверждение нашей неагрессивности.

Образно говоря, даже у неживой природы мы не можем силой вырвать чувство высокой гармонии: эти свойства она сама предлагает нам, если мы готовы этот дар принять. Тем более акт религиозного познания выступает, по существу, как акт откровения, понимая последнее не в богословском, а в философско-гносеологическом смысле. «Откровение, — поясняет С. Л. Франк, — есть всюду, где что-либо сущее... само, собственной активностью, как бы по собственной инициативе открывает себя другому через воздействие на него... В составе нашей внутренней жизни встречаются содержания или моменты, которые сознаются не как наши собственные порождения, а как нечто, выступающее — иногда бурно вторгающееся — в наши глубины извне, из какой-то иной, чем мы сами, сферы бытия» [1].

1 Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 278—279.

С откровением как способом познания духовной реальности мы имеем дело не только тогда, когда размышляем о религиозном познании или когда говорим об общении с другими людьми, но и с восприятием произведения искусства. Эстетическое восприятие вообще во многом сходно с религиозным. Как и в акте религиозного восприятия, эстетически переживаемая действительность не пассивна: в моменты эстетического опыта мы перестаем чувствовать себя одинокими — мы вступаем во внешней реальности в общение с чем-то родным нам. Внешнее перестает быть частью холодного, равнодушного, объективного мира, и мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом — мы испытываем воздействие объекта на нас. Попутно заметим, что одно из самых ярких определений самого смысла понятия «откровение», по крайней мере эстетического откровения, дал Винни Пух. В ответ на предложение Пятачка сочинить песенку Винни Пух сказал про себя: «Но это не так просто, ведь поэзия — это не такая вещь, которую вы находите, это — вещь, которая находит вас, и все, что вы можете сделать,— это пойти туда, где вас могут найти».

Самое же важное в специфике религиозного познания заключается в том, что религиозная реальность открывается как реальность персоналистическая. Не безликое и безразличное нечто, не онтологически самопереполненное бытие, но живая личность обращена к человеку в опыте богообщения.

Это означает, что сама методика религиозного познания должна строиться по принципам диалогичности. Как в любом подлинном диалоге с личностью мы должны, во-первых, признать автономность объекта нашего обращения, его неуничтожимую и неотменимую, несводимую инаковость. Иными словами, должны признать, что смысл бытия другого и смысл нашей с ним встречи мы изначально не можем установить своими проектами. Во-вторых, мы должны быть готовы услышать от другого в ходе его высказываний нечто, не входящее в наши слишком эгоцентрические планы. В-третьих, мы должны научиться воспринимать участника диалога в качестве личности, т. е. в качестве существа, наделенного не менее глубоким онтологическим статусом, чем мы сами. Как самих себя мы не

воспринимаем в качестве просто вещи среди других вещей, одного из множественных фактов бытия, так и другого в событии диалога мы должны отличить в потоке «вещных восприятий» и выделить его из нумерической анонимности. Сам диалог может начаться лишь с откликания другого, с именования собеседника тем именем, которое приложимо лишь к нему, что особенно важно в религиозной жизни.

И еще один вывод из персоналистично-диалогического характера акта религиозного познания. В силу самой специфики отношений Бога и человека в этой сфере вообще не соблюдается классическая трихотомия новоевропейского рационализма: «объект — субъект — средство познания». В классической научной парадигме субъект познания с помощью инструментов познания (к числу этих инструментов относятся не только, скажем, ускорители элементарных частиц, но и сам язык описания и даже телесность познающего) поворачивает объект к себе интересующей его стороной. Тем самым в акте познания меняется внешний по отношению к субъекту предмет, сам же субъект не претерпевает решительных изменений. Парадигма рационализма требует сведения к минимуму субъективности в познании за счет возрастания объективности. Человек и человечность — досадные помехи на пути к чистой объективности, помехи в работе чистого мыслительного аппарата. Все личностное, субъективное, собственно человеческое должно быть илиминировано, любой результат исследования, если он объективен, должен быть повторяем, воспроизводим любым другим

профессионально обученным исследователем. Национальность и вера, семейные отношения и личные черты — все особенности человека не подлежат здесь учету. Сам субъект исследования должен быть заменяем любым другим исследователем того же класса.

В области религиозной это в принципе не так. Объект познания здесь — Бог, но в своей трансцендентности он не может быть предметом ни опыта, ни мысли, ни эксперимента. Поэтому субъект, Бог, становится доступен познающему усилию лишь в той мере, в какой из своей трансцендентности он входит внутрь человеческого мира: «Царство Божие внутри вас» (Лк. 17, 21). На языке гносеологии это означает, что объект исследования внутриположен субъекту и соответственно средства исследования так же не могут быть внешними по отношению к самому человеку. Налицо явное слияние поля действия объек-

та, субъекта и средства познания. В конечном счете сам человек в своей целостности является здесь «онтологическим инструментом», средством онтологического познания. Лишь себя субъект может использовать в качестве средства познания, чтобы дать себе же место для откровения другого. Лишь изменяя себя самого, человек обретает новый опыт.

Следовательно, в отличие от классической парадигмы, человек в его субъективности в принципе неотмыслим, неисключим из акта религиозного познания.

В научном познании, с одной стороны, и в духовном, прежде всего в религиозном, познании, с другой стороны, задействованы в принципе разные структуры человеческого существа. В науке человек действует как чистая интеллектуальность, чистый ум. Совесть, вера, любовь, порядочность — все это подмога в работе ума ученого, но в духовной жизни ум — это, если можно так выразиться, только рабочая сила в услужении у сердца, понимая под сердцем некоторую целостность всех духовных сил и способностей человека, т. е. употребляя слово «сердце» в некотором обобщенно-собирательном, символическом смысле, а не в буквальном, анатомо-физиологическом.

В духовно-нравственной сфере человек действует как личность, т. е. как воедино собранная целокупность и внутренняя стяженность своего бытия. Личность и ее действия, с одной стороны, несводимы к внешнему контексту мира, а с другой — абсолютно незаменимы в нем. В моем действовании как личности меня никто не может заменить, ибо иначе это будет не мой поступок. Поэтому «познавательный акт как мой поступок, — поясняет М. М. Бахтин, — включается... в единство моей ответственности. Не из теоретической транскрипции, а из акта поступка есть выход в его смысловое содержание». Ответственно «понять предмет значит понять мое долженствование по отношению к нему... что предполагает не отвлеченное от себя, а мою ответственную участность» [1]. В противоположность научному познанию, где я должен быть лишь отпечатком реальности, и этот отпечаток должен быть тождествен аналогичному воздействию того же объекта на любого другого человека, нравственный поступок исходит из «моего неалиби в бытии».

1 Бахтин М. М., К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986. С. 91, 95.

В атмосфере практического разума (морали), как гласит категорический императив Канта, чтобы понять свой долг в пределе, я должен исходить из того, что вся история Вселенной и моя собственная жизнь начинаются лишь с момента моего выбора: за моей спиной нет ничего, что силой факта и по законам детерминизма принуждало бы меня к недолжному. Ни прежде бывшее, ни сосуществующее со мною не может спровоцировать меня на недолжные действия, «неалиби в бытии». Как субъект нравственного выбора я не заменим ничем в мире и ничему не тождествен. Именно поэтому Бахтин определяет веру как «ответственно осознанное движение сознания».

