

**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК
И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ**

Кафедра общей философии

К.В. КОНДРАТЬЕВ

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

Учебное пособие

Казань – 2015

*Принято на заседании кафедры общей философии
Протокол № 8 от 23 апреля 2015 года*

Рецензент:

Доктор философских наук,
Профессор кафедры социальной философии КФУ Т.М. Шатунова.

Кондратьев К.В.

Введение в философию: учебное пособие / К.В. Кондратьев. – Казань:
Казан. ун-т, 2015. – 199 с.

Философия – наиболее древняя из всех наук, однако даже сегодня она способна поднимать проблемы, вызывающие самые ожесточенные споры среди самых разных категорий людей. Даже сам статус философии как научной дисциплины остается предметом дискуссий. В данном учебном пособии автор стремился максимально подчеркнуть эту дискуссионную направленность философской мысли и призвать читателя не столько к заучиванию общеизвестных фактов, сколько к совместному размышлению над традиционными и современными философскими проблемами.

Учебное пособие состоит из двух частей: в первой части рассматривается историческое становление и развитие философских идей, во второй части – структура философского знания, основные проблемные поля, составляющие содержание философии. Особое внимание уделяется вопросу о сущности и генезисе самой философии. Учебное пособие предназначено для студентов естественно-научных и гуманитарных специальностей.

© Кондратьев К.В., 2015

© Казанский университет, 2015

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ВВЕДЕНИЕ	9
ГЛАВА 1. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?	9
<i>I. Философия в повседневном языке</i>	9
<i>II. Философия и наука</i>	9
<i>III. Философия и искусство</i>	11
<i>IV. Философия как философствование</i>	13
ГЛАВА 2. ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС И ЛИЧНОСТНОЕ СОБЫТИЕ	14
<i>I. Появление философии на фоне мифа</i>	14
<i>II. Источники происхождения философии.</i>	20
ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ПОЯВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ	25
ГЛАВА 2. РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ДОСОКРАТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД	28
<i>I. Периодизация греческой философии</i>	28
<i>II. Милетская школа: проблема первоначала</i>	28
<i>III. Элейская школа: что есть бытие?</i>	32
<i>IV. Гераклит: философия изменчивости</i>	36
<i>V. Демокрит: атомистическая гипотеза</i>	38
<i>VI. Софисты: первый кризис греческой философии и поворот к человеку</i> ... 39	
ГЛАВА 3. КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	43
<i>I. Сократ: борьба с неведающим о себе незнанием</i>	43
<i>II. Платон: идеи и вещи</i>	46
<i>III. Аристотель: не идея, но форма</i>	50
ГЛАВА 4. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА	54
<i>I. Периодизация философии эллинизма. Основные философские школы</i>	54
<i>II. Школа киников</i>	56

<i>III. Школа Эпикура</i>	58
<i>IV. Школа скептиков</i>	60
<i>V. Школа стоиков</i>	62
<i>VI. Неоплатонизм</i>	64
ГЛАВА 5. ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ И ВОЗРОЖДЕНИЯ	67
<i>I. Периодизация и основные черты философии средних веков</i>	67
<i>II. Апологетика и патристика</i>	69
<i>III. Схоластика. Реализм и номинализм</i>	74
<i>IV. Философия эпохи Возрождения</i>	77
ГЛАВА 6. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ	81
<i>I. Две линии гносеологии Нового времени: эмпиризм и рационализм</i>	81
<i>II. Фрэнсис Бэкон и индуктивный метод</i>	82
<i>III. Рене Декарт и теория «врожденных идей»</i>	84
<i>IV. Дальнейшая судьба эмпиризма от Гоббса до Юма</i>	86
<i>V. Глобальные метафизические системы рационализма</i>	91
ГЛАВА 7. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	100
<i>I. Иммануил Кант: трансцендентальная критика и вещь в себе</i>	101
<i>II. От трансцендентализма к идеализму: И.Г. Фихте и Ф.В.Й. фон Шеллинг</i>	107
<i>III. Г.В.Ф. Гегель – идеалистическая система и диалектический метод</i> ..	117
ГЛАВА 8. НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. КАРЛ МАРКС И ЗИГМУНД ФРЕЙД	125
<i>I. Карл Маркс</i>	125
<i>II. Зигмунд Фрейд (1856-1939)</i>	133
ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ КАК НАУКА О БЫТИИ	139
<i>I. Что такое бытие?</i>	139
<i>II. Бытие и сознание</i>	140
<i>III. Бытие человека</i>	142
ГЛАВА 2. ГНОСЕОЛОГИЯ КАК НАУКА О ПОЗНАНИИ	144
<i>I. Проблема метода</i>	144

<i>II. Концепции истины</i>	149
<i>III. Критерии истины</i>	150
ГЛАВА 3. ЭТИКА КАК НАУКА О ДОБРОДЕТЕЛИ	153
<i>I. Появление этики</i>	153
<i>II. Этика в эпоху средневековья</i>	155
1) Свобода воли и предопределение	156
2) Сущность добра и зла.....	158
3) Проблема теодицеи	159
<i>III. Кантовская этика долга</i>	160
ГЛАВА 4. ЭСТЕТИКА КАК НАУКА О ПРЕКРАСНОМ	164
<i>I. Место эстетики в философской мысли</i>	164
<i>II. Эстетика в античной философии</i>	165
<i>III. Эстетические концепции средних веков и Ренессанса</i>	166
<i>IV. Философская эстетика в Новое время</i>	168
<i>V. Современные проблемы философской эстетики</i>	169
ГЛАВА 5. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ – ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ	172
<i>I. Биологическое и социальное в человеке – проблема соотношения</i>	172
<i>II. Свобода как конститутивная форма человеческого бытия</i>	176
<i>III. Смысл жизни как специфически человеческая проблема</i>	178
ГЛАВА 6. ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ	180
<i>I. Проблема направленности исторического процесса</i>	181
<i>II. Роль личности в истории</i>	184
<i>III. Проблемы и вызовы двадцатого века</i>	186
ГЛАВА 7. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	190
<i>I. Общество как специфический объект философского мышления</i>	190
<i>II. Методологические особенности исследования общества</i>	192
<i>III. Материалистическое истолкование сущности общества</i>	194

ПРЕДИСЛОВИЕ

Аристотель утверждал, что все люди по своей природе стремятся к знанию. Под знанием он подразумевал любое истинное знание, а не только лишь какие-то профессиональные умения и навыки. Подобная ценность знания сегодня вряд ли может считаться чем-то несомненным и самоочевидным: мы привыкли рассматривать знания только с точки зрения его пользы в решении конкретных жизненных проблем и увеличения комфортности нашего повседневного существования. Знание рассматривается как своего рода ресурс, образование - как освоение определенного корпуса навыков, необходимых для успешной профессиональной реализации. Преподаватель превращается в своего рода «менеджера образовательных услуг», эффективность деятельности которого оценивается совокупностью количественных показателей, подобно менеджеру по продажам модных современных гаджетов.

В такой ситуации ценность философского образования вовсе представляется чем-то сомнительным, возможно, пережитком прошлого. Действительно, как современному представителю «креативного класса» поможет знание содержания апорий Зенона или идолов Фрэнсиса Бэкона? Для чего специалисту по продажам или менеджеру по персоналу способность цитировать Платона или объяснять разницу между субъективным и объективным идеализмом? А для чего врачу-стоматологу знание о том, каким образом Спиноза разрешил проблему декартовского дуализма протяженности и мышления?

Вероятно, эти вопросы – того же плана, что и рассуждения о том, кому требуется в жизни умение решать квадратные уравнения или знание точного значения числа π до четвертого знака. Часто вспоминают знаменитого гения-сыщика Шерлока Холмса, который, блестяще разбираясь в сотне с лишним сортах лондонской грязи, не знал, что земля вращается вокруг Солнца. Удивительно, что в такой ситуации все еще сохраняется убеждение в ценности чтения художественной литературы и знания истории: это видно хотя бы по тому, какое бурное обсуждение вызывают в СМИ очередные кампании по выявлению безграмотности, в которых простые люди на улицах отвечают, что Сталинградская битва проходила где-то под Москвой, Игорь Северянин – это современный режиссер, а Холокост – это такое побережье в Китае. Хотя, возможно, через несколько лет мы уже перестанем понимать, что же смешного в этих ответах. И дело не в том, что через несколько лет мы забудем правильные ответы на эти, мо-

жет быть, для кого-то и не столь уж простые вопросы, проблема в том, что скоро мы перестанем понимать, для чего нужно знать это, если ты не являешься ни историком, ни поэтом. В конце концов, один небезызвестный персонаж произведения XVIII века утверждал, что география – не дворянская наука, а для того, чтобы знать, куда ехать – для того извозчики есть!

Утверждая так, мы забываем одну простую вещь: для современного человека из всех знаний и навыков, которые он усвоил для овладения своей профессией, самым главным является навык учиться новому, потому как непрерывное образование – это настоятельная необходимость современного мира. А даже получив пусть достаточно полные знания в своей профессиональной сфере (что само по себе не просто без определенного уровня общей образованности и эрудиции), человеку будет крайне трудно переучиваться и осваивать какие-то новые знания и умения, необходимые для его дальнейшего профессионального роста. Именно поэтому даже если отдельные знания, которые мы получали в школе или университете, не сильно пригодились нам в дальнейшей жизни и профессиональной деятельности, другого способа выработки привычки искать и получать знания, кроме реального их поиска и получения просто не существует.

Что же касается философии, она может выполнять сразу две важнейших функции: она не только вырабатывает привычку задавать нестандартные вопросы в тех ситуациях, когда все кажется очевидным, но и претендует на то, чтобы обращаться не просто к человеку, как профессионалу или представителю некоторой социальной роли, а прежде всего, к человеку как к человеку. Философия – единственная дисциплина, позволяющая рационально переосмыслить свое положение в мире и отношение к этому миру, те ценности, которые мы считаем незыблемыми, те истины, которые мы считаем непреложными. Кто-то может сказать, а для чего это переосмысливать? На наш взгляд, подобный вопрос может задавать только человек, которому подобные вопросы просто никогда в голову не приходили, потому что сама встреча с подобными мировоззренческими вопросами, а главное – категорическое несогласие с теми готовыми ответами, которые готова предложить современная нам духовная культура, не позволяют человеку продолжать жить дальше также, как он жил прежде, до тех пор, пока хоть какой-то ответ на эти вопросы не будет найден.

И здесь возникает очень большая проблема: учебное пособие по философии на самом деле практически не способно выполнять эти задачи, поскольку сама форма – учебный текст на заданную тему – несовместим с мировоззренческим вопрошанием, переоценкой ценностей или сомнени-

ем в общепринятых истинах. Ведь учебный текст предполагает, что вместо вопрошания должен быть изложен определенный набор ответов, дававшихся на подобные вопросы философами прошлого. Вместо переоценки ценностей – те мнения по вопросам добра и зла, правильного и неверного, нормального и отклоняющегося, которые высказывали великие мудрецы. А вместо того, чтобы усомниться в чем-либо, студенту будет предложено узнать, в чем и по каким причинам сомневались наши великие предшественники. И этого невозможно избежать, в том числе и в данной книге, ведь формат учебного пособия предполагает необходимость изложения некоего фактического материала, причем объем этого материала достаточно велик, он охватывает всю историю философии от истоков до наших дней и весь теоретический корпус философского знания, включающий в себя различные дисциплины, на которые принято подразделять философию. Поэтому автор предлагает рассматривать данную книгу в качестве некоторого материала, материи в первоначальном, философском значении этого слова: то есть некой субстанции, нуждающейся в оформлении, в преобразовании – силами собственного разума читателя. Изложенные здесь теории, концепции, идеи следует рассматривать как призыв к диалогу, к совместному осмыслению некоторых проблем, которые философы прошлого считали важными. Для упрощения этой задачи, автор взял на себя смелость не ограничиться буквальным изложением философских систем, максимально приближенным к аутентичной мысли философа и к его форме выражения своей мысли (по нашему мнению, данная задача вообще абсолютно невыполнима, поскольку любое изложение, любой пересказ по определению не аутентичен. Единственная возможность получить аутентичную мысль философа – это читать тексты самого философа, причем желательно на языке оригинала), как это часто делается в учебной литературе по философии, но постараться объяснить, на какие вопросы стремился он ответить и что же он, в конечном итоге, хотел сказать. Эта задача, безусловно, предполагает необходимость интерпретации, а любая интерпретация в изрядной степени субъективна. Однако если вспомнить, что целью данного учебного пособия является не дать максимально точный и достоверный фактический материал, но призвать читателя к самостоятельному мышлению, к диалогу, возможно даже к несогласию – тогда субъективность авторской интерпретации не будет являться столь уж существенным недостатком.

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА 1. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

I. Философия в повседневном языке

Слово «философия», «философ», «философствовать» мы часто используем в нашей повседневной речи. Причем, часто это слово может носить негативный, презрительный оттенок: «прекращай философствовать», «развели тут философию». Откуда берется такое словоупотребление?

С точки зрения обывателя философия часто выглядит как бесцельное, бессмысленное рассуждение обо всем сразу и ни о чем конкретно. К тому же, философия – это рассуждение, не приводящее ни к какому конкретному (практическому) результату, рассуждение ради самого рассуждения, то есть это просто праздное рассуждение. Философское рассуждение не помогает заработать денег, улучшить свою жизнь, разрешить беспокоящие тебя проблемы. Одновременно с этим, философия в повседневном языке часто рассматривается как некая высшая наука, задача которой – дать окончательные ответы на все самые важные вопросы. Немецкий философ Карл Ясперс описывал эту двойственную ситуацию таким образом:

«От философии ждут каких-то необыкновенных разъяснений или же равнодушно игнорируют ее как беспредметное мышление. Перед ней робеют, как перед выдающимся достижением каких-то совершенно уникальных людей, или презирают, как бесполезные раздумья мечтателей. Ее считают чем-то таким, что касается каждого и поэтому в основе своей должно быть простым и понятным, или чем-то столь трудным, что заниматься ею представляется совершенно безнадежным делом. Таким образом, то, что выступает под именем философии, становится поводом для самых противоположных суждений»

Несмотря на свою полную противоположность, оба этих взгляда на философию растут, в общем-то, из одного корня – из изначально неверного представления о философии, как о системе знания, подобной научному знанию, которую можно представить в виде законченной, целостной структуры и передать от одного человека к другому – от знающего к незнающему. А далее все зависит от того, как мы оцениваем это знание – в качестве полезного или не очень.

II. Философия и наука

Итак, рассмотрим более подробно вопрос о том, является ли философия наукой. Определению философии в качестве одной из наук мешает ряд весьма существенных затруднений.

а) Если философия является наукой – у нее должен быть определенный предмет, определенная методология и специфический субъект, которого можно именовать «философом».

Что можно назвать «предметом» философии? Стандартное школьное определение философии, вроде бы, дает нам ответ на этот вопрос: «философия есть наиболее фундаментальная наука об основополагающих принципах существования природы, общества и человека». То есть предметом является «природа, общество и человек». Но ведь каждый из этих предметов уже зарезервирован за определенными науками: природу изучает естествознание, общество – социальные науки, а человека – целый корпус наук, начиная от физиологии и заканчивая культурологией. Не следует ли из этого сделать вывод, что философия «ест чужой хлеб»?

Кроме того, все эти три предмета вместе охватывают всю совокупность мироздания, то есть, проще говоря, философия претендует на то, что изучает все. Но подобная ситуация для науки является недопустимой: любая наука начинается с того, чтобы четко очертить интересующую ученого область исследования – будь то механическое взаимодействие неорганических тел (физика), существование и развитие живых организмов (биология), закономерности функционирования общественных структур (социология) и так далее. И лишь философия со свойственным ей порой высокомерием претендует на изучение всего.

Что мы можем сказать о методе в философии? Вообще метод – это своеобразная инструкция к познанию, его целью является исключение особенностей индивидуальности субъекта из познавательного процесса, насколько это возможно. Проще говоря, метод нужен для того, чтобы вне зависимости от мировоззрения, идеологии, эмоционального состояния любые два субъекта, применяющие метод (при условии, что они применяют его правильно, не совершая ошибок) всегда могли прийти к *одинаковому* результату. Действительно, если я овладел методом решения квадратных уравнений, я всегда смогу его решить и прийти к единственно правильному ответу – это неправильных ответов может быть сколько угодно.

Что же мы имеем в философии? Первое, что бросается в глаза при обращении к философии – это обилие методов. По сути дела, начиная с Фрэнсиса Бэкона и Рене Декарта (XVII в), каждый философ стремится к тому, чтобы выработать свой оригинальный метод постижения истины. Вы можете себе представить, чтобы каждый новый математик предлагал свой оригинальный способ решения квадратного уравнения? В этом не

будет никакого смысла. Более того – даже когда философ использует метод своего предшественника, он часто приходит к совершенно иным результатам, нежели его «наставник». Таких примеров в истории философии весьма много: Кант и Фихте, Гегель и Маркс, Фрейд и его ученики и так далее.

Что касается субъекта, в науке ключевым требованием является бесстрастность субъекта, полное исключение субъективного измерения из процесса познания. Проще говоря, целью научного познания является постижение предмета или явления, *каким оно существует само по себе*, а не каким его видит ученый.

Философия же, в противоположность вышесказанному, не только не отбрасывает субъективного измерения, но напротив, имеет дело с истиной *«в достижении которой участвует все существо человека»* (Ясперс). Быть может, тогда в случае философии мы имеем дело не с наукой, а с чем-то больше похожим на искусство, например, с литературным творчеством, в котором субъективность автора – не недостаток, а главная ценность?

III. Философия и искусство

Действительно, многие философы были прекрасными литераторами – Платон, Ницше, Сартр, Камю и другие. Последний (кстати, лауреат нобелевской премии по литературе) даже прямо говорил: «хочешь быть философом – пиши романы». Что касается России, то весьма многие сходятся в том, что величайшим русским философом был Ф.М. Достоевский – человек, который никогда не написал ни единого чисто философского произведения, вся его философия выражалась исключительно в его литературных произведениях (если не считать довольно редкой публицистики, а также его дневников).

Как нам обычно представляется, философия, подобно искусству, содержит в себе большую долю субъективности. Действительно, ведь в науке совершенно невозможна такая ситуация, когда множество ученых отстаивают совершенно различные, даже часто противоположные взгляды на предмет своей науки¹. Тогда как то противоречие мнений, жгучие спо-

¹ Безусловно, в науке возможны определенные спорные вопросы, разные точки зрения, однако, во-первых, эти спорные моменты существуют на фоне основополагающих принципов, так или иначе разделяемых всеми учеными, а во-вторых, возникновение спорного вопроса – это лишь симптом неполноты научного знания в данной конкретной области, это сигнал для того, чтобы заняться изучением данного явления

ры, которыми живет философия с момента своего появления и по сей день наводит на мысль, что философия – это скорее определенная форма мировоззрения, выражаемая в литературной форме. А мировоззрение, как известно, у каждого может быть свое.

Здесь мы вновь должны возразить сами себе – любые утверждения в стиле «у каждого своя философия», «в философии все относительно» мы должны отбросить, как по меньшей мере вредоносные для самой сути философии. Возражение тут может быть очень простым: если у каждого своя философия – так почему же мы по сей день читаем книги, например, Платона? К чему мне знать мировоззрение Платона, если у меня – свое мировоззрение? По каким-то загадочным причинам мировоззрение Платона оказалось значимым для людей, живших в течение более чем двух тысячелетий после него – может быть, это означает, что его мировоззрение *объективно* чем-то отличается от других?