Итак, вера противоположна знанию не потому, что она не аргументирована или не уверена в своем предмете, выступая тем самым чем-то вроде ущербного знания, а потому, что это совершенно иная форма установления отношений с истиной. Существует круг вопросов, которые не допускают иного ответа, чем ответ веры. В числе таких вопросов — природа самой человеческой личности, личностно-персоналистическая природа Бога (если последний признается). Эти вопросы ускользают от всякой технологичности и объективируемости, т. е. от всякого бесчеловечного опознавания. Или, как говорит французский философ Г. Марсель, лишь вера позволяет убежать «от удушающе печальной вселенной рационализма».

Религиозная вера предполагает личное отношение к предмету исследования, т. е., во-первых, свободно водящее и поэтому не спровоцированное никакой принудительностью, во-вторых, личностное, т. е. именно мое, а не чье-то отношение к истине; в-третьих, установление отношений веры предполагает сущностную перемену меня как субъекта веры.

Исходя из этого, можно дать следующее определение веры. Вера — это личностное самоопределение человека по отношению к имеющемуся у него знанию, когда человек открывает, что некое знание (духовное и нравственное) не может быть им просто «принято к сведению», а требует от него жизненного ответа. Вера и оказывается этим ответом. Она есть мыслящая воля человека к достижению осознанной им цели жизни. В тех случаях, когда его цель жизни прямо и непосредственно связывается с предельными основаниями всего существующего, а последние усматриваются в качестве некой надмировои, надличностной, божественной реальности, мы имеем дело с религиозной верой. В каждой религии эта реальность понимается по-своему. Верой человек проявившееся у него знание о Боге переносит волевым актом с периферии своего сознания, своей жизни в их центр.

870

Вера знает свой предмет, ведь верят (в собственно религиозном, а не обыденном смысле) не во что-то вообще. А в этом случае, как заметил А. Ф. Лосев, «или вера свой предмет ясно отличает от всякого другого предмета, — тогда этот предмет строго определен и сама вера определенна; или вера не отличает своего предмета от всякого другого, и в частности от противоположного ему, — и тогда у нее нет ясного предмета и сама она есть вера ни во что, т. е. сама она не есть вера. Но что такое фиксирование предмета, который ясно отличен от всякого другого предмета? Это значит, что данный предмет наделен четкими признаками, резко отличающими его от всего иного. Но учитывать ясные и существенные признаки предмета не значит ли знать этот предмет? Конечно да. Мы знаем вещь именно тогда, когда у нас есть такие ее признаки, по которым мы сразу отличим ее от прочих вещей и найдем ее среди пестрого разнообразия всего иного. Итак, вера в сущности своей и есть подлинное знание...» [1].

1 Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 104.

Отношения между обретенным знанием о предмете веры и волевым актом могут быть разными. В одних случаях, и чаще всего, воля к вере имеет дело с уже хранящимся в душе знанием (человек в принципе признавал, что что-то есть, Евангелие по большому счету право, но не считал, что правота Евангелия имеет какое-то отношение лично к нему). В других же случаях воля к вере, пробудившись в человеке, побуждает его решительно менять само поле своего опыта и, значит, не успокаиваясь на «ощущении отсутствия Бога», вынуждает искать новых смыслов и нового опыта. Сама же воля к вере есть не что иное, как воля к вниманию, к направлению своего духовного взора на предмет религиозного опыта. Воля к вере действует в человеке только тогда, когда речь идет не об активизации одной из способностей человека, а о совокупности всех присущих ему духовных и душевных сил и способностей. Поэтому и у самой веры оказываются свои критерии самоподтверждения.

871

Религиозная гносеология в существе своем динамична: человек, волевым образом изменяя себя и поле своего опыта, обретает предмет своей веры. Но тот, «кто ждет в бездействии наитий, прождет их до скончанья дней» (Гёте). Своим движением и устремлением вера в конце концов обретает водимый ею предмет. Это не означает, что весь процесс религиозного поиска есть лишь проекция человеческих желаний, как это полагают сторонники психологической и психоаналитической концепций природы религиозной веры (У. Джеймс, 3. Фрейд). Если, встретив бога, мы обрели его таким, каким ожидали, значит, произошла подмена и мы соорудили себе идола по образу нашему и желанию нашему. Напротив, встреча с живым богом вызывает в душе страх: «Начало мудрости страх Господень» (Пс. 110, 10). «Не многие задумывались над неминуемой правдой этих слов... — писал П. А. Флоренский, — чтобы иметь познание — нужно коснуться предмета познания; признаком, что это прикосновение достигнуто, служит потрясение души, страх. Да, этот страх возбуждается прикосновением к новому, всецело новому — против нашей повседневной жизни. В череду впечатлений мира вклинивается неотмирное, ни с чем не сравнимое, ни на что не похожее иное. Проникши же ожогом — в живое наше «я»: из времени мы узрели вечность... «Еси» — не легкое слово: в потрясении лишь скажется оно». Поэтому изумление и оказывается признаком достижения цели духовного познания и уверенности в том, что открывшееся — не наших рук дело.

Потрясение, изумление, растерянность являются необходимой предпосылкой начала духовного восхождения. Потому, по-видимому, вполне можно согласиться с внешне шокирующим суждением антихристианина Ф. Ницше: «Нужно иметь в душе хаос, чтобы родить танцующую звезду». Хаос в душе может быть (здесь все динамично и все зависит от вектора движения: сверху вниз или наоборот) признаком наступившего обновления. Бывают такие состояния у человека, когда «нужно иметь в душе хаос». Затем начинается созидающая работа: «Истину выкапывают, как колодец. Взгляд, когда он распылен и рассеян, теряет способность видеть Бога» (А. де Сент-Экзюпери). Колодец роют иногда для того, чтобы из его глубины, спрятавшись от навязчиво видимого, получить возможность рассмотреть невидимое (например, звезды в дневное время).

Вообще же невидимость Бога — это тезис не религии, а антропологии, это тезис не о Боге, а о человеке. Человек устроен так, что не видит Бога, но ощущение Бога у него есть: «О, вещая душа моя, о, сердце, полное тревоги, о, как ты бьешься на пороге как бы двойного бытия» (А. А. Фет). Видения же Бога у человека нет.

872

Для этого существуют объективные причины. Всякая целостность, как показал Кант на примере целостности Вселенной, трансцендентна и метафизична, так как в опыте, в эмпирических науках мы не встречаем универсального и единого целого. Божественный абсолют есть целое мира, единое. Целое если и не первичнее частей, то, по крайней мере, онтологичнее их. Но тем самым ситуация, в которой познающий человек встречает в мире факты разной напряженности бытия, ставит его перед выбором: либо видеть целое и не видеть частей, либо видеть части, но не видеть целого. Или Бог видим как таковой, но тогда невидим мир; или видим мир, но невидим Бог. Ситуация человека в этом выборе ясна: Бога не видел никто и никогда. При этом важно иметь в виду, что, согласно христианскому вероучению, в любом самом полном акте богопознания человеку открывается лишь проявление божественного, но не его бытие и не его сущность. Это справедливо и в более общем плане, ибо «сущность ни в коем случае не может являться человеку целиком, вся без остатка. Поскольку бытие, переходя без остатка в свое действие, перестает быть самим собой» [1].