Кстати, здесь мы можем увидеть источник тех самых обыденных заблуждений о философии, которые мы обсудили выше: либо философия – это бездонный кладезь мудрости, из которого я могу черпать до бесконечности, либо философия – это мешок мусора, собрание человеческой глупости за 2500 лет. Если мы считаем философов «поставщиками мировоззрения», тогда каждый философ – мудрец, к которому я обращаюсь за мудрыми мыслями, а тот с радостью готов мне их предоставить (что плохо вяжется с реальными фигурами таких мыслителей, как к примеру, Сократ). С другой же стороны, мы можем сказать, что философия – это собрание субъективных мнений, а значит равным счетом ничего не стоит, поскольку каждое мнение не лучше и не хуже, чем любое другое (исключением в таких случаях обычно считается мое собственное, по определению непогрешимое мнение).²

Следует упомянуть еще одну точку зрения, сближающую философию с религией. Действительно, философия часто рассуждает о предметах, обычно относящихся к ведению религии – о существовании Бога, бес-

более подробно, более тщательно. В конечном итоге наука всегда надеется прийти к однозначности.

2 С другой стороны, мы также можем задаться противоположным вопросом: а так ли мы правы, утверждая, что у каждого свое мировоззрение? Как показывает практика, если группе людей задать конкретные вопросы, связанные с мировоззрением (в чем смысл жизни? Что такое человек? Познаваем ли мир?), ответы получаются удивительно похожими друг на друга: обычно все ответы можно свести примерно к 3-4 вариантам, которые просто выражаются разными словами.

смерти души, этических проблемах абсолютного добра и зла и тому подобное. Более того, на протяжении почти тысячи лет своей истории философия находилась в прямом подчинении у теологии, что выражалось в известной формуле «философия есть служанка богословия».

Тем не менее, сближение философии с богословием, вероятно, есть самое губительное, что происходило с философией за всю ее историю. Любая религия представляет собой определенный корпус догматов, утверждений, которым приписывается боговдохновенное происхождение (проще говоря, их считают истинами, переданными самим божеством), и потому их часто запрещается даже пытаться доказывать при помощи разума. В то же время философия берет свое начало с отказа от религиозного (вернее, как мы покажем в следующей главе - мифологического) способа рассуждения, которому противопоставляется требование любую истину поверять разумом. Это не значит, что в истории философии не было таких периодов, когда определенная философия принимала вид религиозного канона, в который необходимо было верить: последний пример – статус марксистской философии в недавней истории нашей страны. При этом именно религиозный статус философии всегда оказывался наиболее разрушительным прежде всего для той самой аутентичной философии, которая возводилась в статус религии.

IV. Философия как философствование

Причина наших затруднений видится в изначальной ошибке, которую мы до сей поры не замечали в наших рассуждениях: мы сразу же приняли, что философия может быть представлена в виде определенного корпуса знаний, информации, законченных суждений – будь то в виде книги или устных бесед, знаний истинных или ложных, субъективных или объективных, научных или мировоззренческих. Безусловно, в таком виде может быть представлена *история* философии, то есть последовательное изложение концепций, идей ключевых философов от Древней Греции до наших дней. Однако, ознакомившись с историей философии, получим ли мы саму философию? Отнюдь, поскольку наряду со знанием предшественников, истории, философия всегда представляет собой «опыт самостоятельного мышления» (определение Мамардашвили). Изучая историю философии, мы лишь узнаем суждения великих философов *о* философских проблемах, но никогда не прикасаемся *к самим* философским проблемам, составляющим саму сущность философии. Мы словно ходим вокруг священного источника, не решаясь окунуться в него.

Хотелось бы особо заострить внимание на последнем противоречии: именно внутри этого противоречия и живет философия, переходя от одной крайности к другой. С одной стороны, философия практически невозможна вне традиции философствования, она чахнет, если игнорирует опыт предшественников. Однако, с другой стороны, отношение философа к предшествующей традиции весьма своеобразно: он всегда должен *перезоткрывать традицию заново*. Философ всегда существует в режиме диалога, диалога на равных со своими предшественниками – где его голос не менее важен, чем голоса Платона, Аристотеля, Августина или Декарта, и наоборот – голоса великих философов древности не должны заглушаться чрезмерно громким и самовлюбленным голосом современного философа. Философа можно сравнить с канатоходцем, который движется, балансируя над двумя пропастями: с одной стороны – пропасть догматизма и начетничества, когда философ забывает о необходимости включения своего собственного голоса, своего собственного мышления, и остается лишь *приверженцем какой-либо философии* (или каких-либо философий). С другой стороны – пропасть самомнения, болезнь «я-чества», упав в которую он заявляет – «я сам себе философ, все остальные – глупцы». До тех пор, пока философ движется по этому канату – он остается философом, упав с него – он превращается в кого-то другого.

Вопросы для самоконтроля:

1. Что означают слова «философ», «философствовать» в их повседневном употреблении? В чем причина негативного окраса такого словоупотребления?
2. Какие можно привести доводы в защиту утверждения, что философия является одной из наук? Какие доводы против? Какая точка зрения кажется вам более убедительной?
3. Какое место занимает философия в ряду других сфер духовной культуры: науки, искусства, религии?
4. Как соотносятся философия и мировоззрение?
5. Почему философию невозможно представить в виде завершенного корпуса знания, которое можно было бы передавать ученикам? Почему философии нельзя научить?

ГЛАВА 2. ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС И ЛИЧНОСТНОЕ СОБЫТИЕ

1. Появление философии на фоне мифа

Мы начинаем наш обзор истории философии с вопроса об исходной точке появления философии – когда она появляется, где она появляется?

А может быть, философия вовсе не появлялась, а существовала всегда (по крайней мере, пока существовал человек)?

Философия, как совершенно особая форма человеческого сознания, имеет вполне конкретное место и время появления: VII-V вв до н.э. Места: Древняя Греция, Индия, Китай. Нигде больше философии не возникло! Но ведь были еще великие и древнейшие культуры Египта, Вавилона и другие – если у них не было философии, что же они имели? Ответ: все культуры имели мифологию, тогда как лишь в трех конкретных точках *на фоне мифологии выросла философия*.

Разберем несколько подробнее вопрос о соотношении философии и мифологии. Мы будем главным образом рассматривать греческую мифологию, ввиду нашей большей принадлежности к европейской культуре (чем к индийской или китайской) – как говорил Г. Гегель: «у греков мы чувствуем себя как дома».

Итак, что такое миф, мифология? Кажется, что мы приблизительно представляем себе его суть: миф – это рассказ, повествование, о вымышленных приключениях, подвигах героев, богов и различных сказочных существ. Предполагается, что миф был создан человеком, когда у него еще не было науки, для того, чтобы объяснить непонятные ему явления природы через их сравнение с человеческими качествами, чувствами, поступками – все это объединялось под общим наименованием *антропоморфизм*, то есть приписывание явлениям природы человеческих черт (гр. «антропоморфный» – похожий на человека).

Такое снисходительное отношение к древней мифологии, как бы подразумевающее, что сегодня мы, вооруженные научными знаниями, уже нисколько не нуждаемся в глупых выдумках древних мифотворцев, мешает нам не только осознать подлинную функцию мифологии в жизни древнего человека, но и мешает увидеть мифологию в нашем современном мире – появление науки вовсе не отменяет предшествующую мифологию, наука начинает существовать как бы параллельно с мифологией.

Прежде всего, следует обратить внимание на следующее: для древнего человека мифология – это вовсе не выдумка, не рассказ, не литература, напротив, миф – это *подлинная живая реальность* (А.Ф. Лосев). В этом ключевое отличие мифологии от религии, хотя их очень легко перепутать, поскольку религия, безусловно, включает в себя мифы как один из элементов своего содержания. Тем не менее, в любой религии присутствует требование *верить* в те догматы, которые утверждает данная религия, тогда как в мифологии никому не приходит в голову *требовать веры*. Само

требование указывает на то, что утверждению можно верить, а можно и не верить – иначе, зачем нужно требование? Однако, если задуматься о внутреннем самоощущении людей – носителей мифологического сознания в древнем мире, мы можем с удивлением отметить, что здесь не возникает необходимости требовать веры в богов, героев и прочих – в них не верят, все просто знают, что так оно и есть. Требовать от грека верить в существование Зевса – это все равно, что требовать от него верить в существование собственного пра-пра-прадеда. Следует сделать одну важную оговорку: говоря о мифологии, мы имеем ввиду не мифы Гомера или Гесиода, известные практически каждому школьнику, а гораздо более древнюю мифологическую традицию, по отношению к которой как раз Гомер занимал совершенно невозможную позицию – он предпринял попытку усовершенствовать, переписать предшествующую мифологическую традицию, привести ее в систематизированный порядок. Если продолжать уже использованное нами сравнение – это то же самое, как если бы вам вздумалось переписать биографию своих родителей. Гесиод в своей «Теогонии» делает именно это.

Итак, что же такое мифология? Мифология – это самая древняя, исторически первая форма человеческого мышления, появившаяся, по крайней мере, одновременно с появлением человека. Не существуют народов без мифологии – и степень развития, совершенства мифологии никак не соотносится с технологической или культурной ступенью развития народа – самые «отсталые» по нашим европо-центричным меркам народы обладают развитой, крайне сложной мифологией, изучением которой занимается современная антропологическая наука.

Функцию мифологии мы, в целом, сформулировали – она делает окружающий мир понятным человеку. Человеческое сознание не может удержать в себе мысль о безбрежности океана, мощи вулканических стихий, бескрайности небес – и поэтому человеческое сознание формирует своеобразные картины, которые переформулируют эти несоизмеримые с человеческим бытием явления в терминах, понятных и привычных человеку – привычных потому, что он постоянно с ними сталкивается. Ему знакома власть и гнев сильного – отсюда появляется идея гнева божества, проявляющегося через стихии, неурожай, болезнь. Ему знаком половой инстинкт – и появляется идея рождения мира из союза двух противоположных начал – мужского и женского. Ему знакома смена циклов сна и бодрствования – и появляется идея, что солнце вечером ложится спать для того, чтобы, отдохнув, вновь засиять утром следующего дня.

Но здесь нужно сделать одно крайне существенное добавление: неверно будет говорить, что человек *сначала сталкивается* с непонятным явлением, а *затем придумывает* для этого явления мифологическое объяснение – хотя именно таким путем движется наука. В случае мифологического сознания все происходит наоборот: объяснение появляется до того, как человек понимает, что ему нечто непонятно. Проще говоря, *ответ на вопрос появляется раньше самого вопроса* – это наиболее точное определение мифологии.

А так ли уж редко мы сталкиваемся в нашей обыденной жизни с такой же в точности ситуацией, когда ответ появляется до того, как сформулирован вопрос? Приведем в качестве примера полушуточное описание «базарной торговки» из небольшой статьи Г. Гегеля «Кто мыслит абстрактно?» Вот «рассуждение» торговки, услышавшей от покупательницы обвинение в плохом качестве ее товара:

Что? — кричит та. — Мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты! Да не твоего ли отца вши в канаве заели, не твоя ли мать с французами крутила, не твоя ли бабка сдохла в богадельне! Ишь целую простыню на платок извела! Знаем, небось, откуда все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, не щеголять тебе в нарядах! Порядочные-то за своим домом следят, а таким — самое место в каталажке! Дырки бы на чулках заштопала!

Обратим внимание: вся эта нелюбезная картина образуется ментально, целиком – при этом каждый следующий «пункт обвинения» может прямо противоречить предыдущим (вначале торговка обвиняет покупательницу в излишнем «щегольстве», а потом вдруг замечает, что у той чулки в дырках). Откуда торговка берет все это знание о своей покупательнице? Откуда такие познания обо всех ее родственниках, о ее личной жизни? Очевидно, что ход мысли в данном случае вовсе не такой, как мы привыкли: вначале вопрос, затем мысль, затем ответ, ход мысли таков, что ответ появляется без всякого вопроса – и даже без какой бы то ни было мысли! Ясно, что за нее говорит ее гнев, обида на (вполне возможно справедливое) обвинение в адрес ее товара – но попробуйте убедить торговку в том, что родители этой женщины живы-здоровы, а бабушка мирно покоится на кладбище и дети-внуки не забывают ее посещать – наверняка вы много нового узнаете и о самом себе в этом случае.

Действительно, наше эмоциональное состояние, наше мировоззрение, наша идеология очень часто подсказывают нам знания об окружающем мире до того, как мы успеваем задаться каким-либо вопросом об этом ми-

ре – и тем сложнее оказывается задаться вопросом, когда ответ уже имеется! Точно так же и древний человек не задумывается о том, кто или что стоит за явлением молнии, а немедленно представляет себе гневающегося Зевса, вымещающего свой гнев на беззащитных смертных.

Таким образом, наше представление о сознании первобытного человека, целенаправленно выдумывающего себе мифологию, представляется весьма неправдоподобным. Прежде всего, если миф – это дело фантазии, что же заставляет человека настолько доверять продуктам собственной фантазии? Если я четко осознаю, что я сам выдумал Зевса – что же меня заставит в какой-то момент поверить в собственную выдумку? Остается предположить, что первый создатель мифологии сам не верил в свои рассказы, но каким-то непостижимым образом настолько смог убедить своих соплеменников, что эти рассказы стали для них, повторюсь, *живой непосредственной реальностью*, равнозначной реальности их отца, вождя, добычи на охоте. Откуда такое мистическое всеисие над умами современников? Остается предположить, что это сам Зевс и спустился на Землю и рассказал людям собственную, весьма яркую и поучительную биографию...

Есть и другое возражение: представим себе, что первобытный человек действительно вначале сталкивается с непостижимым, а уже затем придумывает объяснение этого непостижимого. Из собственного опыта мы знаем, что встреча с чем-то непонятным, необъяснимым может быть весьма травмирующей – по меньшей мере, она вызывает страх. И это при том, что непостижимой для нас может являться лишь какая-то небольшая часть мира, некий новый элемент, с которым мы столкнулись впервые. А теперь представьте, что первобытный человек оказывается в мире, в котором ему непонятно *ничего*: не только молния для него непостижима, но и течение рек, пение птиц, ощущения собственного тела. Успеет ли он придумать мифологию, для того, чтобы объяснить *все мироздание* – по меньшей мере, сомнительно. Он погибнет, прокляв создателя за то, что он даровал ему разум – ибо разум обернулся самым чудовищным орудием казни за всю историю.

Итак, мы можем сделать вывод, что мифология есть некая *форма мышления*, исторически первая форма, в рамках которой мышление способно формулировать определенные суждения о смысле и значении окружающего мира. Суть этой формы заключается в том, что непонятные явления отождествляются с событиями и субъектами, привычными для повседневной жизни носителя данной мифологии. Миф – это своего рода

бессознательное перенесение внутреннего состояния мифотворца вовне: миф всегда таков, каковы его носители. Именно поэтому изучение мифологии – один из мощнейших инструментов изучения духовного мира различных народов.

Итак, жизни первобытного мифологического человека можно даже, в некотором смысле, позавидовать: это жизнь в *фундаментально понятном* мире (выражение М.К. Мамардашвили). А философия появляется в тот момент, когда появляется человек, который говорит: мне это непонятно. Философ – это всегда чужак, которому непонятны очевидные вещи. К примеру, вопрос о появлении мира для древних греков не стоял – он уже был решен в мифологическом сюжете о брачном союзе Геи и Урана. И тут появляется глупый Фалес, первый философ, заявляющий – мне это непонятно, зачем нужны какие-то неведомые существа, если появление мира можно объяснить исходя из того, что есть в самом мире – и он впервые ставит проблему первоначала, архэ, которая стала ключевой проблемой для первого периода греческой философии.³

Конечно, философия появляется не на голом месте – мифология уже должна была войти в глубокий кризис для того, чтобы появилась возможность философии. И такой кризис наступил в Древней Греции приблизительно в 8-7 вв до н.э. – прежде всего, с появлением авторской эпической поэзии, которая, используя мифологические сюжеты и персонажей, тем не менее являлась переосмыслением мифологии – а нет ничего хуже с точки зрения доверия к мифологии, чем попытка ее сознательной модификации и переосмысления. Мифология принципиально анонимна – по той простой причине, что автор мифологического сюжета просто не воспринимает себя в качестве автора, и именно поэтому он без малейших сомнений доверяет собственной мифологии. Как только у мифа появляется конкретный автор, появляется сомнение в том, что данный автор передает миф правильно и, соответственно, стремление дополнить автора, стать новым автором – авторы начинают множиться, появляются противоборствующие точки зрения, в таких условиях мифология перестает выполнять свою функцию. Она либо уничтожается, либо превращается в религию – в том

³ Разумеется, в действительности постановка проблемы первоначала у Фалеса не является альтернативой *упрощающей* рассуждение по сравнению с мифологическим бессознательным творчеством. Напротив, появление философии и философского способа вопрошания существенным образом *усложняет* задачу – ведь если раньше человек мог позволить мифологии мыслить за него, то теперь именно философия впервые ставит перед ним задачу *самостоятельного мышления*.

случае, если *одна из* мифологий превращается в *предмет безграничной веры*.

Итак, философия появляется, вырастает из предшествующей ей многовековой мифологической традиции. Однако функция философии прямо противоположна функции мифологии: если задача мифологии, как мы уже говорили, делать мир понятным, формировать ситуацию, в которой непонятное в принципе не может возникнуть, то задача философии, напротив, заключается в том, чтобы сознательно и целенаправленно *вносить в мир непонятное* (М.К. Мамардашвили).

Следует отметить, что появление философии в определенный момент отнюдь не означает, что мифологическая традиция от этого уходит в прошлое. Мы уже видели, что мифология характерна и для нашей сегодняшней жизни: к примеру, любой национализм настолько пропитан мифологическими элементами, что он уже буквально начинает повторять сюжеты легенд о героях и злодеях. Что представляет собой еврей в антисемитской мифологии как не злое божество – для того, чтобы совершать все то, что приписывается еврейскому народу антисемитскими фантазиями, реальным эмпирическим евреям необходимо обладать поистине сверхчеловеческими возможностями. Получается, что мифология существует и сегодня, а из этого мы можем сделать вывод, что появление философии – это также *не единичный акт в истории*. Другими словами, философия должна снова и снова появляться, про-ис-ходить из недр всеобъясняющей мифологии, задавая «дурацкие» вопросы, то есть вопросы, на которые все, кроме философа, знают ответ. Философ действительно часто занимает подобную «позицию дурака», задавая вопросы там, где никому не придет в голову задавать вопросы.

II. Источники происхождения философии.

Задумаемся теперь над тем, что же заставляет этого чудака-философа задаваться подобными вопросами? Почему бы ему не жить спокойно? Что заставляет его не просто познавать, но специально искать непонятное там, где никто его не увидит? Другими словами, если до этого мы разобрали вопрос о том, как философия появляется в истории человечества, теперь мы должны задаться вопросом: откуда философия берется в жизни отдельного человека?