1 Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 212.

Осознав наличие разных уровней бытия, человек должен самоопределиться, какой мир он будет считать своим со всеми вытекающими последствиями. Собственно, именно это стоит за приведенными выше рассуждениями М. М. Бахтина о человеческом «неалиби-бытии», об онтологии и гносеологии религиозной веры. Рассуждая об этом, он хотел сказать, что учение Платона, противопоставляющее незыблемость истинно сущего и зыбкость мнимо сущего, имеет целью вовсе не простую констатацию различия онтологических уровней, но ориентацию человека по отношению к этим уровням. От человека ожидается активный выбор, поступок — он должен сбежать от мнимости и устремиться к истине.

Из того, что Бог невидим для человека, не следует, будто у человека нет никаких путей к усмотрению его реального присутствия в человеческом мире. Как сказал Маленький Принц А. де Сент-Экзюпери: «По-настоящему видеть можно только сердцем. Главное невидимо для глаз». Поэтому так навязчиво искушение: «Признай лишь явное» (так А. А. Фет итожит

873

смысл искушения Христа в пустыне). Человек же может противопоставить ему лишь свой опыт. По выражению М. К. Мамардашвили, изначально Бог вручил человеку как своему образу дар богоискательства, и поэтому в борьбе с искушением видимостью человек может опереться на имманентно присущий ему дар трансцендирования, который есть способность и тяга к участию в бытии за пределами себя самого. Человек испытывает тягу к тому, что находится вне мирового контекста.

Отсюда ясно: отношения между человеческим разумом и верой не всегда безоблачны. Но все же «доводы сердца» могут договориться с «доводами разума», если последний согласится считать свою собственную внутреннюю природу не менее важным источником опыта, чем мир внешний.

Здесь необходимо прояснить известную формулу, приписываемую Тертуллиану, которая считается самой сутью христианского отношения к разуму: «Верю, ибо абсурдно». Этот псевдо-тертуллиановский тезис имеет совершенно определенный и верный духовный смысл. Новизна богочеловека была невместима и невыразима античной мыслью и ее инструментарием. Это столкновение могло разрешиться двумя способами: либо отказом от нового опыта в познании и человека и Бога ради комфорта старых философий (стандартов философствования), либо принятием нового опыта в полноте его

внутренней анти-номичности и внешней абсурдности. Второй путь, избранный ранним христианством, означал жертву репутации в глазах светских мыслителей.

В дальнейшем этот опыт начал осмысляться и выявлять свою рапионализируемость. Процесс идет и по сей день и еще далек от завершения, от возможной полноты. С точки зрения психологии духовной жизни эта позиция сравнима с военной переправой: сначала нужно усилием воли вцепиться в плацдарм на том берегу и лишь затем туда можно подтягивать «тяжелую технику» аргументов и силлогизмов. Это не отвержение разума, а призыв к нему: дорасти до понимания нового опыта. И сам же Тертуллиан не перестает превозносить разум: «Если бы в этих людях был бог, а следовательно, разум» — бог, который «все разумно предусмотрел, желает, чтобы люди всегда действовали разумно, с пониманием». Так что, по Тертуллиану, во всяком деле человек имеет нужду в разуме, в рассуждениях. В более общем плане можно сказать, что выход из трудностей состоит в утверждении единства ума, познания, веры. Потому

874

подлинную веру никак нельзя назвать слепой верой. Но при всем при этом «зрячая вера» не перестает оставаться именно верой, потому что продолжает требовать личного отношения человека и не допускает вырождения в некое объективное бессубъектное созерцание.

Итак, есть знание, предшествующее вере, и есть знание, порождаемое верой. Конечно, последнее тоже есть знание неполное, апофатичное, т. е. выраженное преимущественно в отрицательных, чем в утвердительных, суждениях. Но принципиальная непознаваемость божества не должна служить основанием для запрета на духовно-познавательную деятельность вообще.

В сфере религиозной веры гносеология, философия должны уступить место богословию. Не вдаваясь в богословское понимание веры, выделим некоторые значимые для нашей темы следствия, вытекающие из такого подхода.

Сначала приведем определение веры, данное в Новом Завете: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11,1). Так гласит русский перевод. В славянском переводе уверенность в невидимом передается словами «обличение вещей невидимых». Чего ожидают христиане? Ясный ответ содержится в Символе веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущаго века», т. е. вечной жизни, жизни в Боге со Христом. Эта жизнь будущего века осуществляется верою. «Осуществление» — слово онтологически весомое, имеющее отношение не к психологии, а к бытию. Речь не просто о надежде, речь о самом сбывании, осуществлении этой надежды. В латинском переводе для обозначения этого синонима используется слово «субстанция», поэтому и на философский язык это определение апостола Павла можно перевести как субстанционирование ожидаемого.

Теперь о словосочетании «обличение вещей невидимых», используемом в славянском переводе Павлова определения. Приглядимся внимательнее к термину «обличение вещей невидимых». «Обличение» означает наделение ликом, проступание лика невидимого и ожидаемого. В полноте своего смысла данное речение апостола говорит о богопознании, о вхождении в сокровенную тайну Троицы. Но кроме этого вера открывает и нечто иное. Прежде всего на философском языке можно было бы сказать, что вера как «обличение вещей невидимых» есть открытие эйдетической ноуменальной структуры мира. В этом сходство веры с наукой: и религия, и наука стремятся проникнуть за пределы мира видимых феноменов с целью обретения надвременных идеальных смыслов — эйдосов, или законов.

875

Человеку вменяется необходимость познания, ибо добро и зло не вылились в нашем мире в абсолютную форму, а пространственно-временная дискретность существования скрывает за собою метафизическую сущность мира. Не случайно, как показывают современные исследования, возникновение научной картины мира совершенно не соответствует школьно-привычным представлениям о постепенном ослаблении религиозного восприятия мира и укреплении каузальных, рациональных представлений о мироздании. Напротив, лютеранство, кальвинизм, многочисленные протестантские секты довели до накала религиозно-аскетическое мироощущение. Обращение к глубокому изучению природы являлось средством очищения души, борьбы с низменными помыслами и желаниями. Парадокс научной революции состоял в том, что те, кто внес в нее наибольший вклад, а именно научные новаторы от Коперника до Ньютона, были наиболее консервативны в своих религиозных и философских взглядах, и это понятно. По мнению великого физика XX в. В. Гейзенберга, «новое

естествознание уводило... прочь от непосредственного опыта. Математические законы выступали зримым выражением божественной воли... С отходом от религии новое мышление явно не имело поэтому ничего общего». Так считает создатель квантовой механики, подтверждая, что и сегодня «интимнейшая суть вещей... — не материальной природы... нам приходится иметь дело, скорее, с идеями, чем с их материальным отражением» [1].

1 Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 329, 149.

Скрытая гармония мира, которую пытается познать наука, открывается в конце концов в чем-то схожем с путями религиозного познания, в чем-то, на что может опереться уверенность человека в принципиальной познаваемости мира. Гейзенберг прямо признает, что основа нашей уверенности в том, что математические структуры, принимаемые нами за законы природы, онтологичны, может быть лишь теологической. Религия, по его мнению, не просто фундамент этики. Она есть прежде всего основа для доверия к миру, веры в осмысленность нашего пребывания в нем. Вспомним, аналогичным образом еще Декарт показал, что лишь апелляцией к человеколюбию творца можно разорвать путы солипсизма и вновь обрести доверие как к миру, так и к человеческим чувствам и разуму.

876

Конечно, это сходство не устраняет различия между религией и наукой, религией и философией. Прежде всего потому, что истина в религии есть «Кто», а не «что». Как сказано в Евангелии от Иоанна: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Вообще, то, что может найти философ или ученый в качестве «последней причины», однозначно назвать богом нельзя. Можно назвать это Разумом, Софией, Логосом, просто неким замыслом. Но все же это — некое предельное осмысление мироздания, предельное понятие и основание Космоса. И в этом качестве не может быть понято как тождественное трансцендентному и личному Абсолюту. Эта интуиция только отчасти перекрывается христианским персоналистическим представлением о Логосе как о личности прежде всего.

Но даже если ученый согласен именовать эту последнюю реальность богом и даже если он сам исповедует библейскую веру, граница между религией и наукой остается, поскольку, несмотря на всю интенсивность своей религиозной жизни, ученый в любом случае в собственной научной деятельности будет иметь в виду наличие этого идеального первоединства. Специальным предметом своего рассмотрения он его делать не может. Религия же ставит человека именно перед Богом, а не просто перед первоединством и пытается понять не столько его метафизические свойства, сколько волю Бога об этом человеке, обо мне. Поэтому в конце концов то невидимое, что обличается верою, отлично от философского идеализма. Для первого прежде всего важно различать волю Бога о нас, т. е. видеть добро и зло. Вечные заповеди добра требуется каждый день распознавать усилием каждого нового поступка.

Здесь не может быть автоматизма. Вера, утверждающая центр личной жизни в служении Богу, научает в суматохе различать нравственные ориентиры. Так, вера обнаруживает, что в мире нет нейтральных вещей, безразличных, бессмысленных отношений к человеку. Ею совершается феноменологическая революция: во внешнем мире вроде ничего не произошло, никаких новых событий, но все сместилось в моем восприятии мира, все обрело смысл. Вера как волевое усилие в познании истины ведет к лицезрению истины в ее благодатном самораскрытии нам. Но это созерцание не может продолжаться равно очевидно и интенсивно в нашей земной жизни. Поэтому от

877

верующего требуется искусство не только забраться на вершину, но и умение проложить путь от этой вершины к следующей, через долину, неизбежно их разделяющую: деятельность всегда предшествует созерцанию. Поэтому человеку следует строить свою веру, а не предоставлять ей расти наподобие сорной травы.

В частности, из этого следует, что, если знание получено не рационально, не технологическим путем, это не значит, что оно не может быть рационализировано позднее. История богословия как раз и есть история сдвижения границ рационализируемости содержания веры в поле одного и того же, изначально данного в откровении опыта.

Так, в Ветхом Завете следы рационализации веры практически минимальны. Можно прочитать весь Ветхий Завет и не встретить каких-либо следов сознательного и явного употребления логического инструментария, в частности дефиниций. Предмет рассмотрения выясняется путем использования различного рода метафор, уподобления притче. Эта традиция была продолжена и в Новом Завете. Исключение можно сделать, пожалуй,

только для Послания Павла к Евреям, которое, как отмечали многие знатоки античной культуры и истории христианства, отличается от всего новозаветного корпуса своей четкой приверженностью греческим канонам и нормам построения текста.

Противоположную картину мы наблюдаем в творениях большинства ранних отцов церкви и в средневековой богословской мысли. Их можно упрекнуть не в недостаточном внимании к нормам рациональности своего времени, а скорее в противоположном — чрезмерно педантичном и скрупулезном следовании этим нормам. В ту историческую эпоху мы имеем дело с прочным союзом, единством между верой и первой исторической формой европейского рационализма. Почти на каждой странице сочинений Иоанна Дамаскина и Фомы Аквинского мы встречаемся со строгими формальными дефинициями, а мысль строится как логически строгое и последовательное движение от одной дефиниции к другой. Почти всем богословским сочинениям этого времени присуща сильнейшая тяга к максимально возможному рационализированию веры, формированию ее в строгих логических формах, нередко в ущерб реальному живому содержанию веры.

Однако, начиная с Нового времени, как уже отмечалось, исторические судьбы религиозной веры и рациональности, по крайней мере так называемой классической рациональности, расходятся. Их противопоставление друг другу было не в последнюю очередь обусловлено претензиями нового рационализма на абсолютность, могущество и универсальность, В минувшем XX столетии ситуация вновь начинает меняться. Именно набирающее силу сомнение в безграничных возможностях рациональности, в ее всесилии и всевластии питают в наши дни надежды на возможность новой гармонии между верой и рациональностью.

Пока это еще далекая и очень абстрактная возможность. Но даже если она через какой-то исторический промежуток времени наполнится реальным содержанием, это не снимет принципиальных различий между религией и наукой. Вера как была, так и останется в принципе не рационализируемой полностью. И это связано с самой сущностью веры. Рациональность, как бы мы ее ни понимали, была и останется некой формальной характеристикой содержания человеческого познания и поведения, тогда как вера — итог, кристаллизация живого религиозного опыта. Любой религиозный догмат, т. е. фундаментальное положение той или иной веры, в какой бы более гибкой и тонкой форме рациональности он ни был выражен, не следует рассматривать как точное, исчерпывающее, адекватное выражение существа Бога. Напротив, это существо остается до конца непостижимым для концептуально-понятийного мышления.

Истина о Боге носит символический характер, т. е. является знанием, выражающим прозреваемое нами существо божества в такой форме, что оно одновременно остается для нас близким и понятным и в то же время в чем-то таинственным и непостижимым. Именно поэтому христианство не слишком надеется на поиск и применение доказательств бытия Бога, хотя в средневековом богословии и религиозно-философской мысли Средневековья поиску подобных доказательств придавалось большое значение.

Главное при понимании гносеологической природы религиозного догмата, как и религиозной истины вообще, заключается в том, чтобы не упускать из виду особенностей религиозного познания как совершенно особого вида познания. Напомним, что религиозное знание не есть результат чисто теоретически беспристрастного созерцания внешних объектов, выраженного

в бессубъектно-объектной форме. Напротив, это есть знание-переживание, знание-общение; это — познание несомненного, но данная несомненность улавливается не рационально, а экзистенциально, т. е. опытом проживания с обретенной истиной. Поэтому и итог религиозного познания, и религиозный догмат не исчерпываются чисто теоретическим суждением об объективной природе той реальности, с которой мы имеем дело в религиозном опыте. Ибо реальность, которую мы познаем в религиозном опыте и пытаемся выразить интеллектуально и фиксировать в догмате, строго говоря, является реальностью совершенно иного порядка. Истинный смысл догмата не теоретический, а практический. Догматы служат как бы вехами, позволяющими верующему человеку правильно выстроить свой жизненный путь, правильно выбрать жизненные ценности и ориентиры.