Было бы слишком просто и даже наивно объяснять это различиями интеллектов, различиями интересов (кто-то интересуется авиамоделированием, а кто-то – философией) или особенностями образования. Хотя бы

по той причине, что среди тех, кого мы традиционно именуем философами, мы найдем людей с весьма различным IQ, с различными интересами и разным образованием – различия будут куда сильнее, чем различия между учеными сходных дисциплин. Нет, дело вовсе не в том, что кто-то умнее, а кто-то глупее, тем более, что с большой вероятностью способности интеллекта от рождения (если не брать в расчет врожденные генетические дефекты) распределены среди людей достаточно равномерно. В действительности, обращение к философии требует определенного толчка, некоего события, из-за которого философия станет для человека *неминуемой*. Эти события назывались в философии по-разному: пограничные ситуации (Ясперс), фундаментальные настроения (Хайдеггер) и так далее. Мы назовем их просто: источники философствования. Традиционно принято выделять три таких источника, каждый из которых порождает свою, отличную от других философию: удивление, сомнение, страдание.

1. *Философия удивления*. Вероятно, это самая первая форма философского мышления. Удивлением пронизан весь досократический период древнегреческой философии и высокая греческая классика: Сократ, Платон, Аристотель. Удивление возникает, когда мы сталкиваемся с чем-то совершенно новым, чего мы еще ни видели. Или, точнее, с тем, чего вообще-то быть не должно, но оно есть. Для грека самым удивительным был Космос, мировой порядок. Как может существовать вселенский порядок, если здесь на земле все настолько неупорядоченно? Иммануил Кант утверждал, что его приводят в изумление две вещи: «звездное небо над головой и моральный закон во мне».

Из удивления возникает философия, ядром которой является онтология – учение о бытии или о сущем в целом. Нам нужно узнать, что лежит в основе всего сущего, что дает ему цельность и смысл, что придает ему единство. Такая философия рождает грандиозные системы, в стройности элементов и связей которых сущее находит свое спокойствие и оправдание. Причем, следует отметить, что подобное познание сущего как такового не имеет ничего общего с технической рациональностью современной науки, стремящейся к познанию мира для овладения этим миром, расширения границ человеческого господства над бытием. Единственная цель и единственный мотив познания из удивления – это само познание, невозможность не познавать. Как пишет К. Ясперс, в познании из удивления «я познаю ради самого познания, а не ради какой-либо потребности».

2. *Философия сомнения*. Вероятно, первым философом, который по-настоящему сделал сомнение корнем своей философии, был Рене Декарт.

В чем мы можем сомневаться? Мы сомневаемся в подлинности, в истинности, в достоверности наших знаний. У нас возникает подозрение, что наш собственный разум или же чувства могут нас обманывать. И тогда мы должны проверить наши знания на прочность, отделить истину от заблуждений, а также найти достоверный метод, который бы позволил в дальнейшем избегать ошибочного познания. Философия сомнения рождает гносеологию или теорию познания: вместо вопроса «каким является мир в своей сущности?» мы задаемся вопросом «как мы можем достигнуть достоверного знания о сущности мира?» Однако не всякое сомнение рождает философию сомнения. В нашей обыденной жизни сомнение, как правило, мимолетно, сталкиваясь с сомнением, мы либо стремимся склониться к тому или иному решению, исходя из вероятности, либо просто отбрасываем сомнение, если не можем установить даже вероятность достоверности какого-либо утверждения. С другой стороны, если отмахнуться от сомнения не получается, оно может превратиться в самоцель, в тотальный скептицизм – и, как следствие, в полное разочарование в какой бы то ни было философии. Картезианское сомнение отличается тем, что его целью остается познание достоверности: путем исключения сомнительных истин Декарт стремится достичь истины, сомневаться в которой будет невозможно.

3. Страдание не так уж просто включить в список первооснов философии. В конечном итоге, так ли уж важно для кого бы то ни было, кроме меня самого, что я страдаю? К тому же, если верить Будде, страдание всеобщее, страдают все, так почему же философия так редка? Философия требует перевода чисто индивидуального состояния на всеобщий язык, доступный другому человеку. Можно ли таким образом перевести страдание? Здесь проявляется весьма обширная проблема перевода и передачи человеком своего собственного состояния, своей ситуации другому, указывающая на сущностное противоречие, лежащее в корне философии страдания. Индивидуальное страдание можно и не пытаться переводить на другой язык – и тогда мы получаем поэзию. Поэт не старается передать свое состояние так, чтобы другой человек его понял. Другой человек может увидеть в стихотворении что-то совершенно свое, чего не видел в нем сам автор, оно может родить у читателя чувства, отчасти схожие с чувствами автора, а может – и совершенно другие. Философия же стремится решить ту задачу, от которой отказывается поэзия (хотя и, в большинстве

случаев, безуспешно): перевести на всеобщий язык то, что на всеобщий язык не переводимо.⁴

Философов страдания в истории было не так уж много. Вероятнее всего, впервые философия страдания в древнем мире появляется в рамках эллинистических школ философствования, таких как эпикуреизм и стоицизм. Кроме того, к философам страдания можно отнести Серёна Кьеркегора и всю традицию экзистенциализма, Карла Маркса с его пафосом угнетенных классов и необходимости «освобождения от своих цепей» и, разумеется, Фридриха Ницше, говорившего о своей философии как о «написанной кровью». Их объединяет центрированность на проблемах этики. И это не удивительно, ведь если мир приносит нам страдание, мир в своей сущности содержит изъян, что остается нам? Исправить его, исцелить, а изменить мир можно изменив, прежде всего, себя самого. Из этой мысли и рождается этика как «практическая философия» (по выражению Аристотеля).⁵

Итак, философия из удивления есть онтология, философия из сомнения – гносеология, философия из страдания – этика. Здесь следует отметить, что все это – не просто «чувства», которые испытывает та или иная душа (а может и не испытывать) – это фундаментальные события, перестраивающие всю жизнь человека. Прежде всего, невозможно передать эти состояния другому человеку, как мы рассказываем о каких-то ощущениях, событиях или проблемах. Нельзя передать мое удивление – можно только удивиться вместе со мной, нельзя передать мое сомнение – можно усомниться самому, тем более невозможно передать страдание – вспомните Иова, семь дней молчавшего перед своими друзьями, которые пришли его утешить, и заговорившего лишь для того, чтобы отместить все «речи утешения» его друзей, как не имеющие никакого отношения к сущности его страдания. К тому же, совсем не обязательно фундаментальные настроения могут рождать философию – они могут проявлять себя и через

⁴ Есть и другие варианты исхода из страдания: например, стремление обрести утешение, столь желанное в ситуации страдания, являющееся, вероятнее всего, один из главнейших источников происхождения религии.

⁵ В этом плане марксизм радикально меняет смысл этого аристотелевского выражения, отказываясь изменять самого себя и диктуя пафос необходимости трансформации общественной реальности. Между тем, этика занимает важное место в теории и практике марксизма: вспомним хотя бы задачи формирования «классового сознания» или вопросы «нравственного облика строителя коммунизма», столь важные для идеологии большинства стран, утверждающих свою приверженность социалистической идеологии.

другие формы. Удивление может выражаться через искусство, сомнение – через науку, страдание – вновь через искусство или же через религиозную доктрину. При этом, встретившись в своей жизни с удивительным, получив подлинный повод к сомнению или же к страданию, человек может просто не заметить, упустить это событие – и продолжить жить так же, как и раньше. Можно вспомнить в качестве примера Илью Обломова – человека, которому была дана возможность самой удивительной любви, но ему не хватило силы воли впустить это изумление в свою жизнь: именно поэтому Обломов в начале романа Гончарова и Обломов в конце – совершенно одинаковы, ничего не изменилось. А единственный критерий подлинной встречи с пограничной ситуацией – это *внутреннее изменение субъекта*. Следует подчеркнуть: речь идет не об изменении его характера, мировоззрения или даже религиозных убеждений – *сам человек становится другим*. Примеров такого фундаментального изменения в литературе также можно найти не мало, что, в общем, неудивительно, ведь именно подобные ситуации дают возможность с наибольшей глубиной раскрыться психологии персонажа литературного произведения. Такие фигуры, как Родион Раскольников, Андрей Болконский, Евгений Базаров представляют истории подлинной трансформации человека. При этом, пример последнего персонажа показывает также то, что встреча с пограничной ситуацией может представлять большую опасность, грозящую, в том числе, полным разрушением человеческой личности.

Вопросы для самоконтроля:

1. Когда и где впервые появляется философия?
2. Каковы специфические черты мифологии как исторически первой формы общественного сознания?
3. Каковы отличия мифологии и религии? Отличия мифологии и философии?
4. Каковы современные формы мифологии?
5. Почему появление философии невозможно объяснить, исходя только из специфических интеллектуальных способностей философов, либо особенностей их индивидуальных склонностей и интересов?
6. Что отличает «фундаментальные настроения» как источники философского вопрошания от обыденных эмоциональных состояний в жизни человека?
7. Охарактеризуйте три источника философствования.

ЧАСТЬ 1. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ПОЯВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Очевидно, что появление философии, являясь личностным актом, в то же время не могло произойти само собой, словно какой-то божественный дар – необходимы были определенные предпосылки, которые сделали ее появление возможным.

Из того, что мы уже успели обсудить, должно быть ясно, что философия невозможна там, где человек не имеет сознания собственного «я», собственной индивидуальности. Философия решительно невозможна в мире Древнего Египта, представлявшем собой огромную, слаженно работающую машину, на вершине которой находится божественный фараон; философия невозможна в мире древней Персии, в которой каждый житель огромной державы, от последнего нищего до премьер-министра, официально считался рабом царя. И только в трех точках древнего мира сложились совершенно уникальные условия, позволившие выделиться определенному, достаточно широкому общественному слою, находившемуся в состоянии *личной свободы* – свободы, прежде всего, экономической, а уже на ее основе выстраивалась политическая (отчасти) и культурно-интеллектуальная свобода, сформировавшие возможность *мышления от собственного имени* – то есть, собственно, философию. Опустив вопрос происхождения философии в Китае и в Индии, разберем условия ее зарождения в Древней Греции.

1. Полисное устройство. Полис – специфически-греческая форма бытия. Полис – это небольшой город вместе с прилегающими к нему сельско-хозяйственными территориями. Каждый гражданин полиса является землевладельцем – это непереносимое условие гражданства. При этом успеху в ведении домашнего хозяйства уделялось огромное значение – по сути дела, успех в ведении своего хозяйства являлся критерием не просто экономического положения человека, но также критерием оценки нравственных качеств личности. Частная собственность, бережное отношение к собственности – как своей, так и своих сограждан по полису – все это способствовало формированию личностного самосознания греческого человека.

Вторым важным принципом гражданства наряду с частным землевладением было участие в политической жизни: каждый гражданин полиса

должен был участвовать в процессе управления полисом посредством народного собрания, участия в суде или непосредственно занимая определенную должность, часть из которых были выборными, тогда как часть назначались простой жеребьевкой. Следует отметить особую роль суда: именно греки придумали состязательность как основной принцип судопроизводства. При этом греки не знали адвокатов, уполномоченных представителей – в суде присутствовали только истец и ответчик, обвиняющий и обвиняемый, каждый из которых выступал лично от своего имени. Благодаря этому большую популярность приобрела риторика, умение убеждать – владение этим умением считалось одним из важнейших для каждого взрослого греческого мужчины.

2. Итак, полисное устройство, опиравшееся на два основания: частное землевладение и личное участие в жизни полиса. При этом функционирование политической (в самом широком понимании – не только в контексте сугубо властных отношений, но и в отношениях хозяйственных, межличностных, даже педагогических) системы обеспечивалось важным принципом, специфическим именно для древнегреческого мира – принципом *parresia*. *Parresia* – это свободная речь, возможность говорить свободно. Это речь, которую ведет человек перед народным собранием, перед судом или же перед правителем, желая убедить его принять определенное решение. При этом парресия содержит ряд существенных элементов:

А) это речь от собственного имени. Человек, выступающий перед собранием, подчеркивает, что это его собственная мысль, его речь. Даже если сам текст речи может быть написан специалистом по риторике (логографом), но говорящий читает эту речь именно от своего лица и должен лично отвечать за свои слова.

Б) Это речь, предполагаемая в качестве истинной. Антагонистом парресиаста в греческой культуре представлялся льстец, то есть тот, кто говорит лишь чтобы понравится слушателям, говорит именно то, что от него хотят услышать. Напротив, парресия – это речь истинная, даже если эта истина может быть неудобна или неприятна.

В) Поскольку парресия – это речь истинная, она также может являться речью опасной. Причем опасной, прежде всего, для говорящего, и парресиаст это четко осознает. Парресия – это всегда определенный риск, риск заслужить неодобрение слушателей, риск быть обвиненным в случае неудачи того предприятия, которое предлагает парресиаст и так далее. В качестве классического примера парресиаста можно привести речь Перикла, в которой он убеждает афинское собрание вступить в войну со Спартой:

опала, в которую попал Перикл после того, как первоначальные успехи Афин в этой войне сменились тяжелыми поражениями, показывает ту опасность, которой подвергает себя парресиаст – причем подвергает себя абсолютно сознательно.

Итак, парресия – это речь от собственного имени, речь истинная и речь, за которую выступающий может быть подвергнут опасности – в том числе опасности смерти. Именно в таких условиях появляется возможность становления философской речи, философского языка, как речи по определению всегда авторской (в отличие от мифологической речи, которая всегда анонимна), речи, ориентированной на истину и общее благо (или по крайней мере на то, что автор считает в качестве такового), речи, за которую автор должен быть готов нести ответственность – как ответил Анаксагор, приговоренный к изгнанию, или Сократ, осужденный на смерть.

3. Немаловажную роль в становлении философии сыграло специфическое географическое положение древней Греции на карте античного мира. Достаточно бедная земля Балканского полуострова и Пелопонесса, окруженность морями, изобилующими островами, способствовало совершенствованию мореплавания и морской торговли. Греки имели многочисленные торговые сношения с большинством народов античного мира, проживавших в средиземноморском бассейне. Это способствовало не только развитию торговых отношений, но и определенному культурному обмену. Культурный обмен, в свою очередь, не только познакомил представителей интеллектуальной элиты древней Греции с последними достижениями науки Вавилона или Египта (что само по себе сыграло свою роль в формировании философии), но и способствовало более близкому знакомству греков с традициями иных народов, воспринимавшихся в качестве «варваров». Разумеется, это не могло убедить большинство эллинов в относительности любых традиций, привив им определенный дух «космополитизма» (это случится позднее, в эпоху софистов и, особенно, после завоеваний Александра Македонского), но поспособствовало определенному расширению кругозора, что само по себе уже немаловажно.

Вопросы для самоконтроля.

1. Какова связь источников философствования с основными разделами структуры философского знания?
2. Как полисное устройство древнегреческого мира повлияло на появление философии?
3. Что такое *parresia* и как она связана с появлением философии?

ГЛАВА 2. РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ДОСОКРАТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

I. Периодизация греческой философии

История античной философии, зародившейся в греческих полисах и позднее заимствованной римлянами, насчитывает больше тысячи лет – от основания первой философской школы в Милете на рубеже VII-VI вв до н.э. и вплоть до конца античного мира, который можно ассоциировать с условной датой падения Западной римской империи в 476 г., либо, что будет точнее, с закрытием всех философских школ на территории Византийской империи по указу императора Юстиниана в 529 г. Условно этот временной промежуток можно поделить на три периода:

1. *Досократический период*: от Фалеса и до софистов включительно. Для этого периода характерен интерес философов в большей степени к вопросам познания природы, фюзиса, нежели к проблемам человеческого бытия, этики, политики. Не случайно Аристотель называл философов этого периода «фюсиологами» – философами «фюзиса», природы.

2. *Классическая греческая философия*: представлена, по сути, тремя великими именами: Сократ, Платон, Аристотель. Философия греческих классиков отличается синтетичностью и энциклопедизмом – особенно это касается Аристотеля. Среди трудов Аристотеля мы найдем соображения по поводу практически всех областей знания, существовавших на тот момент – от политики и теории искусства до физики и биологии.

3. *Эллинистический период*: философские школы, появившиеся после завоеваний Александра Македонского и распада его огромной империи. Для нее в большей степени характерен индивидуализм, внимание к проблемам этики, трактуемой как личная добродетель, стремление к самоустранению из политической жизни. Эллинистическую философию можно условно поделить на греческий и римский периоды – большинство философских школ зародилось в греческом мире, но затем, после завоевания Греции Римской империей в середине II в до н.э., они были восприняты и переработаны римской духовной культурой.

II. Милетская школа: проблема первоначала

Основателем первой греческой философской школы считается Фалес, уроженец греческой колонии под названием Милет. Именно по своему местонахождению школа и получила свое название – милетская. Милет – это крупный греческий торговый полис в Ионии – Малой Азии, на территории современной Турции. Милет имел множество торговых связей с ци-

визациями древнего мира – Египтом, Вавилонией и другими. Вероятно, именно богатые контакты со столь различными цивилизациями способствовали появлению сугубо философского способа вопрошания именно в этом месте. Весьма прискорбным поэтому является тот факт, что история милетской школы оказалась весьма недолгой – уже в начале V в до н.э. Милет был покорен персидским царем Дарием и включен в состав персидской империи – на этом история милетской философской школы заканчивается. Тем не менее, она успела породить три ярких имени: Фалес, основатель школы, его ученик – Анаксимандр и ученик Анаксимандра – Анаксимен. Их всех объединяет интерес к одной и той же проблеме – проблеме первоначала или *архэ*.

Слово «архэ» обычно переводится как «первоначало» (отсюда образованы такие слова, как «археология»). Архэ – это нечто изначальное, что существовало всегда и из чего произошло все остальное. Позднее, уже в латинском языке, этот термин был заменен термином «субстанция». Тема первоначала уже присутствовала в мифологической традиции, Фалеса вовсе нельзя назвать первооткрывателем этой проблемы. Здесь мы сталкиваемся с иллюстрацией того, как философия возникает на фоне предшествующей мифологической системы: в мифологии *вопрос о первоначале уже разрешен*, но Фалес впервые высказывает свое недовольство таким решением. Как греческая мифология решает вопрос о происхождении мира? Мы имеем классический сюжет о рождении всего сущего из союза двух начал – мужского (выраженного в Уране) и женского (Гея-земля). Именно Гея является буквально матерью всего существующего. Но в мифологии присутствует и другой мотив (наиболее подробно он представлен в поэмах Гесиода) – появление всего сущего из 4-х изначальных элементов – огня, воды, воздух и земли – именно эти 4 элемента и получают наименование «архэ», то, из чего все состоит. При этом вопрос о том, откуда взялись сами эти первоэлементы, не ставится, что неудивительно – первоэлемент по определению существовал всегда.

И здесь Фалес задается вопросом – как же так, первоэлементов – 4, и все они – первые? Логично предположить, что первоэлемент должен быть единственным, все же прочие происходят из этого первого.⁶ Фалеса не

⁶ Схожая задача встала перед физикой где-то в середине XX века – когда постепенно было открыто громадное количество элементарных частиц (несколько сотен!) возникла необходимость свести их к чему-то единому, к какому-то общему основанию, иначе как они все могут быть элементарными? На данный момент уже создана своего рода «периодическая система» элементарных частиц, в которой частицы разных энер-

устраивает мифологический ответ на вопрос о происхождении мира – мир должен быть объяснен из самого себя, без привлечения неведомых существ Гей и Урана, он должен определяться чем-то, что существует в самом мире. И он предлагает свой вариант решения проблемы первоосновы: в качестве первоосновы он предлагает воду, все происходит из воды. Фалес использует один из первоэлементов, уже имевшихся до него, однако он выделяет его в качестве единственного, изначального. Все, в том числе и огонь, воздух и земля произошли из воды. Продемонстрировать это совсем не сложно, и становится понятным, почему Фалес предлагал именно воду в качестве первоосновы: вода – одно из немногих веществ, у которого мы с легкостью можем наблюдать все три агрегатных состояния – жидкое (собственно, вода), газообразное (пар, то есть воздух) и твердое (лед, то есть земля). С огнем будет несколько сложнее, но современной физике известно агрегатное состояние плазмы, которую несложно проассоциировать с огнем. Вообще, если проводить аналогии с современной научной картиной мира, нетрудно показать, что Фалес несколько не ошибся в самой постановке вопроса о первовеществе – он ошибся лишь с самим веществом. Если заменить воду на водород, который, как нам известно, представляет собой самую элементарную атомарную структуру из одного протона и одного электрона, то нетрудно показать, что вся прочая вещественная материя (энергию не будем брать в расчет) состоит из водорода: гелий – это два водорода, литий – три водорода и так далее.

В проблеме архэ мы видим самое главное, наиболее характерное для проблемы в собственно философском смысле слова – философскую проблему невозможно самому *поставить*, в виде какого-то интеллектуального развлечения. Философствование – отнюдь не удобный способ скоротать досуг. Философская фундаментальная проблема *встает* перед человеком тогда, когда старые ее решения, воспринятые человеком откуда-то извне (от родителей, от школы, от книг) перестают удовлетворять. И именно поэтому философская проблема встает перед человеком как то, от чего невозможно увильнуть, уйти в сторону, отмахнуться. Человек, разочаровавшийся в мифологических измышлениях, оказывается будто бы подвешенным в воздухе – ему уже не на что опереться, и он должен буквально из ничего создать себе почву под ногами. Легко говорить, что вопрос о первоначале мира – праздный вопрос, когда у тебя есть ответ на него. А когда ты понимаешь, что твой ответ – никуда не годится, ты чув-

гетических уровней разделены на «поколения», однако в полной мере данная задача вряд ли может считаться решенной.

ствуешь, как мир рушится. И только от тебя зависит – разрушится ли он окончательно, или все же будет восстановлен, никто не сможет помочь тебе в этом – ни друзья, ни школа, ни наука, ни даже самые мудрые из философов древности. И человек всегда выходит из этого кризиса преображенным. Хотя бы в том смысле, что он начинает более пристально приглядываться к тем идеям, которые возникают у него в голове – а мои ли это идеи? А не являются ли они слепым повторением ранее усвоенных мифов?

Следующим философом милетской школы был ученик Фалеса – Анаксимандр. Анаксимандра уже не устраивало решение проблемы архэ, предложенное Фалесом, он считал, что ни одна из четырех стихий сама по себе не может являться первоначалом, ведь каждая из них переходит в другую, и ни одна из них не подходит на роль первоначала больше, чем любая другая. Кроме того, если бы одна стихия была изначальной, главной, центральной, то она либо полностью перешла бы в другие, как родители переходят в своих детей, либо, наоборот, полностью подавила бы другие, не дав им появиться, пользуясь своим преимуществом первенства.

Анаксимандр считал, что должна существовать более изначальная субстанция, из которой появляются все 4 стихии, он назвал эту субстанцию «апейрон». А-пейрон можно перевести с греческого как «беспредельный», то есть то, чему нет предела, нет формы, нет никакой границы. Невозможно описать, что есть апейрон, апейрон просто есть и существовал всегда. Именно из этой изначальной беспредельной и невообразимой субстанции образуются четыре стихии, которые затем образуют вещи нашего мира. Однако Анаксимандр указывает и итог, к чему ведет этот процесс творения: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются, согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время». Анаксимандр полагает, что в основе всех процессов мира лежит круговорот: в конечном итоге все возвращается к своей исходной точке. Другими словами, выйдя из беспредельного, мир когда-нибудь вернется обратно в эту изначальную неразличимую стихию, замкнув тем самым цикл. При этом мы можем также получить и некоторое представление о том, что из себя представляет беспредельное до появления мира: это мир без противоречий, без борьбы и без движения. Анаксимандр называет появления мира «нечестивостью» - мир появляется, чтобы нарушить изначальную блаженную бездвижную гармонию беспредельного. Тем не менее, они понесут

заслуженное наказание за свое преступление: причем, что интересно, наказание будет происходить не от некоего божественного судьи, но вещи понесут наказание «друг от друга». Другими словами, именно наше появление в мире создает те проблемы и трудности, которые так волнуют нас сегодня: курс доллара, карьеры, как долго Путин будет президентом... С точки зрения изначального, архэ, мы сами породили те проблемы, с которыми боремся – до нашего появления ничего этого просто не существовало. Тем не менее, мы получим по заслугам за нарушение этого изначального космического спокойствия – и наказание будет исходить от нас же самих. Конечно, Анаксимандр не говорит о людях, он говорит о первоэлементах, вступающих в борьбу между собой и взаимно уничтожающих друг друга, но я не думаю, что такая интерпретация не имеет прав на существование.

Последний представитель милетской школы, ученик Анаксимандра – Анаксимен, часто оценивается как определенный шаг назад в развитии школы по сравнению со своим учителем. Этот взгляд не лишен оснований – Анаксимен органичнее бы смотрелся в качестве непосредственного ученика Фалеса, поскольку Анаксимандра он, по всей видимости, просто не понял. В вопросе об архэ Анаксимен вновь обращается к стихиям, однако берет не воду, как Фалес, а воздух. При этом Анаксимен вводит концепцию сгущения и разрежения для объяснения взаимного превращения элементов друг в друга. Разрежаясь, воздух превращается в огонь, сгущаясь, он становится водой, а затем, при большем сгущении, он превращается в землю. Данная теория на удивление схожа с современной теорией молекулярного строения вещества и различия структур газообразных, жидких и твердых тел – в сущности, разница между ними именно в степени «сгущения» (или плотности) молекул тела, а также их взаимном расположении. Тем не менее, несмотря на немалую научную прозорливость, вероятно, для истории философии Анаксимен действительно не является фигурой первой величины.

III. Элейская школа: что есть бытие?

В начале V в до н.э. в городе Элея, что в Южной Италии, активно развивалась философская школа, основанная Парменидом⁷, он же являлся и

⁷ Существует версия, что школа была основана Ксенофаном, в частности, сам Парменид называет его своим учителем. Ксенофан критиковал греческий политеизм, в особенности, антропоморфность греческих богов и утверждал единобожие в качестве альтернативы. Однако уже Аристотель сомневается в реальности существования Ксенофана, вполне возможно, что Парменид сам придумал его для укрепления позиций

автором главного учения школы, все остальные ее последователи (в отличие от милетцев, каждый из которых стремился опровергнуть своего наставника) лишь развивали логическую аргументацию, подтверждающую истинность учения Парменида.

Парменид исходит из одного тезиса, полагаемого как своего рода аксиома: «бытие есть, небытия – нет». В сущности, если мы определяем бытие как все то, что существует, тогда сложно не согласиться с Парменидом: действительно, все, что существует – это бытие, так откуда же взяться небытию – его не существует!

Однако Парменид идет дальше и делает из этого тезиса неожиданные выводы: если все, что есть – это бытие, тогда бытие по своей сути должно быть единым, целостным, вечным и бездвижным. Действительно, если бы существовало не единое бытие, а, допустим, два разных бытия, тогда должно быть нечто, что отделяет бытие¹ от бытия². Что бы это могло быть? Если их отделяет такое же точно бытие – тогда они сольются в единую неразделимость, и мы не сможем получить два различных бытия. Если же их разделяет не-бытие – тогда вновь ничего не выйдет, поскольку не-бытия – не существует.

Что касается движения, его отрицание доказывается следующим образом: если бытие движется, оно должно двигаться в чем-то, в каком-либо пустом пространстве. Чем бы могло быть это пространство? Оно не может быть бытием, поскольку бытие не терпит пустоты, но так же оно и не может быть не-бытием – ведь не-бытия нет! Действительно, если представить себе единое, неделимое бытие, заполняющее собою все, подобно апельсинам, плотно набитым в ящик, невозможно, ему просто не будет возможности двигаться. Вечность и неуничтожимость бытия доказать еще проще, чем предыдущие два утверждения.

Подобные странные, чисто логические умозрительные построения были характерны для многих философов – хотя Парменид, вероятно, был одним из первых, кто изобрел такой способ философского рассуждения. Оно выглядит пустым рассуждательством, в целом, логически верным, но совершенно бессмысленным и бесполезным. Так ли это на самом деле?

С точки зрения науки Парменид ввел один архиважный принцип, без которого современная наука не представляется возможной: принцип различения истины и «кажимости». Парменид использует термины «мир ис-

собственного учения. В любом случае, ключевые положения учения элейской школы создал именно Парменид, потому дискуссия о Ксенофоне не представляет для нас особого интереса.

тины» и «мир мнения». Что такое мир мнения? Мир мнения – это наш обыденный мир, в котором мы видим множество разных вещей, вечно изменяющихся, вечно неустойчивых, бесконечное мельтешение – и мы считаем, что это и есть подлинная настоящая реальность. Но Парменид ведь уже объяснил нам, какова подлинная реальность: в ней есть только бытие, единое и бездвижное – таков мир истины. Наша так называемая настоящая реальность – это только лишь то, что нам «кажется», а бытие есть то, что существует по истине. На самом деле не так важно конкретное наполнение «мира мнения» и «мира истины», ценность теории Парменида в том, что он предложил самую матрицу, в которой по ту сторону видимого, очевидного лежит сущностное, разительно отличающееся от того, что нам кажется. Нам кажется, что солнце вращается вокруг земли – ведь мы видим это сами ежедневно, это же очевидно! Парменид призывает нас не доверять «очевидности», но постигать истину умом: и мы понимаем, что в «мире истины» все наоборот – это земля вращается вокруг солнца. Нам кажется, что стол плотный, без малейших зазоров – однако по истине стол состоит из атомов, представляющих собой маленькое ядро и вращающиеся на огромном (соотносительно) расстоянии от него электроны – получается, что по большей части (примерно на 99%) стол состоит из пустоты.

А можем ли мы признать долю истины в самом парменидовском учении о бытии, как едином, неделимом и бездвижном? Если задуматься, мы можем найти в нашей повседневной жизни феномены, удивительным образом напоминающие это Парменидовское бытие по своим загадочным характеристикам. Например, любовь: ведь это не просто чувство, которое испытывает человек, подобное чувству радости, горечи, веселья, обиды, гнева и так далее. «Чувства» вообще больше похоже на парменидовский «мир мнения» - они изменчивы, непостоянны, сейчас я радуюсь, а через пять минут на меня может накатить тоска. К тому же любое чувство имеет определенную причину своего появления: подаришь девушке букет цветов – она порадуется. Скажешь девушке все, что думаешь о ее любви к походам за покупками – она расстроится. А что же такое любовь? Прежде всего, любовь – это не чувство, которое возникает и исчезает, любовь – это состояние или даже лучше сказать событие, которое случается в жизни человека – и преобразует всю эту жизнь целиком. Именно так – целиком, ведь невозможно полюбить человека наполовину (так же, как невозможно быть немножко беременной)! Вот она – парменидовская целостность бытия, любовь невозможно разбить на составляющие. Кроме того, когда мы любим, мы любим так, как будто любили всегда и уж точно бу-

дем любить вечно. И даже если в реальности это в большинстве случаев оказывается ошибкой – это скорее проблема нас самих, а не любви как таковой, это проблема вторжения мира мнения, в котором у людей разные интересы, разные привычки, в котором мы учимся «строить отношения» – в большинстве случаев абсолютно безуспешно. Безуспешно потому, что любви научиться невозможно – она просто либо есть, либо ее нет, а причины ее появления невозможно ухватить – в конечном итоге, определенных причин не существует. Именно там, где мы касаемся подлинно человеческих феноменов – любви, надежды, мысли, веры – мы понимаем, что о них невозможно говорить в обыденных терминах нашего «мира мнения», они представляют собой нечто радикально иное: единое, целостное, вечное и неизменное.

Скажем несколько слов о двух известных нам учениках Парменида: Зеноне и Мелиссе. Зенон разработал новый способ доказательства, который мы бы назвали «доказательством от противного». Он сформулировал несколько рассуждений, каждое из которых исходит из положения, противоположного учению Парменида: «существует движение», «существует множественность вещей». Каждое рассуждение приводит к абсурдному выводу, который должен означать неверность исходной посылки, а значит, правоту парменидовского учения. Такие рассуждения Зенон называл «апории» (дословно – «затруднение»), приведем для примера, пожалуй, одну из самых известных – «Ахиллес и черепаха».

Ахиллес соревнуется с черепахой в мастерстве бега. Хоть подобное состязание и выглядит абсурдным – величайший воин и атлет греческой культуры и медлительная черепаха, абсурдизм здесь вполне сознательный. Черепаха просит дать ей небольшую фору. Величина форы не имеет значения, предположим, черепаха должна пробежать 50 метров из 100-метровой дистанции, после этого Ахиллес может начать бег. Что же происходит дальше? Пока Ахиллес пробегает то расстояние, которое отделяет его от черепахи, черепаха также пробегает определенный отрезок пути. Предположим, Ахиллес бежит ровно в два раза быстрее черепахи (он особо не торопится, он ведь уверен в своей победе): пока он пробегает 50 метров, черепаха пробегает 25. Пока Ахиллес пробегает эти 25 метров, черепаха проходит еще 12,5, Ахиллес пробегает 12,5 – черепаха пробегает 6,25, Ахиллес – 6,25 метров, черепаха – 3,125 и так далее. Получается, Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху – когда он добежит до того места, где черепаха была только что, она уже успевает пробежать половину расстояния, пройденного Ахиллесом. Поскольку пройденные отрезки

можно делить до бесконечности – расстояние между Ахиллесом и черепахой будет постоянно сокращаться, но никогда не сократиться до нуля. Более того, они к тому же никогда не смогут достичь финиша: ведь всякий раз для того, чтобы пробежать определенное расстояние, им сначала нужно пробежать половину этого расстояния, затем – половину оставшейся дистанции, затем – половину от этой половины и так далее (здесь мы добавили к рассмотрению еще одну из зеноновских апорий – «Стадий»). Вывод из этого парадокса следующий: неверным было наше изначальное предположение, будто черепаха и Ахиллес вообще движутся – их движение и есть причина парадокса. Чтобы устранить недоразумение, нужно устранить движение – по истине никакого движения не существует.

Другой ученик Парменида, Мелисс, не столь интересен, как Зенон, он лишь вводит одно важное дополнение, уточняющее парменидовскую характеристику бытия. Парменид утверждал, что бытие, в силу его совершенства, имеет форму шара, тогда как Мелисс доказывал, что это невозможно, поскольку шар имеет границу, поверхность, шар конечен. Но бытие не может быть конечным, ибо за границей бытия должно находиться не-бытие, а не-бытия не существует. Следовательно, утверждал Мелисс, бытие вообще не имеет формы, оно бесконечно во времени и безгранично в пространстве.

IV. Гераклит: философия изменчивости

Вновь вернемся в Ионию, на этот раз в город Эфес, где мы познакомимся с его самым знаменитым философом – Гераклитом Эфесским, также известным как Гераклит Темный. Гераклит, в отличие от Фалеса и Парменида, не стал основывать своей школы, возможно, по причине невысокого мнения об умственных и нравственных качествах своих соотечественников. Сохранилось немало нелестных высказываний Гераклита о своих современниках, включая известных философов:

«Правильно поступили бы эфесцы, если бы все они, сколько ни есть возмужалых, повесили друг друга и оставили город для несовершеннолетних...»

«Гомер заслуживает того, чтобы быть изгнанным из общественных мест и быть высеченным розгами»

«Многознание не научает быть умным, иначе бы оно научило Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея»

Гераклит жил примерно в то же время, что и Парменид – в первой половине V в до н.э., хотя, по всей вероятности, расцвет его творческой деятельности произошел чуть раньше: учение Парменида является своего ро-

да реакцией, полемикой с учением Гераклита. Действительно, сложно себе представить более противоположные в своей радикальности точки зрения: если Парменид считал, что *ничто* не меняется, то Гераклит, напротив, утверждал, что изменчиво *все*. Гераклит считал, что подлинным архэ является огонь – вечно изменяющийся, вечно текущий, никогда не равный самому себе. В мире властвуют процессы взаимной борьбы и перехода противоположностей друг в друга, которые и являются причиной изменений: «целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, согласное и разногласное, и из всего – одно, и из одного все». Четыре элемента все переходят друг в друга: «Огонь живет земли смертью, и воздух живет Огня смертью, вода живет воздуха смертью, земля – воды». В этом мире главным источником движения является борьба, война, но война не за то, чтобы одна из сторон уничтожила другие, но война равных по силе противников, уравнивающих друг друга и за счет своей борьбы рождающих нечто новое: «Война — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим – людьми; одних она сделала рабами, других – свободными». И еще: «Гомер был неправ, говоря: "Да исчезнет война среди людей и богов!" Он не понимал, что молится за гибель Вселенной; ибо, если бы его молитва была бы услышана, все вещи исчезли бы». В этом учении можно разглядеть влияние Анаксимандра, который также учил, что противоположности взаимно уравнивают друг друга, однако если для Анаксимандра изначальным было безграничное, беспредельное спокойствие, то для Гераклита изначальным как раз является огонь и борьба: «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим».

Последнее высказывание показывает нам, что в учении Гераклита мы все же можем найти нечто неизменное и устойчивое, что можно было бы сравнить с парменидовским бытием – это сама изменчивость. Именно изменчивость понимается Гераклитом как изначальное, субстанция, архэ – в основании всего лежит изменчивость. И мы даже можем найти некоторое соответствие парменидовскому разделению «мира истины» и «мира мнения»: «Никто из тех, чьи учения я слышал, не дошел до признания, что мудрое от всего отлично». Действительно, Гераклит, подобно Пармениду, говорит нам не о видимой стороне мира, но о чем-то принципиально ином, отличном – мире вечного, постоянного изменения, в котором нет и не может быть ничего неизменного, кроме самого изменения. Кроме огня Гераклит использовал также и метафору воды, вернее, реки для иллю-

страции этого положения, именно ему принадлежит известный афоризм: «в одну и ту же реку нельзя войти дважды». Известен, по крайней мере, один ученик Гераклита, по имени Кратил, который довел учение Гераклита практически до абсурда: он критиковал учителя за это суждение о реке и утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти даже один раз. Кроме того, про него рассказывают, что он ничего не говорил, не использовал слов, а лишь указывал пальцем на предметы, как бы демонстрируя, что вещи настолько изменчивы, что если о них говорить, пока мы будем произносить слово, вещь, о котором мы говорим, уже изменится, и получится, что мы говорим уже о другой вещи – той, какой она была только что, а не о той, какой она является сейчас. Тогда как указывать можно – поскольку указующий палец, изменяясь сам вместе с вещью, на которую он указывает, оставляет неизменным само взаимное расположение изменяющегося пальца и изменяющейся вещи.

V. Демокрит: атомистическая гипотеза

Демокрит жил во второй половине V в., и хронологически его можно было бы отнести уже к сократическим философам. Однако он все еще остается «фюсиологом» в терминологии Аристотеля, его почти не коснулся «антропологический поворот», совершенный Сократом, о котором мы будем говорить чуть позже. Демокрит, несомненно, был прекрасно осведомлен о философских теориях своих предшественников, и его задачей было соединить парменидово понимание бытия с очевидным существованием движения – и решение такой задачи ему, безусловно, удалось.