Отсюда позитивное значение религиозных догматов, а вместе с тем и роль рационализации в процессе формирования и развития религиозного познания и религиозной веры. Догматы, формулируемые в процессах рационализации духовного опыта, обобщают, уточняют, проясняют и систематизируют все богатство и многообразие этого опыта. Взятые в своей совокупности, фундаментальные утверждения богословия, хотя и содержат в себе

потенциальную угрозу принудительно-рационального нормирования веры, все же при правильном толковании их природы помогают осмысленному пониманию существа веры, укреплению и поддержанию ее единства, позволяют отсечь неправильные истолкования и интерпретации.

Последнее, учитывая особую сложность, тонкость и деликатность объекта, с которым имеет дело религиозное познание, особенно важно. Именно богатство конкретного религиозного переживания неудержимо влечет к возможно более полному и точному выражению их в фундаментальных основоположениях (к тому же парадоксальность христианской веры по сравнению с установками повседневного жизненного опыта несет в себе опасность упрощенного, ложного понимания содержания веры и тем самым порождает острую потребность в точном и ясном фиксировании нюансов евангелиевской проповеди). И здесь возможностей того метафорического мышления, о котором мы говорили, уже недостаточно. Оно должно быть дополнено средствами интеллектуально-рациональной фиксации содержания проговариваемого опыта. Таким образом, нельзя ни приумень-

шать, ни преувеличивать роли и значения процессов рационализации, даже в становлении и развитии богословской мысли. Это тем более верно, когда речь заходит о месте и роли рациональности в структуре человеческой жизнедеятельности, в целом оцениваемых с точки зрения христианской перспективы.

Таким образом, взаимоотношения религиозной веры и знания, религиозной веры и рациональности не сводятся к отношениям противоположности и взаимного исключения. Религиозная вера является одной из разновидностей рациональности, если последнюю понимать в буквальном и строгом смысле этого слова, какое проистекает из классической концепции рационализма, и тем не менее остается особым типом знания, отличным от всех других типов и видов знания: философского, научного, технического, социально-гуманитарного и т. д. Но признание за религиозной верой особого познавательного статуса отнюдь не означает признания какого-либо банкротства, несостоятельности позитивного, рационального знания ни в познавательной, ни в жизненно-практической деятельности. Рациональность остается существенным и необходимым элементом и бытия, и познания, и практической жизнедеятельности. А потому опирающаяся на него мировоззренческая установка, ориентирующаяся на трезвое рациональное миропонимание, вполне оправдана и уместна и с точки зрения человека, мыслящего в традициях христианской мысли. Неоправданной — и даже ошибочной — представляется не данная установка сама по себе, а ее притязание быть абсолютной и исчерпывающей и тем самым исключающей саму возможность познания, устроенного на иных принципах и основаниях. И потому рациональность, будучи важнейшим принципом познания внешнего предметного, природного мира, должна быть дополнена и обогащена опытом познания другого типа реальности — духовной реальности, и прежде всего человеческого бытия, сознания и поведения. И тогда с полной очевидностью обнаруживается, что взаимоотношения религиозной веры и рациональности, религиозной веры и познания не исключают, а взаимодополняют и взаимообогащают друг друга.

4. Точки соприкосновения и расхождения

То же самое можно сказать и относительно проблемы взаимоотношения философии и религии, взятых во всей целостности их содержания. Прежде всего, напомним, что с религией, с религиозным сознанием философия на протяжении многих веков находилась в тесном, порой весьма противоречивом и сложном взаимодействии. Так, в период своего зарождения христианство сознательно обращалось к усвоению античного философского наследия, видя в нем необходимую историческую предпосылку своего возникновения и последующего распространения и утверждения в языческом мире, сложившуюся и сформировавшуюся по своим собственным законам.

В Средние века философия в значительной степени утратила свое значение в совокупном мире культуры и знания, стала трактоваться как важный, но все-таки вспомогательный концептуальный инструментарий для уяснения, уточнения, систематизации содержания религиозной веры; превратилась, грубо говоря, в служанку богословия. Хотя эта формула далеко не передает всей многоплановости взаимоотношений между философией и религией в средневековой культуре.

В Новое время реакцией на это приниженное положение философии явилось стремление большей части философов восстановить утраченный статус и самостоятельность существования своей профессиональной сферы деятельности. Стала утверждаться абсолютность и самодостаточность

человеческого разума, его полной автономии по отношению к религиозному сознанию, что, естественно, породило острый конфликт, противостояние между философией и религией. Дело доходило до утверждений об исчерпанности познавательных и иных культурных ресурсов религии в новой исторической ситуации.

На рубеже XIX—XX вв. претензии разума, человеческого интеллекта на всесилие и всемогущество начинают ставиться под сомнение. Сами идеалы рациональности Нового времени подвергаются резкой критике, а то и вовсе отрицаются. Соответственно проблема взаимоотношений философии и религии начинает рассматриваться как проблема взаимоотношений, взаимодействия двух достаточно автономных областей и форм духовной деятельности человека, ни одна из которых не может претендовать на вытеснение и поглощение другой.

В авангарде поиска нового содержания и смысла этой «вечной» философской проблемы находилась отечественная философская мысль рубежа XIX—XX столетий. Однако это направление было искусственно прервано. Прочно утвердившиеся в советский период представления о философии и религии, восходящие в конечном счете к традициям просвети-

тельско-рационалистического периода развития философии, все еще остаются не преодоленными в полной мере. Поэтому освобождение от груза накопившихся предубеждений является существенной предпосылкой правильного понимания содержания проблемы взаимоотношения философии и религии.

Господствующее, наиболее распространенное в нашей стране представление о философии и религии идет от К. Маркса, а отчасти от предшествовавших марксизму философских учений, и прежде всего материализма XVIII в. и Фейербаха. В его рамках религия рассматривается как иллюзорное, превратное отношение к действительности, как совокупность представлений и идей, принимаемых на веру на основе слепого послушания авторитету и церковной традиции, без всякой проверки, без самостоятельного суждения личного сознания, лишь на основании детской доверчивости и покорности мысли. Содержание этой веры таково, что либо подлинное знание о нем невозможно, либо даже оно прямо противоречит выводам достоверного знания. Философия, напротив, есть свободное, чуждое каких-либо ссылок на чужие мнения и общепризнанные авторитеты осмысление мира, основанное на принципах автономии и самодостаточности разума, без каких-либо ссылок на сакральные источники знания. И потому между философией и религией неизбежна роковая, ничем не заполнимая пропасть. Честный, настоящий философ есть если не убежденный атеист, то, во всяком случае, свободно мыслящий скептик. Искусственными, вымученными, бесплодными представляются с этой точки зрения любые попытки примирить и согласовать результаты столь разнородных духовных направленностей, устремленностей. Иллюзорная видимость согласия между философией и религией возникает лишь тогда, когда философ трусливо отрекается от свободы и непредвзятости мысли, насильственно подгоняет аргументацию под оправдание априорно принятых на веру тезисов.