Основные понятия философии Демокрита – это «атом» и «пустота». Следует сразу оговориться, что атом Демокрита имеет весьма мало общего с нашей современной атомарной теорией вещества. Атом Демокрита – это, по сути дела, мыслительный эксперимент. Суть этого эксперимента заключается в предположении, что материю невозможно делить бесконечно. В какой-то момент мы приходим к тому, что мельчайшие частички материи дальше уже разделить нельзя – и не потому, что нам не хватает сил, чтобы их разделить, а потому, что они неделимы по самой своей природе – эти частички Демокрит и предлагает называть «атомами», то есть «неделимые».

Итак, все состоит из неделимых частичек-атомов. Атом очень похож на парменидовское бытие по своим характеристикам: он един (поскольку неделим), он недвижим внутри себя (про вращающиеся электроны Демокрит, конечно же, ничего не знал), и он вечен и неразрушим. Однако если для Парменида существовало только бытие, то Демокрит утверждает, что

существует и бытие (выраженное в атомах) и не-бытие, которое он имену-ет «пустотой». Пустота – это пространство между атомами, благодаря су-ществованию которого атомы могут двигаться. Таким образом, в мире существует и неизменное бытие – вечные атомы и движение, изменение. Изменения вещей Демокрит понимает как трансформацию его атомов – одни атомы отделяются, другие присоединяются. Смерть есть распад ато-мов тела. Душа для Демокрита также состояла из атомов – только более легких, нежели атомы тела, и после смерти душа, по мнению Демокрита, также погибала. Ощущение и восприятие, происхождение небесных тел и мыслительный процесс – все объясняется Демокритом как движение ато-мов в пустоте, а кроме этих двух начал ничего не существует в действи-тельности.

Атомы Демокрита различались также размерами, причем различия были весьма существенные: от мельчайших атомов души до атомов «раз-мером с дом», из которых состояли небесные тела. При этом атомы нахо-дятся в постоянном движении – из этого движения по Демокриту рожда-ется наш мир, космос. Демокрит считал, что движение атомов строго predetermined: сталкиваясь, атомы передают движение друг другу, и движение одного всегда predetermined предшествующим движением других атомов. Поэтому демокритов космос строго детерминирован, в нем господствует необходимость – ни о какой случайности здесь не может быть и речи. Интересно, что последователь Демокрита Эпикур, творив-ший уже в эллинистический период, отрицал этот тотальный детерми-низм, считая, что атомы могут самопроизвольно отклоняться от заданной траектории.

Рассказывают, что Демокрит был строжайшим противником эмпири-ческого познания, он считал, что познание посредством органов чувств дает нам только обман и иллюзии, лишь только познание умом (умозре-ние) способно дать нам подлинное знание. Он был настолько радикален в этом убеждении, что однажды создал особую машину из зеркал, фокуси-рующих солнечные лучи, и с помощью этой машины ослепил сам себя, дабы зрение не мешало ему познавать истину.

VI. Софисты: первый кризис греческой философии и поворот к челове-ку

Прежде чем переходить к рассмотрению классической греческой фи-лософии, необходимо затронуть еще одну немаловажную тему – движение софистов. Софисты (гр «мудрец») – широкое интеллектуальное течение V-IV вв до н.э. К софистам относились Протагор, Горгий, Продик, Гиппий

и многие другие. Софисты – это самоназвание, это слово обозначало мудрого человека, искусного в каком-либо ремесле. Однако в силу ряда причин уже в древности слово «софист» стало приобретать уничижительный оттенок, обозначая болтуна, спорщика, озабоченного не вопросами истины, но лишь возможностью убедить собеседника в собственной правоте.

Софисты являлись первыми в истории платными учителями мудрости. Они внесли совершенно новое содержание в классическое отношение «учитель-ученик». В прошлом, если человек становился учеником философа, то он оставался таковым до самой смерти учителя (в качестве примера можно привести Аристотеля, остававшегося при своем учителе Платоне до самой смерти последнего. Подробнее об их отношениях – в следующей главе). Разумеется, им даже не приходило в голову брать плату за свое обучение – в большинстве случаев, первые философы не испытывали нужды в денежных средствах – знание и его передача рассматривалось как высшая ценность, не имеющая отношения к деньгам.

Софисты разительно отличаются в своем отношении к ученикам и самому процессу обучения. Они очень много путешествовали, стараясь привлечь как можно больше учеников, часто организовывали публичные выступления с лекциями, очевидно, преследовавшими своего рода рекламные цели привлечения новых учеников. Они учили математике, истории, философии, и в особенности, риторике. Вообще риторика составляла центральное место в их образовательной системе – они учили искусство красиво говорить, оформлять свою речь, как устно, так и письменно, учили аргументации, доказательству, приемам убеждения. Аргументацию они понимали как искусство «слабейший аргумент сделать сильнейшим», что означало, в том числе, умение утверждать свою позицию, даже если она является заведомо ложной. Истина для софистов не имела значения – главным являлось умение убедить в своей правоте. Для этого они использовали ряд приемов, уловок, как психологического, так и логического свойства. Последние получили в истории название «софизмы». Софизмы – это короткие рассуждения, в которых сознательно допущена логическая ошибка, в результате мы получаем неверный, часто абсурдный вывод, при том, что само рассуждение в целом выглядит правдоподобным⁸. Именно на этом различии правдивого и правдоподобного и строилось риториче-

⁸ В качестве примера приведем один классический софизм под названием «рогатый»: «То, что ты не терял, ты имеешь/Ты никогда не терял рога. Следовательно, ты имеешь рога». Оставим читателю возможность самостоятельно отыскать ошибку в этом рассуждении.

ское искусство софистов – если заботиться о правдоподобию, можно убедить в истинности даже ложного.

Как бы мы ни оценивали с моральной точки зрения подобное искусство сегодня (в конце концов, софистические приемы входят в обязательный арсенал современных адвокатов и политиков), для самих софистов ничего безнравственного во владении искусством доказывать ложное не было. Софисты имели вполне определенное философское основание, обосновывающее правомерность такого подхода. В предшествующей философской традиции софисты видели множество различных систем, каждая из которых отстаивает свою единственную истинность. Но ведь не может быть несколько десятков «единственных» истин! Из этого софисты делают радикальный вывод – в конечном счете, нет ничего истинного, вещи таковы, какими они кажутся каждому отдельному человеку. Один из основателей движения софистов, Протагор, знаменит своим афоризмом: «человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». Вспомним уже знакомый нам спор философских систем Гераклита и Парменида: для одного подлинно существует лишь движение, вечная изменчивость, покой – это только видимость, иллюзия, покой относителен, движение – вечно. Другой утверждает прямо противоположное: именно движение – иллюзия, подлинным существованием обладает лишь вечное, неизменное и бездвижное бытие. Эти два мировоззрения настолько противоположны, что даже современники говорили, что «даже на Елисейских полях Гераклит с Протагором не перестанут спорить». Кто же из них прав? Протагор дает простой ответ на этот вопрос – правы оба. Если Пармениду считает, что существует покой и не существует движение – так и есть. Если Гераклит уверяет в обратном, что существует движение, а покой только мнимость – это тоже верно, для него, разумеется. Для любого человека бытие таково, каким оно ему кажется, а есть ли что-то по ту сторону кажимости – того нам знать не дано. Именно поэтому нет ничего зазорного в том, чтобы учить как доказывать, что белое – это черное и наоборот, ведь какова вещь на самом деле нам все равно не дано узнать.

Оценка движения софистов историками философии разнится до прямо противоположных позиций – часто софистам вменяют в вину полную релятивизацию истины, нигилизм в отношении познавательных способностей человека, а также и моральный релятивизм. В частности, софисты отмечали относительность человеческих законов, сильно различающихся в разных сообществах: то, что является законом в одном сообществе, по-

рицается в другом и наоборот. При этом нельзя сказать, что софисты были моральными нигилистами, отрицателями моральных ценностей (в этом вопросе приоритет следует отдать киникам, о которых мы будем говорить позже): в большинстве случаев они пропагандировали вполне обыденную, мещанскую мораль конформизма – необходимо следовать тем законам, которые приняты в данном обществе, с легкостью меняя их в случае необходимости, поскольку ничего нет по истине добродетельного или злого – есть только то, что одобряется или порицается в данное время в данном месте. При этом тот или иной проступок является постыдным только если есть свидетели этого проступка, которые могут подвергнуть нарушителя позору. Постыдный поступок, не засвидетельственный никем – не является постыдным.

Неудивительно поэтому, что уже современники часто крайне негативно оценивали деятельность софистов, и даже слово «софист» стало ругательным, обозначающим жулика, интеллектуального шарлатана. Серьезной критике деятельность софистов подверглась в высказываниях Сократа, а также в трудах Платона и Аристотеля, последний даже написал отдельный логический трактат «Софистические опровержения», где он подробно разобрал основные приемы софистических доказательств, доказывая их логическую некорректность.

С другой стороны, современные историки философии отмечают крайне важную роль софистического движения для дальнейшего развития интеллектуальной культуры древнего мира. А.Ф. Лосев пишет о софистах, что «Они весьма близки сердцу западноевропейских просветителей различного толка, потому что сама греческая софистика, несомненно, есть греческое *Просвещение*». Действительно, влияние софистов на расширение интеллектуального кругозора трудно переоценить – они не только разрушили догматизм первых философских школ, противостояние которых зашло в тупик к концу V в, но и осуществили важнейшее смещение фокуса зрения философской мысли с проблем чистой натурфилософии к проблемам человека и его нравственности – так называемый «антропологический поворот». Без этого смещения трудно понять, как были бы возможны полное отсутствие интереса к изучению природы у Сократа, а также его знаменитый принцип, который он выбрал в качестве собственного жизненного кредо: «Познай самого себя!»

Вопросы для самоконтроля

1. Что такое архэ? Можно ли отождествлять архэ с веществом?

2. Что такое апейрон? Почему Анаксимандр предлагает именно такое первоначало, отказываясь от традиционных стихийных представлений?
3. Что такое бытие по Пармениду и какими характеристиками оно обладает?
4. В чем значение апорий Зенона? Что они доказывают?
5. В чем особенность понимания архэ Гераклитом? В чем отличие понимания борьбы у Гераклита и у Анаксимандра?
6. В чем отличие атома Демокрита от современного представления об атомарном строении материи?
7. Исходя из каких оснований софисты отрицают возможность истинного познания?

ГЛАВА 3. КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. Сократ: борьба с неведающим о себе незнанием

Сократ – крайне сложная с точки зрения истории философии фигура. Сложная не в том смысле, что его философия трудна для понимания – ничего подобного и в помине нет. Сократ демонстрирует нам противоречие между задачами истории философии и самой философией. История философии – это история учений, история взглядов и идей философов по различным предметам. И здесь оказывается, что Сократ просто не имел никакого учения, не имел концепции – в чем он сам с откровенностью признается в своей оправдательной речи на суде. И при этом утверждается (и небезосновательно), что Сократ – это центральная фигура в истории философии, роль которой невозможно переоценить. По сути, Сократ является воплощением философии как таковой.

Существует и чисто техническая трудность, связанная с фигурой Сократа: трудность подбора источников. Дело в том, что текстов Сократа, из которых мы бы могли узнать или хотя бы реконструировать его «учение» (хоть его и не было никогда), не существует в природе. И дело здесь не в том, что они утеряны, как тексты досократиков, дошедшие до нас в большинстве случаев в виде небольших фрагментов, упоминаемых в произведениях более поздних философов. Сократ просто никогда ничего не писал – он считал письменную речь бесполезным занятием. Сократ считал, что философия – это непосредственный акт мысли, совершающийся здесь и сейчас, в живой беседе с человеком, а записанная мысль – это мысль застывшая, мертвая.

Поскольку Сократ не имел учения, он и не считал нужным что-либо записывать. Кроме того, он не принимал на себя роль учителя, того, кто чему-то учит – но при этом многие среди интеллектуальной элиты Афин

считали себя учениками Сократа. Вот такая получается парадоксальная ситуация: ученики есть, а учителя – нет. Чему же учились ученики Сократа?

Училились они тому самому акту философствования, к которому всегда стремился Сократ в своих беседах. Задачей сократической беседы всегда являлась истина, раскрывающаяся в ходе последовательности вопросов и ответов. Такая форма напоминает жанр, характерный для китайских философских трактатов, где учение излагается в форме ответов учителя на вопросы ученика. Но сходство здесь только кажущееся – на самом деле, сократический диалог представляет собой полную противоположность подобной китайской мудрости: ведь вопросы задает сам Сократ. Задавая вопросы, Сократ подталкивает своего собеседника к достижению определенного знания – но это знание, которым сам Сократ не обладает. Свой метод Сократ называл «майевтикой», акушерским искусством – с той лишь разницей, что если повивальные бабки (к которым относилась мать Сократа) помогали разродиться от бремени женщинам, то Сократ принимал своего рода «духовные роды» у мужчин – помогал мужчине «разродиться мыслью».

Но здесь возникает новое затруднение: если внимательно почитать диалоги Платона, передающие сократовский стиль вопрошания, мы увидим, что многие диалоги, особенно ранние, которые, как считается, наиболее точно передают именно мысли Сократа (в более поздних устами Сократа говорит уже сам Платон), Сократ с собеседником так и не приходят к окончательному ответу – диалог остается незаконченным. Они беседуют, на первый взгляд, о достаточно простых вещах – что такое красота? Что есть справедливость? Что такое мудрость? Сократ всегда выступает в роли незнающего – он спрашивает собеседника, надеясь, что тот даст ему разъяснение. Собеседник отвечает на вопрос с точки зрения своего обыденного понимания. Сократ задает новый вопрос – и оказывается, что предыдущее определение имеет некий изъян, чего-то не учитывает, и возникает необходимость составить новое, более точное определение. Но и в нем Сократ находит недостаток – и так продолжается... Получается, что Сократ – просто скептик, его не устраивает то знание, которое имеют люди, он его опровергает, но ничего не предлагает взамен? Нет, поскольку по крайней мере одним знанием Сократ обладает, и обладает твердо: Сократ говорит про себя «я знаю, что я ничего не знаю». Подразумевается, что другие не знают, что они ничего не знают – но как же это возможно?

Сократ – не критик, его задача более глубока, чем просто задача критики – это задача выявления *пустотности знания*. Пустое знание – это знание, которое, как мне кажется, я имею, а на деле выясняется, что я лишь думал, что знал это, но я ошибался.

Конечно, здесь не может идти речи о знании практическом, о знании, как выращивать оливки или о том, как управлять кораблем – такое знание Сократ признает и относится к нему с большим уважением. Но нередко в нашей жизни бывает так, что разбираясь в каких-то одних вопросах, человек считает себя способным судить и по поводу других, не замечая, какое чудовищное невежество он демонстрирует: один математик неожиданно начинает рассуждать об истории, а известный сатирик считает, что разбирается в происхождении слов лучше лингвистов. Здесь-то и появляется Сократ, показывая, что собеседник лишь думает, что знает, о чем говорит, а в действительности-то – ничего не смыслит.

Но кроме хорошо знакомой нам ситуации, когда некто берется рассуждать на тему, в которой мало что смыслит, существуют еще определенные вопросы, которые, вроде бы, не требуют специальных знаний, и поэтому рассуждать о них считает себя способным каждый человек – в чем смысл жизни? Что такое человек? Что есть добродетель? Что такое философия? Ведь каждый из нас знает ответы на эти вопросы! Один Сократ не знает – но стоит нам начать беседу с Сократом, окажется, что наше знание хуже сократовского незнания – Сократ хотя бы честно признается в своем невежестве, а мы прячем свое невежество за напускным красноречием, многомудрыми афоризмами и мнимыми авторитетами – прячем не только от окружающих, но, прежде всего, от самих себя. Из этого можно было бы сделать вывод, что рассуждения о жизни, Вселенной и всем таком прочем также следует оставить «специалистам» – философам и считающим себя таковыми. Однако Сократ пытается подтолкнуть нас к другой мысли: данные вопросы должны стать поистине предметом *мышления*, а не простого принятия готовых решений, предоставленных авторитетными «мудрецами», в роли каковых в современном мире обычно выступают раскрученные бестселлеры или интернет-сообщества.

Итак, Сократ знает, что он ничего не знает – и он может путем майевтики, *открыть такое же знание в другом*. При этом следует отметить, что сама фигура Сократа в данном случае глубоко необходима: хоть он и не передает никакого *положительного* знания, не дает чего-то, чем можно было бы заменить наше прошлое псевдознание, но он позволяет нам узнать нечто о самом себе, чего без Сократа мы никогда бы не узнали.

Действительно, как я смогу еще узнать о том, что мое знание является псевдознанием – я ведь ему полностью доверяю, мне даже в голову не приходит задавать какие-либо вопросы о нем! Именно роль задающего вопросы, которые никогда не пришли бы в голову человеку – это роль Сократа.

Таким образом, конкретное содержание каждой беседы оказывается не существенным, существенным является изменение точки зрения собеседника Сократа на самого себя. В конечном итоге, мы можем заключить, что именно знание о самом себе и является главным из всех псевдопознаний субъекта – субъект лишь думает, что знает, кем он является, но на деле он об этом никогда не задумывался – откуда же тогда он это знает? Лишь беседа с Сократом позволяет впервые сформулировать отношение к себе как определенную проблему, поставить себя под вопрос – в этом заключена философская миссия Сократа.

Неудивительно, что за исполнение такой миссии Сократ был казнен по приговору афинского суда – мало кому понравится, когда кто-то рушит его драгоценные иллюзии. Именно казнь Сократа стала поворотной точкой, сформировавшей мировоззрение величайшего из учеников неучителя Сократа – Платона. По сути дела, вся философия Платона представляет собой попытку осознать, как стало возможным такое чудовищное преступление, как казнь мудрейшего из людей – Сократа?

II. Платон: идеи и вещи

Годы жизни Платона – 427-347. Платон родился в Афинах в очень знатной, аристократической семье. С ранних лет проявлял литературные и философские таланты, написал несколько трактатов, пробовал свои силы в драматургии. Однако, встретив Сократа в возрасте примерно 20 лет (Сократу к тому времени было далеко за 60), был столь впечатлен его философским и личностным обаянием, что, вернувшись в тот же день домой, он сжег все свои произведения и стал после этого преданнейшим из учеников Сократа. Именно для передачи сократовского стиля мышления Платон изобрел особую литературную форму – диалог, в жанре которого написаны почти все его произведения. В этих диалогах всегда присутствует одно главное действующее лицо – Сократ и один или несколько его собеседников. Как считается, в ранних диалогах Платона Сократ излагает еще свои собственные мысли, тогда как в диалогах среднего и позднего периода творчества устами Сократа Платон излагает уже свое собственное учение.

Центральное понятие философии Платона – понятие «идеи» или «эйдоса», за разработку которого Платона считают основателем объективного идеализма. Для того, чтобы понять, что именно имел в виду Платон под «идеями», следует, прежде всего, отбросить первые возникающие ассоциации – идеи, как содержания нашего сознания, определенные мысли в нашей (или чьей-либо еще) голове. Платон говорит совсем о другом.

Представим себе определенный класс вещей, которые мы называем одним и тем же словом, к примеру, «чашка». Чашка может быть белой и черной, большой и маленькой, из глины, стекла, фарфора, из дерева или из металла: все эти вещи будут называться одним и тем же словом – «чашка». Эти предметы должны содержать что-то общее, нечто, что позволяет их объединять в один класс – именно это общее Платон и называет «идея вещи». Идея есть у всего – существует идея стола, идея чашки, идея дерева, идея лошади, и даже идея человека. Отдельные вещи могут более или менее приближаться к своей идее. Например, металлическая чашка не слишком соответствует идее «чашности» (Платон использует подобные выражения для обозначения идеи конкретной вещи – чашность, лошадность, столность) – достаточно налить в нее горячий чай и это сразу станет очевидным. Или чашка, у которой пробито дно – из нее проблематично отведать какой-либо напиток. Точно так же, к примеру, слабая, больная лошадь плохо соответствует идее «лошадности», тогда как быстрый выносливый породистый скакун – соответствует ей в гораздо большей степени. Таким образом, идея воплощает в себе также идеал вещи – ее самое наилучшее воплощение, которому отдельная вещь, конечно же, не может соответствовать, но быть ближе или дальше от этого идеала.

Причина того, что ни одна, даже самая совершенная, вещь никогда не может в полной мере соответствовать своей идее, в том, что вещи изменчивы и подвержены разрушению, тогда как идеи – вечны и неизменны (вечность, неразрушимость в греческой культуре, как правило, считались признаками совершенства). Таким образом, мир у Платона делится на две реальности – мир изменчивых вещей и мир вечных идей (в этом разделении отнюдь не случайно чувствуется отголосок парменидовских мира мнения и мира истины), очевидно, что первенство отдается второму. Идеи существуют изначально, они имеют божественную природу, а вещи – это лишь отражение идей, тени идей. Естественно, по Платону познание вещей в известной степени бесполезно, познав одну вещь мы получаем знание только о ней и ни о чем другом, тогда как познав идею вещи – мы познали все возможные модификации данной вещи. Эту мысль проще всего

понять, если учесть огромную роль математики в философии Платона (по преданию, на воротах платоновской академии была надпись: «не войдет сюда не знающий геометрии»). В математике знание сущности понятия дает нам знания о любом конкретном случае применения этого понятия: зная треугольник и его основные свойства, мы можем применять эти свойства на любом данном треугольнике без исключения.

Интересна сама концепция познания, предлагаемая Платоном. По Платону получается, что, собственно, никакого познания не существует, всякое познание есть *припоминание*. С теорией познания как припоминания тесно связана платоновская теория бессмертия души. Платон считал, что душа человека после смерти тела может отправиться путешествовать в мир идей, где будет созерцать и познавать божественные идеи. Долгое время она пребывает в этом мире, но затем возвращается на землю, чтобы возродиться в новом теле – и в момент рождения душа забывает те идеи, которая она созерцала. Однако, направив свой разум должным образом, она может узреть идею – но это будет не познание в собственном смысле, душа лишь пробуждает в себе воспоминания того, что она лицезрела в мире идей.

Не каждая душа попадает в мир идей после смерти и получает возможность наблюдать вечные идеи. Здесь проявляется этика Платона: философ считал, что злые, порочные поступки делают душу человека более тяжелой – и тогда после смерти ей просто не хватает сил подняться ввысь, в мир идей. В этике Платон, соглашаясь с Сократом, придавал особую важность выработке четких определений этических понятий: добра, мужества, справедливости. Платон был уверен, что невозможно быть добродетельным человеком, не зная, что такое добродетель – и задача философа состоит в том, чтобы совершенствовать человеческую душу и ее познания, наставлять на путь добродетели. Есть в этике Платона и существенное отличие от воззрений Сократа: по Платону, добродетель не является единой и всеобщей для каждого человека, напротив, конкретное содержание добродетели может отличаться в зависимости от рода деятельности человека. Платон выделял три основных группы людей, считая, что принадлежность к определенной группе дается человеку от рождения в виде определенного типа души (система весьма напоминает индуистскую систему каст): это вожди-правители, воины и земледельцы и ремесленники. Каждой из этих групп соответствует своя добродетель: для правителя – это мудрость, для воина – мужество, а для земледельца и ремесленника – умеренность.

Но вернемся обратно к теории идей. Противопоставление идей и вещей означает также противопоставление путей познания, задач и результатов познания. Познанием отдельных вещей может заниматься ремесленник, исходя из требований своей деятельности, тогда как познание идей есть задача философа. Различие между ними гораздо глубже, нежели просто количественное: философ знает больше или «шире смотрит на проблему», как некоторые любят выражаться, когда не понимают, о чем говорят. Различие путей познания качественное и разные пути познания плохо совместимы между собой: знание ремесленника будет решительно бесполезно философу (что логично – как знание об отдельных свойствах единичных вещей может дать знание идеи этих вещей?), а знание философа будет просто непонятно и недоступно ремесленнику. Думаю, нет необходимости пояснять, какое знание Платон считает наиважнейшим – разумеется, философское. Платон рассматривает идеи как единственно подлинную реальность, тогда как вещи – это мир теней, иллюзий, соответственно и знание о вещах будет лишь знанием о иллюзиях. Но Платон видит и обратную сторону философского знания: познавая идеи, философ изменяет сам способ своего восприятия, и ему становится недоступно то, что раньше он мог считать важным (здесь видится отражение того, как повлияла на Платона встреча с Сократом). Вот как Платон описывает это в знаменитом отрывке из своего главного труда «Государство»:

«А если ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится, и глаза не привыкнут – а на это потребовалось бы немалое время, – разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?»

Вот ответ на главный вопрос, который мучал Платона всю жизнь: вопрос о смерти Сократа. Философское познание проникает в другой пласт реальности, о котором иные даже не подозревают, но при этом обыденные, повседневные вещи просто перестают интересовать философа, они становятся неразличимы. Но если он попытается повести за собой других, указать им на то, что он знает сам – разве не убили бы его те, кто обязан ему своим освобождением? А ведь философия – это именно освобождение, освобождение из плена иллюзий, бессмысленного созерцания теней, которым мы все заняты большую часть своей жизни. Сократ видел свою

задачу в том, чтобы «будить» пребывающих во сне невежества жителей Афин, он сам сравнивал себя с оводом, который кусает обленившуюся лошадь, не давая ей спать. Но афиняне предпочли уничтожить Сократа как источник раздражения и продолжить свой безмятежный сон.

Платон уже в зрелом возрасте, вернувшись в Афины после долгих странствий, в которых он пережил немало приключений (в том числе даже был продан в рабство), основывает философскую школу, названную Академией. Эта школа просуществовала на протяжении всей последующей истории античного мира, она была закрыта только в 529 году н.э. указом императора Юстиниана, который приказал закрыть все языческие философские школы. Однако за все последующие века своего существования Академия не знала философа более значительного, чем Аристотель – величайший из учеников Платона и одновременно самый суровый из его критиков.

III. Аристотель: не идея, но форма

Отношения между учеником и учителем всегда были очень сложные и противоречивые. Лучше всего их выразил сам Аристотель в своем известном афоризме: «Платон мне друг, но истина дороже». Аристотель пришел в платоновскую академию в весьма юном возрасте – ему было меньше двадцати лет, но уже через год обучения Платон разрешил Аристотелю самому преподавать для новичков. Платон сразу же заметил выдающиеся дарования Аристотеля, однако его критика, безусловно, вызвала у пожилого философа серьезное раздражение. К этому раздражению добавлялось и недовольство манерой поведения, даже манерой одеваться Аристотеля – на фоне аскетичного Платона, щеголеватый, тщательно следящий за своим внешним видом Аристотель выглядел стилигой. Несмотря на свое раздражение, Платон действительно очень уважал своего ученика – настолько, что в поздних диалогах, таких как «Парменид», видна даже попытка Платона модифицировать свою теорию идей под влиянием критики Аристотеля. Аристотель в свою очередь, несмотря на всю свою критику, очень уважал своего учителя: он пробыл в Академии около 20 лет до самой смерти Платона, несмотря на то, что в последние годы он уже представлял собой состоявшегося философа со своей собственной, мощнейшей теорией, серьезно отличавшейся от теории Платона, у которого ему уже решительно нечему было учиться. Тем не менее, лишь после смерти своего великого учителя Аристотель посчитал возможным уйти из Академии и основать свою собственную школу, названную Ликеем (или Лицеем). Впоследствии представителей платоновской школы по понятным причи-

нам называли академиками, а последователей Аристотеля называли перипатетиками, от слова «перипатетос», что означало «прогуливающийся» – из-за традиции, введенной самим Аристотелем, прогуливаться вместе с учениками во время чтения лекций.

Следует также упомянуть самого знаменитого из учеников Аристотеля – когда сыну македонского царя Филиппа Александру исполнилось 13 лет, именно Аристотель был назначен ему в опекуны. Конечно, Александр Македонский вряд ли может считаться философом, но уважение к своему учителю Александр сохранил – и даже присылал ему из своих далеких походов образцы диковинных растений, которые Аристотель описывал и классифицировал. Впрочем, мнения о влиянии великого философа на великого полководца разнятся вплоть до самых противоположных: одни утверждают, что Александр – это демонстрация того, каких высот величия может достигнуть человек, воспитанный философией, другие же считают, что характер Александра – это как раз показатель чудовищного провала в деле философского воспитания.

В целом, как отметил однажды М. Хайдеггер, что бы мы ни говорили о греческой философии, Аристотель будет представлять собой исключение из общего для греков правила. Прежде всего, Аристотель в отличие от абсолютного большинства греческих философов, как до него, так и после, отстаивает ценность эмпирического познания. Аристотель выступает за необходимость проведения наблюдений, описания феноменов, классификации. При этом он и не отрицает рационального познания, умозрения – он просто выстраивает их в определенную иерархию. Вещи мира мы можем познавать чувственно, тогда как их сущность, первопричины мы можем познать умозрением. Эта реабилитация эмпирического познания у Аристотеля опирается на фундаментальное различие его философии от платоновской теории идей.

Аристотель не мог согласиться с иномировым, божественным существованием идей – идеи не могут существовать где-то в ином мире, идеи содержаться в самих вещах. И именно познавая саму вещь, я могу выявить ее идею, которая представляет собой сущность вещи, которую Аристотель и называет формой. Аристотель понимает форму в большей степени как логическую сущность вещи: форма суть то, что есть общего во всех вещах одного и того же имени. Устранение сущностной черты изменяет саму вещь, к примеру, если у стула убрать спинку, это будет уже не стул, а та-

бурет⁹. Форма есть то, что делает вещь самой собой, придает ей бытие, что позволяет назвать вещь именно этим именем, а не другим. Форма дает ответ на вопрос: «*что есть вещь?*» В уже приведенном примере спинка имеет непосредственное отношение к сущности стула, тогда как, к примеру, его цвет или материал, из которого он изготовлен, к сущности отношения не имеет. Таким образом, форма есть причина существования вещи – без формы нет вещи.

Однако если бы форма была единственной причиной вещи, учение Аристотеля мало чем отличалось бы от платонизма. С точки зрения Аристотеля, для существования любой вещи необходима еще одна причина – материальная. Она представляет из себя тот материал, из которого состоит вещь. Однако материал не означает вещество, поскольку то, что является формой для одной вещи, может стать материалом для другой: глина является материалом по отношению к кирпичу, кирпич – материя для дома, дом – материя для города и так далее. Материальная причина дает ответ на вопрос «*из чего вещь?*»

Кроме объяснения существования вещи, другая важная задача философии по Аристотелю – это объяснение движения. Предшествующая философия, по мнению Аристотеля, так и не смогла удовлетворительно справиться с этой задачей (хотя некоторые варианты ее разрешения мы видим у Гераклита, Демокрита и других), а самое главное – причины существования и причины движения не были объединены единым основанием. Разрешая эту проблему, Аристотель создает учение о 4 причинах, из которых первые две – причины существования (материя и форма в тех значениях, которые мы уже описали), а вторые – причины движения.

1. Движущая причина. Это собственно причина в том значении, в котором мы употребляем это слово в обыденной речи, то есть причина, вызывающая движение. Вопрос, на который дает ответ движущая причина: «*почему происходит движение?*»¹⁰ Если ударить бильярдный шар – он покатится, причиной его движения будет удар, а причиной удара – движение руки бильярдиста. Движущая причина всегда предшествует самому движению – как причина предшествует следствию. Важно отметить, что

⁹ В данном примере понятие формы практически совпадает с пространственными очертаниями вещи, но это не обязательно: Аристотель говорит, в том числе, что форма человека – это его душа. Ясно, что в данном случае под «формой» никак не могут пониматься пространственные очертания тела.

¹⁰ Следует отметить, что в данном случае Аристотель понимает движение во всем многообразии его форм: это и пространственное перемещение, и качественное изменение, и возникновение и уничтожение и многое другое.

все содержание движения содержится в предшествующем движении, в его причине, полностью определяясь этим предшествующим движением: направление движения бильярдного шара, его скорость и место, где он остановится, полностью определяется силой и углом удара, с которого начинается это движение. Аристотель вводит также понятие самодвижения – существуют тела, которые движутся сами по себе, не подвергаясь никакому внешнему воздействию. Аристотель считал, что самодвижение есть то, что отличает живые существа от неживых – живые существа имеют душу, которую Аристотель понимал как «внутренний двигатель».

2. Целевая причина. Кроме причины, предшествующей движению, существует также цель, как то, к чему стремится движущееся тело. Соответствующий вопрос: «*для чего происходит движение?*» Естественно, что цель есть результат движения и поэтому существует не в прошлом, как причина, а в будущем. Можно выразиться так, что причина «подталкивает» тело к движению, тогда как цель «притягивает» тело к себе. В нашем примере с бильярдным шаром целевой причиной будет выступать лунка, в которую стремится попасть бильярдист.

В сущности, любое движение можно рассмотреть как с точки зрения движущей, так и с точки зрения целевой причины. К примеру, падение тела можно рассматривать как действие силы притяжения (движущая причина, сила притяжения предшествует началу движения), так и как стремление потенциальной энергии перейти в кинетическую (целевая причина, поскольку кинетической энергией обладает только уже движущееся тело). Возникновение жизни на Земле можно рассматривать как процесс случайного взаимодействия частиц, сформировавшихся в сложные структуры органических молекул (действующая причина) или же как процесс, направленный на возникновение в будущем разумной жизни – человека (целевая причина).

Аристотель оставил свой вклад практически во всех разделах науки, существовавших в его время: от лингвистики до биологии, от эстетики до физики. Он разрабатывал классификации человеческих добродетелей, наилучшего политического устройства, создал логику. Однако с точки зрения истории философии важнейшим является отношение Аристотеля к теории идей Платона, совмещавшее в себе как ученическую преданность, так и строгость оппонирования.

Вопросы для самоконтроля:

1. Почему Сократ не писал философских трактатов? Почему он не считал себя учителем, не отказываясь, однако, от того, что у него есть ученики?

2. В чем сущность философского метода Сократа – майевтики? Каким образом проходит сократический диалог, и какую пользу получают в результате его участники?

3. Что хотел сказать Сократ, утверждая, «я знаю, что ничего не знаю, а другие не знают и этого?»

4. Что такое идея по Платону? Может ли у разных вещей быть одна идея? Может ли одной вещи соответствовать две или более разных идей?

5. В чем состоит критика Аристотелем теории идей Платона? В чем состоит разница между объективным идеализмом Платона и учением о 4-х причинах Аристотеля?

ГЛАВА 4. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА

1. Периодизация философии эллинизма. Основные философские школы

Эпоха эллинизма охватывает огромный период с 323 (смерть Александра Македонского) или 322 г до н.э. (смерть Аристотеля) до 529 года, когда были закрыты последние языческие философские в Афинах. Хронология истории философии не совсем совпадает здесь с хронологией обычной истории: как мы увидим, средневековье в философии началось существенно раньше, задолго до падения Рима и в первые века нашей эры новая средневековая философия существовала параллельно с классическими эллинистическими школами. К эллинистической философии мы будем относить все философские школы, не ориентирующиеся на христианство, тогда как средневековая философия представляет собой рефлексии христианской религии.

Начнем с краткой характеристики самой эпохи эллинизма. Начало эллинизму положили македонские завоевания во второй половине IV в до н.э., завершившиеся созданием колоссальной империи под управлением Александра Македонского. Из курса истории мы знаем, что вскоре после смерти Александра в 323 г до н.э. его империя распалась на несколько царств под управлением диадохов – наместников Александра, немедленно начавших междоусобную войну. Несмотря на столь краткое существование, империя Александра смогла выполнить грандиозную историческую задачу: познакомить греков с традициями и мировоззрением иных цивилизаций, которые отныне уже не представлялись как «варварские», но лишь просто как иные, отличные от греческой, цивилизации. Результатом была существенная трансформация мировоззрения людей древнего мира, переход от племенного сознания, для которого существует свой народ и «чужаки», к новому, более толерантному, космополитическому сознанию (впервые термин «космополит» по отношению к себе использовал грече-

ский философ эллинистического периода Диоген, о котором мы расскажем чуть позже). Кроме того, переход от старой полисной системы общегития к жизни в огромной империи, управляемой, как правило, единоличным правителем, привел к падению интереса к политике, к вопросам гражданского устройства и смещению интереса к более индивидуалистической, личностной проблематике. Центральной темой философии эллинизма являются вопросы этики, понимаемой как индивидуальная добродетель – поиском идеала такой добродетели занимались все без исключения философские школы эллинизма. Количество школ, появившихся в этот период, весьма велико, кратко перечислим наиболее существенные из них:

1. Мы уже говорили о школах Платона и Аристотеля – Академии и Ликее, они имели весьма существенное влияние, но так и не смогли выработать нового, более оригинального учения, поэтому мы больше не будем к ним возвращаться. Справедливости ради следует отметить, что их основная заслуга состоит в сохранении учений и текстов своих великих основателей для будущих поколений – вероятно, если бы этих школ не существовало, мы могли бы судить о философии Платона и Аристотеля только по коротким отрывкам, подобно тому, как мы вынуждены сегодня судить о философии досократиков, тексты которых не сохранились.

2. Один из учеников Сократа, Антисфен, в начале IV в до н.э. основал философскую школу киников, имевшую существенное влияние в дальнейшей истории и подарившую миру одного из самых удивительных и экстравагантных философов – Диогена Синопского.

3. Почти одновременно, на рубеже IV-III вв до н.э. появляются три философские школы – школа эпикурейцев, названная так по имени своего основателя – Эпикура; школа скептиков, основанная Пирроном, и школа стоиков, основанная Зеноном Китийским (или Зеноном-киником, не путать с Зеноном – учеником Парменида). О каждой из них мы поговорим отдельно.

4. Уже в позднеэллинистическую эпоху, в III в н.э. появляется последняя из чисто языческих философских школ – школа неоплатонизма, ставшая своего рода мостом между языческим в своей основе учением Платона и христианской мыслью Средневековья. Основатель школы – философ Плотин, живший в 204-270 гг.

Теперь рассмотрим каждую из этих школ чуть подробнее.

II. Школа киников

Чисто хронологически школа киников была создана еще до начала эры эллинизма – ее основатель, Антисфен, был учеником Сократа и жил в конце V – первой половине IV в до н.э. Самый известный представитель школы киников – Диоген Синопский являлся современником Александра. Тем не менее, влияние кинической школы сохранялось на всем протяжении эллинистической эпохи, хотя со временем часть влияния перешла к школе стоиков.