На самом деле взаимоотношения между философией и религией носили и носят значительно более многогранный и сложный характер. Особенно если принять во внимание всю многовековую историю философии, а не ее относительно короткий промежуток с XVII до середины XIX в. При таком подходе нельзя не увидеть, что философия и религия не только существенно различаются, но и имеют немалую степень общности и сходства по своему основному содержанию и предназначению.

В этом мы могли убедиться выше. К тому же в той или иной степени это признавалось многими философскими учениями, в том числе и теми, что развивались в эпоху Просвещения и Нового времени.

По своей глубинной сущности философия и религия суть мировоззренческие формы духовной деятельности человека. Этим они коренным образом отличаются от всех других типов и видов жизнедеятельности человека. Философия по целостности и универсальности выдвигаемых ею перед собой задач есть не какое-либо частное, конкретное, специализированное знание, а именно мировоззрение, в самом прямом и буквальном смысле этого слова, т. е. выработка и обоснование представлений и взглядов о мире в целом: о природе, обществе, человеке в их взаимосвязи и взаимодействии друг с другом. Такие же цели ставит перед собой и религия.

Можно пойти дальше и утверждать, что философия в лице большой части своих наиболее выдающихся представителей пыталась, подобно религии, усмотреть единое, универсальное основание всего сущего в сущностях и

качествах духовно-идеального порядка, часто включая в их число Бога. Таково господствующее понимание философии в античной мысли, начиная с Гераклита, через Платона и Аристотеля, к Плотину и неоплатонизму. Таково же средневековое понимание философии. Даже в философии Нового времени, насыщенной натурализмом и неверием, многие из наиболее выдающихся мыслителей той эпохи придерживаются того же понимания, образуя преемственность между современной мыслью и ее античными и средневековыми истоками. Достаточно напомнить имена Декарта, Спинозы, Лейбница, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Такая же ситуация имела место и в истории русской философской мысли, разумеется с учетом ее несколько более позднего вступления в стадию зрелости, начиная с А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, П. Я. Чаадаева (первая половина XIX в).

Особенно существенно то, что философия пытается создать такое учение о бытии как об универсальном целом, органической составной частью которого было бы осмысление своеобразия, места и роли человека в нем. Выработка именно такого целостного понимания мира, которое давало бы возможность включить в него человека, оказалась наиболее сложной и трудноразрешимой для философской мысли задачей. Вся трудность проблемы заключается в том, что любая попытка рассматривать

человека под углом зрения его включенности в природный, естественный мир просто в качестве одной из составных частей этого естественного, природного мира в конечном счете оказывается малосодержательной и малопродуктивной. Именно это случилось со всеми вариантами натуралистических концепций предельных или последних оснований бытия, включая материалистические подходы. (Частичным исключением здесь является, пожалуй, лишь материализм Маркса.) Такое же фиаско потерпели и различного рода позитивистские концепции и построения.

Грубо говоря, человек не просто природное, естественное существо, но и в определенном смысле существо сверхприродное или надприродное, наделенное такими духовно-душевными качествами, которых нет у всего остального мира природных вещей и процессов. И потому человек выступает не просто как часть природного мира среди совокупности других природных образований, а как бытие особого рода, выходящее за рамки мира природных объектов, обладающее духовной и душевной жизнью, способной в сознании и практике оказывать активно-преобразующее воздействие на природный, естественный мир. Человек наделен свободой воли, чувством нравственной ответственности, стремлением к красоте и гармонии и т. д. Все эти его духовно-душевные особенности и запросы образуют само существо человеческой личности, ее смысловое ядро, хотя понятно, что при всем при этом человек остается органической составной частью природы, живым природным образованием.

Опираясь на историю философской мысли, можно утверждать, что в своих усилиях по созданию универсальной целостной картины бытия философия должна учитывать наличие в нем наряду с естественными предметами и силами существование и активное проявление в универсальном целостном бытии сущностей и сил духовно-идеального порядка. Более того, она должна отводить им не менее существенную, а скорее даже, более существенную роль, чем природным предметам, явлениям, процессам.

Мы могли видеть, насколько неадекватны и малосодержательны представления о философии как простой систематизации, об обобщении всего специально-научного знания, опирающегося только и исключительно на самодостаточность познавательных ресурсов, строгую и последовательную рациональность. Не менее ложны широко распространенные представления о религии как слепом принятии на веру непостижимых и в принципе непроверяемых учений о Божестве, вытекающие отсюда утверждения о принципиальной качественной разнородности религиозных убеждений и философских, научных, других видах знания.

Как мы уже знаем, при всем многообразии форм религиозности религиозная вера в конечном счете опирается на момент непосредственного ощущения Божества, живого прикосновения божественного и переживания этого прикосновения, на чувство реального присутствия Божества в сокровенной глубине человеческой личности, т. е. заключает в себе некую первичную, непосредственную и лично усмотренную достоверность. Это интимное, личностное соприкосновение с Божеством в личном религиозном опыте наполняется и обогащается посредством божественного откровения, сообщаемого Священным Писанием и церковной традицией. Данные источники не устраняют, а лишь обогащают, конкретизируют содержание личного религиозного опыта.

Далее, информация, предоставляемая личности живым религиозным опытом, касается не только природы сущностных характеристик, свойств самого Божества, но и предельных оснований всего сущего, включая человека во всей уникальности и специфичности его бытия, представлений о смысле и назначении его жизни, характере взаимоотношений с природой, в рамках которой осуществляется его повседневная жизнь, и с другими людьми. Поэтому религия, — конечно, при этом мы имеем в виду исключительно мировые религии, прежде всего и главным образом христианство, — так же как и философия, представляет собой форму духовной деятельности, ориентированной на сознание и осмысление коренных мировоззренческих вопросов, относящихся к представлениям человека о мире в целом и месте человека в нем. Отсюда понятно, что по своему основному содержанию и назначению религия и философия отнюдь не чуждые, разнородные, духовные направленности, какими их изображает поверхностный дилетантизм беспредельного, ничем не сдерживаемого рационализма.

О наличии сходства, общности между философией и религией свидетельствуют и многочисленные факты своеобразной диффузии, взаимопроникновения и взаимообогащения философских и религиозных идей. Подчас вообще достаточно трудно в той или иной концепции, учении разграничить, отделить

философское содержание от содержания религиозного. В подтверждение этому приведем некоторые примеры. Логос Гераклита — то «единое и мудрое, которое правит всем» и в приобщении к которому просветляется человеческая душа — что это: религиозная интуиция или философское понятие? А средоточие платоновского мира идей — само добро, возносящееся превыше идеальных сущностей (форм), разума, источник бытия и мысли, перед неизреченной красотой которого трепещет сердце философа, — есть ли это продукт религиозного чувства или философское понятие? Куда отнесем мы плотиновское экстатическое «видение» Единого, учение Августина о Боге как «живой истине»? Аналогичные вопросы можно было бы поставить и по отношению к ключевым понятиям крупнейших философов Нового времени: о субстанции как о первопричине самой себя, о мировом духе или мировом разуме, об универсальной воле, идее трансцендентности и трансцендентальности и т. д. Всюду здесь философия и религия переплетаются друг с другом настолько тесно, что между ними невозможно провести четко очерченную, жесткую разграничительную линию.