Антисфен опирался на положение Сократа о примате добродетели: «ничто не может быть более значимо, чем добродетель». Антисфен делает из этого вывод о вреде для добродетели любых условностей, любых искусственностей, происходящих от установлений цивилизации, культуры, обычаев. Антисфен вводит требование аскезы, как ключевой инструмент достижения добродетели. Аскеза предполагала отказ от всего, что не является абсолютно необходимым для человеческой жизни. Именно Антисфен ввел своеобразную «моду» на характерный внешний вид мудреца-философа: грубый плащ, который носился в любую погоду, длинная борода, посох, сума для подаяний. Главный этический принцип кинизма – *автаркия*¹¹, то есть самодостаточность. Автаркия означает способность к независимому существованию: независимость от семьи, от общества, от государства. Мораль кинизма – крайне индивидуалистична, киник не должен участвовать ни в каких общественных мероприятиях, не должен принимать участия в государственных делах и тому подобном. Известна история о встрече Александра Македонского с Диогеном: Александр сказал Диогену: «Проси меня, о чем хочешь». Диоген ответил: «отойди, ты заслоняешь мне солнце». Удивительная смелость, граничащая с наглостью, произвела такое глубокое впечатление на Александра, что впоследствии он сказал: «если бы я не был Александром, я хотел бы быть Диогеном».

Разумеется, Диоген – самый известный из киников, благодаря множеству историй, рассказываемых о нем, демонстрирующих его образ жизни, отношение к окружающим и к самому себе. Будучи учеником Антисфена, Диоген довел воплощение этических идеалов кинизма в жизнь до полноты, граничащей с абсурдом. В некоторых положениях он был более по-

¹¹ Сегодня этот термин применяется в экономике для обозначения хозяйства, самостоятельно производящего все, что ему требуется для удовлетворения основных потребностей, то есть не нуждающегося в постоянном торговом обмене с другими сообществами

следователен, чем сам Антисфен, к примеру, последний утверждал, что «Добродетель проявляется в поступках и не требует ни обилия слов, ни обилия знаний», однако известно о существовании приблизительно 70 произведений, написанных Антисфеном. Диоген, так же как и Сократ, ничего не писал, вся его философия проявлялась исключительно через его образ жизни и поступки, которые он совершал.

Антисфен, как и Диоген называл себя «собакой» (кинос) – отсюда одна из версий происхождения названия школы. Киники отвергали любые человеческие установления и предлагали учиться естественности у животных. Известен такой случай из жизни Диогена: Диоген жил в большой бочке, стоявшей на одной из афинских улиц, как собака в конуре. Он считал, что достиг совершенства в деле отказа от ненужных вещей: кроме бочки у него был только короткий плащ, простая сумка и глиняная миска, из которой он ел и пил. Но однажды он увидел, как какой-то мальчик набирает воду в ладошки и пьет из них. В ярости Диоген поспешил к своей бочке, выхватил глиняную миску и немедленно разбил ее.

Его отношение к своим соотечественникам и современникам замечательно иллюстрируется такими примерами: однажды, помывшись, Диоген выходил из бани, а навстречу ему шли знакомые, которые только собирались мыться. «Диоген, — спросили они мимоходом, — как там, полно народу?». «Полно», — кивнул Диоген. Тут же ему встретились другие знакомые, которые тоже собирались мыться и тоже поинтересовались: «Привет, Диоген, что, много людей моется?». «Людей — почти никого», — покачал головой Диоген. Возвращаясь как-то раз из Олимпии, на вопрос, много ли там было народу, он ответил: «Народу много, а людей совсем мало». А однажды он вышел на площадь и закричал: «Эй, люди, люди!»; но когда сбежался народ, напустился на него с палкой, приговаривая: «Я звал людей, а не мерзавцев».

По поводу презрения Диогена к пустому мудрствованию рассказывают следующее: однажды Диоген пришёл на лекцию к Анаксимену Лампсакскому, сел в задних рядах, достал из мешка рыбу и поднял над головой. Сначала обернулся один слушатель и стал смотреть на рыбу, потом другой, потом почти все. Анаксимен возмутился: «Ты сорвал мне лекцию!» «Но что стоит лекция, — сказал Диоген, — если какая-то солёная рыбка опрокинула твои рассуждения?»

А вот другая история о презрении Диогена к власти предержащим, а особенно к тем, кто им прислуживает: Однажды философ Аристипп, который нажил состояние, восхваляя царя, увидел, как Диоген промывает

чечевицу, и сказал: «Если бы ты прославлял царя, тебе не пришлось бы питаться чечевицей!» На что Диоген возразил: «Если бы ты научился питаться чечевицей, то тебе не пришлось бы прославлять царя!»

Таким образом, киническая философия проявлялась в двух основных моментах: образе жизни, выражавшемся в постоянной аскезе, направленной на отказ от излишнего, от условностей морали или от благ цивилизации, а также, в нарочито провокативном поведении, направленном на разоблачение лицемерия общественных порядков. Провокация не являлась для киников пустой прихотью, хулиганством – в известном смысле, провокация выступала *специфическим философским методом*, практикуемым киниками в противовес обычным в то время приемам философской дискуссии в виде диалектических доказательств и опровержений. Вместо утонченного философствования, тщательного разбора и уточнения значения терминов, киники предлагали действие, поступок, который сам по себе выражал истину лучше любых слов. В своей манере поведения киники во многом ориентировались на Сократа, безусловно, такого же любителя провокаций, доводя его манеру до гротеска¹². Однако контраст судьбы Диогена по сравнению с Сократом показывает, насколько изменилось отношение афинян к философии и философам: они не только не пытались привлечь Диогена к суду за его хулиганские выходки, напротив, они относились к нему с большим уважением и после его смерти воздвигли над его могилой большой мраморный памятник в виде собаки.

III. Школа Эпикура

Эпикур (342-271 гг) в 306 году до н.э. покупает сад в Афинах, где и поселяется вместе со своими учениками. В этом саду была создана школа эпикурейцев, в литературе часто называемых также «философы сада». Над входом в эпикурейскую школу висело изречение: «Гость, тебе здесь будет хорошо. Здесь удовольствие — высшее благо».

Действительно, учение Эпикура, на первый взгляд, строго противоположно учению киников. Если киники – строгие аскеты, приучавшие себя к отказам от наслаждений (еще одна история про Диогена: он часто просил подношения у афинских статуй для того, чтобы, как он сам объяснял «приучить себя к отказам»), то эпикурейцы – гедонисты (от греч. – наслаждение, удовольствие), считавшие высшим благом и целью в жизни достижение наслаждения. Известен девиз эпикурейцев: «Ешь, пей, веселись – на том свете не будет наслаждений!»

¹² Платон, весьма недолюбивавший Диогена, даже дал ему прозвище: «безумный Сократ».

Хотя не все так просто. Этический идеал Эпикура – *атараксия*, то есть спокойствие, невозмутимость, именно в спокойствии, безмятежности видится главное наслаждение. Задача философии видится Эпикуру не столько в преумножении удовольствий, сколько в устранении страданий. Наслаждение Эпикур понимал скорее отрицательно – именно как отсутствие страданий, нарушающих спокойствие души.

Для того, чтобы устранить страдания, необходимо выявить их источник. Источники страданий, по Эпикуру, можно поделить на два разряда: с одной стороны – это ошибочные удовольствия, а с другой – это страхи, мешающие человеку.

Для разрешения первой проблемы Эпикур вводит классификацию наслаждений. Он выделяет три типа наслаждений:

1. Естественные и необходимые. Это удовольствия, необходимые для существования нашего тела – еда, питье, сон, их удовлетворение не приводит к страданию.

2. Естественные, но не необходимые – удовольствия, без которых человек в определенных ситуациях мог бы обойтись, то есть их отсутствие не должно приносить человеку страданий. К примеру, вкусная еда, обильное питье, долгий сон.

3. Неестественные и не необходимые – к ним относятся человеческое тщеславие, жажда роскоши, славы, власти – все это, по мнению Эпикура, является противоестественным для человеческого существования и выводит душу из равновесия.

Эпикур утверждал, что для счастливой жизни первый род удовольствий необходимо удовлетворять, второй род необходимо ограничивать, а третий – устранять. Сама природа удовольствий определяет эту необходимость: первый род удовольствий ограничен естественным образом – их удовлетворение приводит к насыщению, желание пропадает. Второй род удовольствий не ограничен телесным насыщением и поэтому может приводить к злоупотреблениям – и в этом случае становится источником страданий, поэтому их следует ограничивать усилием воли. Третий же род удовольствий вовсе не имеет предела насыщения, а потому в принципе не может быть удовлетворен, а лишь приводит ко все большему возрастанию желания – невозможно насытиться властью или славой. Поэтому эти удовольствия необходимо устранять, так как они подвергают душу особо опасным волнениям.

Перейдем теперь ко второй проблеме: проблеме устранения страхов. Эпикур определяет два наиболее существенных страха в человеческой

жизни, приносящих наибольшие страдания: это страх перед гневом богов и страх перед смертью.

Что касается богов, Эпикур утверждает, что им нет никакого дела до человеческого мира: боги, безусловно, уже достигли того идеала атараксии, невозмутимости, который Эпикур считает высшим. Поэтому им нет никакой необходимости вмешиваться в человеческую жизнь – человек полностью свободен сам выбирать свою судьбу. Кроме того, боги пребывают в иных мирах, не связанных с нашим, человеческим миром – даже если бы они захотели, они бы просто не смогли вмешаться.

По поводу смерти Эпикур выдвигает следующее утверждение: «пока есть мы, смерти нет, когда же приходит смерть – нет нас». Зачем же бояться того, с чем ты никогда не встретишься? Эпикур отрицал бессмертие души. В физике он был последователем атомизма Демокрита, считал, что все в мире состоит из мельчайших атомов (главное отличие от философии Демокрита, о котором мы уже говорили, это признание возможности для атомов *отклонения* от их траектории – эта деталь была необходима Эпикуру для обоснования своей концепции свободы воли). Душа – это также совокупность атомов, после смерти она просто рассыпается, сознание человека как бы растворяется. Мы никак не можем осознать свою собственную смерть, так как когда есть смерть, уже некому ее осознавать. При этом смерть отдельного индивида ничего не нарушает в общем течении жизни – атомы его души и тела лишь растворяются в окружающем мире и становятся частью каких-либо других вещей и тел.

Эпикурейская школа была достаточно влиятельной в как в эллинистической Греции, так и позднее в римском мире. Наиболее известен римский эпикуреец Тит Лукреций Кар, в чьей философской поэме «О природе вещей» изложено основное содержание эпикурейского учения. Позднее, уже в христианские времена эпикуреизм осуждался, само слово «эпикуреец» стало синонимом праздного человека, не заботящегося о своей душе и даже распутника. Эпикуреизм получил новое распространение в связи с возвратом интереса к античной культуре в эпоху Возрождения, а материалистическая физика Эпикура (и его предшественника Демокрита), оказала большое влияние на многих философов раннего Нового времени и эпохи Просвещения.

IV. Школа скептиков

В строгом смысле «школы скептиков», как таковой, никогда не существовало – были лишь отдельные скептически настроенные мыслители, которые никогда не составляли единства, подобного сообществу академи-

ков, перипатетиков или философов сада Эпикура. Первым философом-скептиком считается Пиррон (360-270 гг). Другими известными скептиками были: Аркесилай (315-240 гг, принес скептическое мировоззрение в платоновскую Академию), Агриппа (I в н.э., автор знаменитых «тропов» – утверждений, доказывающих невозможность точного знания, отчасти похожи на «апории» Зенона), Секст Эмпирик (II в н.э., автор знаменитого труда «Против ученых», дошедшего до наших дней: весьма подробного и ценного источника сведений об учениях древних философов, в том числе тех, труды которых не сохранились).

Учение Пиррона проще всего продемонстрировать на примере трех вопросов, ответы на которые отражают специфику скептического образа мыслей:

- 1) Что я могу знать (по отношению к сущности вещей)?
- 2) Каким должно быть мое отношение к знанию?
- 3) Какую пользу я могу извлечь из этого отношения?

Отвечая на первый вопрос, Пиррон утверждает, что «ничто в действительности не является ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым, так как в себе все одинаково, и поэтому оно не в большей степени одно, чем другое». То есть мы ничего не можем утверждать с определенностью о том, каковы вещи на самом деле, поскольку ни разум, ни чувства не могут дать нам достоверного и неопровержимого знания. Любому утверждению может быть противопоставлено другое суждение, любой теории – противоположная теория. Скептики часто опровергают теории других философов (которых они называют «догматиками»), показывая их внутренние противоречия и отсутствие права претендовать на окончательную истину.

Отвечая на второй вопрос, скептики предлагают воздерживаться от суждения (они использовали термин «эпохэ», воздержание, приостановка) то есть не высказывать ничего определенного по той или иной проблеме, а если кто-то стремится к высказыванию – его нужно опровергнуть. Это не обязательно означает полное молчание – считается, что скептик вполне может высказать свое мнение, подчеркивая, что это именно мнение, а не объективная истина. Проще всего принцип эпохэ реализуется, когда мы используем в своей речи слова «мне кажется», «вероятно», «может быть» и тому подобное.

Ответ на третий вопрос приводит к этическому учению скептиков. Они считают, что именно скептицизм есть источник подлинного счастья, состоящего, по их мнению, в спокойствии, или даже в полном безразли-

чии – атараксия. Догматизм, наличие определенной жесткой точки зрения, вызывает, по мнению скептиков, чрезмерные волнения, желание доказать свою точку зрения, способствует вражде между людьми. Тогда как «эпохэ», отказ от суждения, ведет к миру – когда каждый одинаково прав и не прав, нет никаких причин для ссор. В этом случае странно, почему же скептики столь ожесточенно боролись с «догматическими» учениями – яростность их нападений на своих оппонентов трудно соотносится со «спокойствием» как этическим идеалом.

В конечном итоге каждый скептик рано или поздно сталкивается с неразрешимым противоречием: если мы утверждаем, что ни одно суждение, в конечном итоге, не может быть в полной мере достоверным, то что мы можем сказать о достоверности только что приведенного суждения? Если оно достоверно, тогда оно опровергает само себя: по крайней мере, одно суждение достоверно – это суждение о том, что ни одно суждение не достоверно. Раннехристианский мыслитель Аврелий Августин, о котором мы будем вести речь в следующей главе, смог обернуть аргументы скептиков против них самих, утверждая, что скептикам «показалось вероятным, что истину найти нельзя, а мне кажется вероятным, что найти можно». Оставаясь на скептических позициях данный аргумент трудно опровергнуть: ведь любое суждение равновероятно истинно, как и ложно, почему бы не предположить, что это утверждение – верно?

V. Школа стоиков

Школа стоиков – пожалуй, самая влиятельная из философских школ эпохи позднего эллинизма, она получила широкое распространение и развитие в рамках Римской империи. Основатель школы – Зенон Китийский (он же Зенон-Стоик), живший во второй половине IV – первой половине III вв до н.э. По месту, где предпочитал преподавать свою учение Зенон – расписному портику («стоя» по-гречески) – представители школы были названы «стоиками». Приблизительно в I в н.э. стоическое учение проникло в Рим и нашло здесь благодатную почву для дальнейшего развития. Три представителя римской Стои представляют собой оригинальных мыслителей, труды которых дошли до наших дней, весьма удивляют различием своих социальных положений: аристократ и крупный государственный деятель Сенека (4 г до н.э. – 65 г н.э.), раб-вольноотпущенник Эпиктет (50-138), и Марк Аврелий – пожалуй, несчастный в истории случай философа на императорском престоле, (правил Римской империей в 161-180 гг).

Генезис философии Стои представляет собой весьма сложное сочетание взаимных влияний разных философских направлений: предполагает-

ся, что наибольшее влияние на основателя школы Зенона оказало учение киников (изначально он сам был представителем этой школы), отдельные элементы были позаимствованы у Платона, Аристотеля, Гераклита. Кроме того, Зенона глубоко затронули идеи Эпикура, школа которого была основана в Афинах чуть раньше Стои. Разделяя в целом материализм эпикурейцев, Зенон категорически отверг атомизм Эпикура, считая материю делимой до бесконечности. В этике же стоическая философия представляет собой практически полную противоположность эпикуреизму: вместо идеала наслаждений, стоики проповедуют аскезу и самоотречение в духе кинизма (хотя и без откровенно хулиганского эпатажа «собачьих философов»). Вообще многие тезисы этики стоицизма часто представляют собой эпикуреизм наоборот.

Стоики соглашались с разделением философии на три части, введенным в платоновской Академии: логика, этика, физика. Взаимоотношение частей между собой иллюстрировалось метафорой фруктового сада: в нем логика – это ограда, защищающая внутреннее пространства от опасностей извне, физика – это деревья в саду, составляющие основу, костяк мировоззрения, а этика – это плоды деревьев, то, ради чего деревья и растут.

Как мы уже указали, физика стоиков – материалистична, в мире существуют только тела, воздействующие друг на друга. Тезис стоиков: «бытие и тело – одно и то же». Телесны добродетели, телесны пороки, благо, истина – все представляет собой особого рода тело. Этим телесным бытием руководит верховный Логос, представляющий собой абсолютный безликий Закон, принцип бытия, определяющий его дальнейшую судьбу. В мире стоиков царит абсолютный фатализм: все предопределено, то, что произошло, должно было произойти, именно Логос приводит к тому, чтобы причина всегда вызывала необходимое следствие, подобно тому, как из одного суждения по законам логики с неизбежностью вытекает другое. Выводы, которые делаются из этого фатализма, крайне любопытны.

Стоики вводят разделение морального и морально безразличного (называемого термином «адиафория»). Все, что относится к вещам, к внешнему миру, объявляется безразличным к вопросам морали – сюда относятся как такие безусловно благие вещи, как жизнь, красота, здоровье, так и болезнь, рабство, уродство и даже смерть. Все это не имеет отношение к морали – и потому не должно беспокоить подлинного мудреца-стоика. Главная идея состоит в том, что все эти события – вне власти человека, они происходят в соответствии с предопределением, руководимым Логосом. Избежать их невозможно (если кто-то избежал болезни, выздо-

ровел – значит, ему было суждено выздороветь) – так какой смысл беспокоиться по этому поводу? Стоический фатализм прекрасно выразил Сенека в афоризме: «покорного судьба ведет, а непокорного – тащит». Разница очевидна: и тот, и другой все равно движутся в одном направлении, но первый тратит гораздо больше сил, тщетно пытаясь сопротивляться этому движению.

Это не означает, что вещи мира оцениваются как полностью безразличные по отношению к человеку. Они безразличны к человеческой добродетели, однако между ними существует иное различие в их отношении к биологической жизни: одни способствуют росту, развитию жизни, другие же – препятствуют ему. Они располагаются посередине между моральными категориями зла и добра и оцениваются в качестве морально одобряемых и морально отвергаемых, соответственно.

Что же такое зло, с точки зрения стоиков? Злом являются страсти души, нарушающие ее спокойствие. Отсюда идеал стоиков, выраженный понятием «апатия» – величественное спокойствие, безмятежность. Достижение этого состояния возможно путем крайне сложной и подробно разработанной аскетической системы, которую мы находим в трудах стоиков. Ограничение потребностей – лишь только одна, не самая существенная часть этой системы. Другую ее часть составляют различные духовные упражнения, целью которых является выработка определенного отношения души к событиям внешнего мира. Стоик должен стремиться к постоянному самоконтролю, всячески ограничивая, обезвреживая душевные аффекты – гнев, ярость, жажду, зависть, страх. Но также он должен подвергать такой духовной анестезии и милосердие, сострадание, жалость, ведь и они нарушают равновесие души и могут привести к ярости, зависти или страху: «Милосердие участвует в дефектах и пороках души: лишь недалекий и легкомысленный человек может быть жалостливым».