Из этого, конечно, отнюдь не следует, что философия и религия тождественны между собой или отличаются друг от друга лишь в каких-то малосущественных, незначительных моментах. Нет, это совсем не так. При всем несомненном сходстве между собой философия и религия суть две качественно различные формы духовной деятельности, ставящие перед собой принципиально различные задачи, реализующие их существенно разными способами и средствами. Религия есть жизнь в общении с Богом, имеющая целью удовлетворение вечной потребности человека в последней прочности и удовлетворенности, незыблемом душевном покое, радости, в избавлении от всех тягот и невзгод повседневной жизни. Философия есть по существу совершенно независимое от каких-либо личных интересов, личных переживаний постижение бытия и жизни путем отыскания их предельной или последней первоосновы, к которой можно было свести или из которой можно было бы вывести все остальное многообразие мира. Потому философия и религия существенно различаются и в конкретном понимании того предельного основания, апеллируя к которому они надеются обрести целостную и универсальную картину бытия. Бог религиозной веры необходимо есть живая личность, интимно близкая и сродная сокровенной природе человеческой лично-

сти. В философии же то предельное основание, к которому она пытается привести все многообразие бытия, почти всегда есть нечто безличное, безразличное природе человека — будь то первопричина или перводвигатель, мировой дух или мировой разум, всеединая универсальная воля, не говоря уже о веществе или какой-либо космической энергии. Даже тогда, когда это основание именуется богом, этот бог философов радикально отличается от Бога, каким его представляют христианство, иудаизм, ислам.

Качественно различаются философия и религия и по общему складу и характеру соответственно философского и религиозного сознания и мышления, используемых для достижения выдвигаемых ими целей и задач, и по способам и средствам получения и обоснования своего знания. В отличие от религии философия как форма ценностного нормативного сознания избрала своим ориентиром прежде всего и главным образом познавательную установку, опирающуюся на максимально возможное использование в

поисках предельных, последних оснований бытия всех тех духовных и душевных сил и способностей, которые органически присущи самой природе человека. Это установка, ориентирующая на сознательный поиск подобных представлений, на их критическое осмысление, на принятие каких-либо из них на основе тщательного анализа и аргументации. Специфика философии как особого вида духовной деятельности может быть понята только с учетом плюрализма (множественности) философских установок, предпочтений и ориентаций, одновременно и из их диалога, и из их полемики. Это не дань каким-либо моральным соображениям, стремлению к благожелательности, толерантности и т. д. Здесь мы имеем дело с самой сутью философского мышления, философского сознания, с теми объективными особенностями и предпосылками, без которых философия не может творчески развиваться и обогащаться, при разрушении которых философское сознание необходимо деформируется и даже вовсе разрушается.

Установка на поиски и подтверждение истины, моменты критицизма, опровержения несостоятельности каких-либо воззрений присутствуют, конечно, и в религии, особенно в теоретически систематизированной ее форме — форме богословия (теологии). Но в религии они отнюдь не играют той громадной роли, которая отводится им в философских учениях. Правда и

888

то, что философия не сводится к рационалистическим учениям и построениям. Всегда существовали различные варианты религиозной философии, в которых проблема взаимоотношений философии и религии либо вовсе не предстает как одна из кардинальных проблем, либо поворачивается своей оборотной стороной, а именно опасностью растворения философии в религии. В философии всегда существовали, правда с разной степенью выраженности, влияния, различные иррационалистические или антирационалистические настроения и построения, в которых разуму тоже отнюдь не отводилось решающей, главенствующей роли, а потому и проблема взаимоотношений философии и религии в них во многом ставилась иначе. За последние столетия их влияние заметно возросло. Однако они все же не оказали на постановку и осмысление проблемы взаимосвязи философии и религии столь заметного воздействия, как концепции рационалистические. Вот почему при осмыслении проблемы взаимоотношения философии и религии всегда важно отдавать отчет, о какой именно философии и какой именно религии идет речь.

Таким образом, отношение между философией и религией представляет собой не только отношение взаимного отталкивания и борьбы, но и довольно широкий спектр сходства и общности. Исторический опыт обнаружил несостоятельность как попыток поглотить философию теологией, так и установок на поглощение религии философией или наукой. Сегодня все более утверждается мысль, что философия и религия являются автономными, несводимыми друг к другу формами духовной деятельности человека, которые должны свободно развиваться, взаимодополняя и взаимообогащая друг друга.

Философия в современном мире (вместо заключения)

Как мы уже знаем, философия — это форма духовной деятельности, направленной на постановку, анализ и решение коренных мировоззренческих вопросов, связанных с выработкой целостного взгляда на мир и на человека. К ним относятся такие проблемы, как постижение своеобразия человека и его места в универсальном целостном бытии, смысл и назначение человеческой жизнедеятельности, взаимоотношения бытия и сознания, субъекта и объекта, свободы и детерминизма и многие другие. Соответственно определяются основное содержание и структура философии, ее функции. Причем сама внутренняя структура философского знания является очень сложно организованной, одновременно целостной и внутренне дифференцированной. Существует, с одной стороны, некоторое теоретическое ядро, складывающееся из учения о бытии (онтология), теории познания (гносеология), учения о человеке (философская антропология) и учения об обществе (социальная философия). С другой стороны, вокруг этого теоретически систематизированного фундамента достаточно давно сформировался целый комплекс специализированных отраслей или ветвей философского знания: этика, эстетика, логика, философия науки, философия религии, философия права, политическая философия, философия идеологии и др. Взятая во взаимодействии всех этих структурообразующих компонентов, философия выполняет в жизни человека и общества самые разнообразные функции. К числу важнейших из них относятся: мировоззренческая, методологическая, ценностно-регулятивная и прогностическая.

890

В ходе почти трехтысячелетнего развития философской мысли представление о предмете философии, об ее основном содержании и внутренней структуре

постоянно не только уточнялось и конкретизировалось, но нередко и существенно изменялось. Последнее происходило, как правило, в периоды крутых социальных перемен. Именно такой период радикальных качественных преобразований переживает современное человечество. Поэтому закономерно возникает вопрос: как и в каком направлении изменится представление о предмете, об основном содержании и назначении философии в том новом, как его чаще всего называют, постиндустриальном, или информационном, обществе? Ответ на этот вопрос в наши дни остается открытым. Он может быть дан только в общей и предварительной форме, никак не претендующей на какую-либо категоричность и однозначность, но в то же время это достаточно ясный ответ. Речь идет о выдвижении на первый план проблем человека, языка в его обобщенном современном понимании, оснований и универсалий культуры. Все это суть разные попытки открыть в философии новые аспекты человеческого опыта, дающие возможность лучше понять как собственное содержание философии, так и ее предназначение в обществе. Думается, что эта тенденция носит устойчивый, доминирующий характер, определяя общую перспективу и конкретные направления развития философии на десятилетия вперед.

По всей видимости, под философией, как и прежде, будет пониматься специфическая форма духовной деятельности человека, ориентированной на решение коренных мировоззренческих проблем. Она по-прежнему будет опираться на исследование глубинных оснований человеческой деятельности, и прежде всего — продуктивной творческой деятельности, взятой во всем многообразии ее типов и форм, а также на исследование природы и функций языка в его современном обобщенном понимании. В частности, предстоит значительно глубже и основательнее разобраться в особенностях того специфического типа реальности, каковой является так называемая виртуальная реальность, существующая и выражаемая средствами современных электронных технологий, в том числе при помощи Всемирной электронной паутины (Интернета и его аналогов).

Многое до сих пор остается непроясненным и в понимании тех универсалий культуры, которые ныне выдвигаются на первый план в философских исследованиях. Надо, например, разобраться с составом, набором самих универсалий культуры, их взаимоотношениями друг с другом и с философскими универсалиями (категориями), глубже обрисовать взаимоотношения

философского подхода к осмыслению природы, оснований и универсалий культуры с теми исследованиями культуры, которые осуществляются в таких специализированных отраслях современного научного знания, как культурология, история культуры, социология и психология культуры, текстология и т. д.

Скорее всего, будет продолжаться и дифференциация философского знания. При этом важно, чтобы в философии, как и в других наиболее продвинутых отраслях специально-научного знания, процесс дифференциации осуществлялся одновременно с интеграцией философского знания вокруг его собственного теоретического ядра — онтологии, гносеологии, антропологии и социальной философии. Это позволит избежать наблюдаемого ныне растворения содержания философии в проблематике смежных с нею дисциплин — политологии, философии и истории науки (науковедении), социологии. Особо важную роль в интеграции философского знания призваны сыграть систематические и углубленные историко-философские исследования. Именно в огромном познавательном потенциале многовековой истории философской мысли, содержится один из важнейших внутренних источников постоянного прироста того специфического вида знания, каким является философия.

И здесь на первый план все больше будет выдвигаться необходимость усвоения опыта и традиций не только западноевропейской, но и всей мировой философской мысли. Прежде всего речь идет об опыте и традициях развития философии в странах Востока — в Китае, Индии, странах Ближнего Востока и Средиземноморья, с их акцентом на духовное, нравственное самосовершенствование человека, установление и поддержание гармоничных взаимоотношений с природой. Это же можно сказать и относительно опыта развития отечественной философской мысли, включая ее религиозно-философское направление. Начиная с А. С. Хомякова, через В. С. Соловьева, плеяду выдающихся представителей Серебряного века и вплоть до середины XX в. русская философская мысль накопила огромные духовные богатства, вмещающие в себя многообразие всего человеческого опыта, достижения духовных сил и способностей человека, идеи русского космизма, нравственные искания многих выдающихся представителей русской литературы, художественной культуры в целом.

Многие из фундаментальных идей, выдвинутых в свое время философской мыслью, прочно закрепились в языке и арсенале методов и средств, используемых в современном научном познании. Это касается, например, философских интерпретаций взаимоотношений части и целого, особенностей строения и структуры сложно организованных развивающихся систем, диалектики случайного и необходимого, возможного и действительного, многообразия типов и форм закономерности и причинности. Особенно важно то, что предметом специального научного исследования все в большей мере становятся сам человек и особенности его сознания, познавательной и мыслительной деятельности в виде целого комплекса так называемых когнитивных наук, не говоря уже о специально-научных подходах и методах исследования социальной жизни человека. В целом можно с большой степенью вероятности утверждать, что недалеко то время, когда исследования многих проблем, являющихся неотъемлемой составной частью мировоззрения, будут осуществляться совместными усилиями философии и различных отраслей специализированного научного знания, что, в свою очередь, потребует внесения определенных корректив в понимание предмета и основного содержания философии.

Среди многообразных функций философии все большее значение в современных условиях приобретает ее прогностическая функция, ее активное и деятельное участие в предвидении и прогнозировании идеалов будущего, более совершенного устройства человеческой жизни, в поисках новых мировоззренческих ориентаций. Сознание современных людей становится все более планетарным и в этом смысле глобальным. Но эта тенденция к углублению внутренней целостности и взаимосвязанности человечества пока не находит адекватного отражения в политике, экономике, культуре, идеологии. Напротив, как отмечалось выше, усиливается неравномерность развития государств, далеко не всегда обоснованная дифференциация в распределении общественных богатств, материальных благ, социальных условиях жизни людей и народов. И поныне не преодолено стремление решать международные и внутренние проблемы путем применения силы, т. е. с использованием экономических, финансовых, военно-технических средств, в особенности своего превосходства в мировых информационных технологиях и потоках (телевидение, все многообразные сред-

ства видео- и аудиопродукции, кино, Интернет, шоу-бизнес). Потому возникает настоятельная потребность в разработке таких моделей и сценариев развития человечества, когда тенденция к нарастанию единства и целостности человеческого сообщества не противоречит национальным интересам государств, исторически сформировавшимся духовным и культурным традициям, образу жизни каждого народа.

Серьезную угрозу представляют обострившиеся во второй половине XX в. кризисные ситуации в развитии западной цивилизации: экологические, антропологические, духовно-нравственные. По мнению многих мыслителей, политиков, ученых, под вопросом само существование человечества. Возникла потребность в новых стратегиях отношения к природе и к человеку, в более гармоничном сочетании всех форм реализации его творчески созидательной и преобразовательной деятельности.

Огромную актуальность приобрела выработка общечеловеческих ценностей. Почти все крупнейшие мыслители современности так или иначе ставят и обсуждают эту проблему, правда по большей части обозначая и осмысливая имеющиеся здесь трудности, нежели предлагая конкретные пути и способы решения. Тем не менее не приходится сомневаться в том, что одна из наиболее фундаментальных предпосылок как постановки и осмысления этой проблемы, так и поисков путей и средств ее решения заключается в развитии диалога философских традиций Запада и Востока и в более общем виде — межкультурного диалога, жизненно необходимого в условиях плюралистической цивилизации.

Наконец, выскажем предположение, что в ближайшем будущем усилится тенденция к обретению философией своего статуса как некоего свода жизненно-практической мудрости. В период своего становления и первоначальных этапов европейская философия обладала этим статусом, но затем утратила его, сконцентрировав усилия на создании очень сложных, относительно законченных систем преимущественно чисто теоретическими, логическими средствами и методами. В итоге она во многом абстрагировалась от реальных запросов и нужд конкретного живого человека. Философия, по-видимому, попытается вновь стать — конечно, с учетом всех реалий нашего времени — необходимой человеку в осмыслении и решении проблем, возникающих в ходе его повседневной жизни.

Философия
Учебник для вузов
Ведущий редактор П. П. Апрышко
Корректоры Е. Н. Горбунова, Т. И. Молчанова
Художник С. С. Водчиц
Издательство НОРМА
Лицензия № 03206 от 10 ноября 2000 г.
101990, Москва, Колпачный пер., 9а
Тел./факс (095) 921-62-95. E-mail: norma@norma-verlag.com
Internet: www.norma-verlagcom
Подписано в печать 23.09.04.
Формат 60х90/16. Бумага типографская. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 58,00. Уч.-изд. л. 53,36.
Тираж 6000 экз. Заказ № 4404098.