Итак, главная черта мудреца-стоика – это примат разума над сердечными страстями. Кроме того, важной частью стоической аскезы является своеобразное недоверие, подозрительность по отношению к собственному сознанию: стоик должен постоянно проверять свою душу на предмет возможного появления незамеченных им страстей.

VI. Неоплатонизм

Последняя из языческих философских школ была основана через два века после рождения Христа, когда христианская религия, а также и христианская философия уже стремительно распространялись по Римской империи. Безусловно, неоплатонизм испытал определенное влияние хри-

стианского вероучения, однако обратное влияние неоплатонизма на последующую христианскую философию несравнимо больше.

Основателем философии неоплатонизма является Плотин, открывший свою школу в Риме в середине III в н.э. Следует отметить также учителя Плотина – им был Аммоний Саккс, философ, родившийся в христианской семье, однако позже вернувшийся в языческую религию. Возможно, подлинным основателем неоплатонизма мы должны считать именно Аммония, поскольку сам Плотин считал, что своим учением он обязан именно ему. К сожалению, Аммоний ничего не писал, тогда как Плотин оставил сочинение, входящее в золотой фонд античной философской литературы – трактат «Эннеады», в котором изложена философия неоплатонизма.

Философия Плотина представляет собой дальнейшее развитие идей Платона в направлении мистицизма. Центральное понятие неоплатонизма – Единое, понимаемое как высшее бытие, превышающее даже платоновские эйдосы. Единое является источником всякого бытия, истины, красоты – все обязано Единому своим существованием. При этом Единое принципиально превышает любые возможности человеческого разума, оно не является умопостижимым, в отличие от эйдосов. Достижение Единого возможно исключительно путем мистического трансa, путем соединения собственной индивидуальности с божественным Единым – именно такое воссоединение и выступало целью для каждого неоплатоника. Таким образом, в неоплатонизме мы видим скорее мистико-религиозное сообщество, нежели философскую школу.

Итак, Единое есть Абсолют, начало всего, бесконечная потенция. Выше Единого ничего нет, Единое само по себе не происходит не из чего, так как не нуждается ни в чем, что бы поддерживало его бытие: «Единое держит само себя» - говорит Плотин. Как же происходит возникновение мира из Единого? Плотин предлагает интересную концепцию «эманации», призванную противостоять иудео-христианской концепции творения мира «из ничего». Единое, как источник творческой активности, источник Блага, как бы отдает часть собственного бытия иным ипостасям, которые, будучи связанными с первоначалом, при этом приобретают некие новые специфические качества. Этих божественных ипостасей три: первая суть собственно Единое, вторая – «Нус» или Ум, третья – Душа. Они выстраиваются в виде концентрических окружностей вокруг центра-Единого – каждая следующая окружность отдаляется от центра, что означает ослабление творческой потенции Единого, отдаление от первоисточника. При этом «эманация» Единого не означает, что Единое лишается части соб-

ственного бытия, отдавая ее иным ипостасям: Единое представляется в виде неиссякаемого источника, который отдает, ничего не теряя. Плотин иллюстрирует это множеством различных образов-метафор, среди которых образ полной чаши, из которой проистекает божественная субстанция – при этом чаша никогда не опустевает.

Вторая ипостась, непосредственно примыкающая к Единому, именуется Нус или Ум – это мир платоновских эйдосов, то есть умопостигаемых сущностей, и одновременно сам божественный разум, мыслящий эйдосы. Другими словами, это и содержание мышления, и само мышление – это интеллектуальная часть мироздания, наиболее близкая к Единому, однако отличная от него.

Третья ипостась – Душа, ответственна за возникновение материального мира. Душа – это своего рода связующее звено между Единым, Умом и материальными формами, вещами, ее задача – дарование жизни материальным вещам. Материальный мир, космос, располагается на самой кромке сферы Души, где ее силы уже иссякают – собственно, материальные вещи и представляют собой симптом обессиливания духовного. Сущность материи по Плотину строго отрицательна – материя это не-дух, отсутствие духа, бессилие духа. Душа может передать жизнь материальным вещам, но не Благо, как ту духовную субстанцию, которая проистекает от Единого. Материя представляет собой максимальное отдаление от Единого, тьму и трактуется как источник зла. Материя в неоплатонизме является тем, что необходимо преодолеть для того, чтобы возвратиться к Единому. В этом смысле тело в неоплатонизме рассматривается как «темница души», в которую душа попадает в качестве наказания за некую «вину». Задача человеческого существования, этика неоплатонизма, строится на отказе от тела, от материального в пользу духовного, целью является возврат к Единому. Мистический путь возвращения к Единому именуется Плотинем «экстазом», суть его состоит в постепенном очищении души от аффектов, страстей, привязанностей, а также от любых противоречий – за счет уничтожения различий в собственной душе мы сами становимся ближе к единству, приближаясь к своему божественному первоисточнику. По сведениям очевидцев, последними словами Плотина, сказанными им своему врачу были: «Старайтесь воссоединиться с божественным, которое внутри Вас, с божеством, которое есть универсум».

Неудивительно, что мистические характеристики, общая религиозная тональность, в которой написаны тексты Плотина, оказали глубокое влияние уже на ранних христианских мыслителей, таких как Ориген и Авгу-

стин – их космологии часто детально совпадают с неоплатонической космологией, отличаясь лишь названиями: Единое ассоциируется с Богом-отцом, Нус – с миром божественных идей, а Душа – это Христос, связующее звено между божественным и человеческим, объединяющая в себе две этих ипостаси. Единственное, что являлось категорически неприемлемым для христианского мировоззрения – это концепция эманации, которая должна была быть заменена строгим креационизмом.

Вопросы для самоконтроля:

1. Что представляет собой кинический образ жизни? В чем смысл провокативных акций кинических философов?
2. Что Эпикур понимает под «наслаждением» и что считает необходимым для его достижения?
3. Исходя из каких оснований скептики отвергают возможность достижения достоверного знания? Каким образом скептическое мировоззрение может привести к счастью?
4. Что является главным препятствием на пути к благой жизни по мнению стоиков? Почему?
5. Почему Единое с точки зрения Плотина невозможно постигнуть средствами разума? Каков в таком случае путь познания Единого?

ГЛАВА 5. ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ И ВОЗРОЖДЕНИЯ

1. Периодизация и основные черты философии средних веков

Используя термин «средневековая философия», мы сталкиваемся с тем, что знакомая нам матрица исторических периодов и матрица периодов истории философии не совпадают. Условной датой окончания античности и начала Средневековья считается 476 года н.э. – год падения Западной римской империи. В истории философии средневековье начинается существенно раньше, вскоре после распространения христианства, и первые века средневекового периода истории философии совпадают с последними веками античной философии. Что же представляет собой именно средневековая философия, как ее отличить от эллинистической? Под средневековой философией понимается философия, опирающаяся на религиозную доктрину и обслуживающая ее – для западно-европейской философии это, разумеется, главным образом христианская религия. Кроме христианских мыслителей к средневековой философии относят также некоторых иудейских философов, а также определенный период характеризуется значимым влиянием арабских мыслителей. Мы будем рассматривать только западно-европейскую философию, опирающуюся на христианство.

Итак, каковы основные черты средневековой философии?

1. Теоцентризм. Все мысли, чувства и надежды средневекового человека устремлены к Богу, трактуемому как создатель и владыка всего сущего. Понимание Бога, сложившееся в христианской (изначально – в иудейской) религии радикально отличается от божеств, как их понимали языческие религии древнего мира. Боги в традиционных религиях Древней Греции или Рима живут в одном мире с людьми и подчиняются тем же законам. Да, боги отличны от людей хотя бы тем, что они бессмертны, однако боги подчиняются законам судьбы, законам Логоса, так же, как и люди. Судьба богов тесно связана с судьбой мира – вспомним, к примеру, «рагнарек» из скандинавской мифологии, последнюю битву богов перед концом мира. В противоположность этому христианство понимает Бога как существо, принципиально иное по отношению к миру: на философском языке это именуется термином «трансцендентность». Трансцендентный Бог является создателем мира, а значит, он сам существует до мира и не подчиняется его законам – ведь эти законы сам Бог и создал, в его же воле их отменить (именно такая приостановка действия законов природы происходит при явлении «чудес», которыми сопровождаются деяния великих пророков, описанных в священных текстах).

2. Антропоцентризм. Христианство радикально преобразует отношение к человеку и переосмысляет его роль и место в мире. Если в античности человек – часть космоса, микрокосм, и на него распространяются те же принципы, которым подчиняется космос в целом, то в средневековье мы видим попытку выделить человека из всего сотворенного Богом мира как нечто совершенно особое – «венец творения». Человек получает уникальную привилегию, заключающуюся в том, что он является «образом и подобием Бога». Бог благословляет сотворенного им человека на владычествование над всем миром: «наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле». (Бытие 1:28)

3. Креационизм. Одним из основополагающих догматов христианства является догмат творения из ничего (*ex nihilo*) – мир не рождается, не происходит из чего-то другого, что существовало бы до мира, мир творится Богом в буквальном смысле из ничего посредством безграничной творческой энергии. Если греческие философы понимали творение как формирование мира из некой предсуществующей материи, то для христианского мировоззрения не может быть никакой материи, существующей до творения – вместе с миром Бог творит и материю, из которой состоит мир.

4. Существенно меняется отношение к морали и этическим нормам в целом. Для этики средневековья характерен ригоризм – строгое следование предписаниям, безотносительно условий применения этих предписаний. Источником морали видится божественная воля, а потому законы, даруемые богом, рассматриваются как безусловные. Для античной этики характерно стремление к рационализации моральных принципов – следование им представляется разумным, а сами моральные принципы рассматриваются как средства к достижению определенных целей – блаженной жизни, счастья, мудрости. Выполнение божественных заповедей не дает гарантий счастливой жизни (по крайней мере, на этом свете) – однако они должны выполняться несмотря ни на что.

5. Философия теряет свой статус ведущего явления духовной культуры, уступая религии, в зависимости от которой она попадает. Основной задачей философии видится объяснение, интерпретация положений религии, которые сами рассматриваются как безусловно истинные. «*Philosophia est ancilla theologiae*» (философия есть служанка богословия): такое нелестное утверждение характеризует состояние философии в средние века. Тем не менее, в рамках средневековой философии разрабатываются многие проблемы, имеющие значимость не только для религиозного мировоззрения: проблема свободы воли, проблема существования зла, проблема соотношения веры и разума, а также проблема Универсалий – об этих проблемах мы и будем говорить.

Прежде чем перейти к обсуждению проблем, рассматриваемых в рамках средневековой философии, обозначим ее периодизацию. Средневековая философия подразделяется на два периода: патристика и схоластика. Часто последние века периода схоластики выделяются в отдельный период, именуемый философией Возрождения. Период патристики, называемый также периодом отцов церкви (от латинского *pater* – отец) – это период становления христианского канона, формулирования основных догматов христианского вероучения. Период схоластики (от греч «*scholastikos*» – ученый, «*schola*» – школа) – это период дальнейшего развития и расширения богословских споров в рамках уже устоявшегося канона, совершенствования риторических приемов с помощью приемов аристотелевской логики, в целом – это период учености, философии, сконцентрированной в университетах, преподаваемой в качестве дисциплины.

II. Апологетика и патристика

В целом, периодизация средневековой философии достаточно условна, и разные источники приводят весьма различные хронологические рам-

ки периодов как патристики, так и схоластики. Дело осложняется также тем, что христианская церковь никогда не представляла собой цельное и однородное явление – деление христианства на западную и восточную ветви произошло задолго до официального разрыва католицизма и православия в XI в. Приблизительные хронологические рамки патристики – II–VI вв н.э. Круг проблем, рассматриваемых в этот период, включал в себя формирование канона боговдохновенных текстов, выработка основополагающих положений христианской догматики, а также полемика с языческой философией, выдвигавшей суровые возражения по отношению к христианским догматам.

Последняя задача, наиболее актуальная в первые века христианства, разрешалась в трудах мыслителей, названных *апологетами* (защитниками). Языческая ученость предьявляла обвинения христианству в иррационализме, отрицании ценности знаний, мудрости, в абсурдности многих верований, исповедуемых христианами. В частности, мыслителям, воспитанным в духе античной философии совершенно безумной казалась идея творения мира из ничего, ведь одной из главных аксиом античного мышления было «ничего из ничего не возникает». Вера в богочеловеческую природу Христа, в его воскрешение казалась не менее нелепой языческим философам¹³.

В ответ на эти возражения возникают первые попытки доказать совместимость христианства с греческой философией. В частности, такие церковные деятели, как Климент Александрийский (ок 150-215 гг) доказывали необходимость философского познания для подлинной веры. Климент утверждал, что не имея божественного откровения, греки собственным умом дошли до идеи единого божества – в частности, эту идею можно найти в образе Демиурга у Платона или Перводвигателя (называемого также Теосом - Богом) у Аристотеля. Кроме того, многие христианские писатели, например, Афинагор (133-190 гг) в своих полемических сочинениях успешно использовали разработанные античными философа-

¹³ Были и более абсурдные обвинения, например, в том, что христиане – безбожники, практикуют разврат и кровосмешение и даже поедают мясо умерщвленных младенцев. Данные обвинения возникали из атмосферы тотального недоверия и подозрительности по отношению к первым христианским общинам, сознательно сторонящимся общественной жизни и зачастую вовсе избегавших контактов с внешним миром. Список обвинений почти детально совпадает с клеветой, которую в дальнейшем распространяли на другие сообщества и организации, склонные к определенному эгоизму и ограничению доступа в свои дела для непосвященных – начиная от ордена Тамплиеров и заканчивая еврейскими общинами Европы.

ми методы аргументации и доказательства, убедительно опровергая многие из выдвигавшихся по отношению к христианам обвинения.

Тем не менее, многие возражения, особенно касавшиеся несовместимости определенных положений христианства с античной логикой, не так просто было опровергнуть, именно поэтому возникает апологетическая традиция, стремящаяся максимально подчеркнуть свою несхожесть с языческой философской традицией, свое радикальное отличие от языческого типа философствования. Пример такого христианского радикализма мы можем найти в апологетике Тертуллиана.

Тертуллиан жил во второй половине II – начале III вв, в самом конце II в был обращен в христианство, а около 200 г возведен в пресвитеры. В своих сочинениях Тертуллиан обрушивается на языческое мудрствование, философию, всю языческую культуру с яростью истинного неопита. Как рефрен повторяется в его текстах риторический вопрос: «Что может быть общего у Иерусалима с Афинами?» (Иерусалим, священный город, выступает здесь символом христианства, тогда как Афины – центр античной, языческой мудрости). Тертуллиан противопоставлял дикую простоту христианской души культурной утонченности философии, приводящей исключительно к пороку: «Я не взываю к душе, в школе возвращенной и в библиотеках напитанной, в Академии и греческом Портике, все это отрывки культуры. К ответу взываю тебя, душа простая и грубая, не подвергшаяся еще манипуляциям культурного изыска».

Тертуллиан ставит со всей строгостью проблему соотношения веры и разума и решает ее, разумеется, не в пользу последнего. Его основополагающий тезис: «credo qui absurdum est» – верую, ибо абсурдно. Именно абсурдность, несовместимость с логикой некоторых положений священного писания является, с точки зрения Тертуллиана, подлинным свидетельством их истинности. Вот как Тертуллиан демонстрирует свой тезис: «И Сын Божий умер: это бесспорно, ибо нелепо. И, погребённый, воскрес: это несомненно, ибо невозможно». Логика, доказательства и опровержения не имеют никакой ценности перед истиной откровения – если откровение противоречит логике, тем хуже для логики.

Гораздо более тонок и проницателен в деле защиты и утверждения христианского учения был Аврелий Августин, он же Блаженный Августин – именно это сделало его главным представителем патристики и ключевым каноником первых веков существования христианства, одинаково почитаемого в обеих ветвях христианской церкви – в католичестве и православии.

Биография Августина показывает нам ищущий, сомневающийся, готовый учиться на своих ошибках ум философа. Августин родился в 354 г в Гиппоне, городе близ Карфагена, в семье мелкого римского землевладельца и христианки (впоследствии мать Августина Моника была причислена к лику святых). Именно под влиянием матери формировались взгляды Августина, однако к христианству он пришел отнюдь не сразу. Другим источником влияния была греко-римская философия и риторика (главным образом – римская, греческий язык Августин знал плохо) – здесь большое влияние на Августина оказала философия Платона и неоплатонизм. Третьим пунктом в становлении мировоззрения Августина стало его обращение в манихейство в возрасте около 19 лет. Учение манихейцев, представлявшее собой причудливую смесь христианства, зороастризма и греческой метафизики, привлекало Августина тем, что, как ему казалось, давая ответ на многие мировоззренческие вопросы с рациональной точки зрения в духе греческой философии, манихейство находило место и для учения Христа. Ключевым пунктом учения манихейцев был дуализм добра и зла – в их представлении существовало два Бога, две равнозначных сущности, олицетворявшие собой Свет и Тьму и вступающие в вечное противостояние за владычество над душами людей. Впоследствии, отказавшись от манихейства, Августин употребил все силы своего философского дарования на обличение этого учения как еретического и совершенно не соответствующего духу христианства, выраженному в строгом монотеизме, не приемлющем никакой «двойственности» божественных сущностей. Для позднего этапа творчества Августина характерна борьба со множеством еретических отклонений от христианской ортодоксии – именно в этой борьбе и формируется христианский канон. Широко известна его полемика против пелагиан, донатистов, ариан и других еретических учений. Августин оставил обширное литературное наследие, но наибольшую известность получили две его работы: это философская автобиография «Исповедь» и трактат «О Граде Божьем».

В вопросе о соотношении веры и знания Августин занимает более мягкую позицию, нежели Тертуллиан. Понимая и принимая верховенство христианской истины, Августин не может отбросить и философскую ученость, для разрешения этого противоречия Августин предлагает следующий тезис: «верую, чтобы понимать». Вера – это стимул к пониманию, вера ищет истины, а разум помогает истину найти. С другой стороны, можно также сказать, что «разум ищет то, что уже понял, уже нашел» - именно

вера оказывается импульсом, толкающим человека к истине, разум лишь способствует лучшему осмыслению того, во что мы уже верим.

В философском плане Августин ориентируется на Платона, внося важное дополнение в его теорию идей. Платон предлагает идею Демиурга, творящего материальные вещи, похожая идея есть и у Аристотеля. Однако, как мы уже указывали, для греков была совершенно невозможна идея креационизма – у Платона Идеи существовали до Демиурга и были выше него, так же, как и материя существовала вечно. Демиург Платона – это не столько творец, сколько архитектор, работающий по заранее известному плану, используя готовый материал и придавая этому материалу должную форму. Августин рассуждает следующим образом: «Всякая вещь сотворена по собственному основанию, или Идее. И где же существуют эти Идеи как не в разуме Творца? В самом деле, было бы кощунственно полагать, что Бог, создавая свои творения, сверял бы их с какой-либо моделью вовне». Августин мыслит в русле неоплатонизма – у Плотина мир идей или Нус также находился ниже Единого, однако для него решительно неприемлема концепция «эманации» – мир именно сотворен, и поэтому имеет иную сущность, отличную от сущности Божества. Идеи же составляют своего рода план божественного творения, его замысел.

Важным моментом в учении Августина является различие «града Земного» и «града Божьего». «Две разновидности любви, — пишет Августин, — порождают два града: любовь к себе, вплоть до презрения к Богу, рождает земной град; любовь к Богу, вплоть до полного самозабвения, рождает град небесный. Первая возносит самое себя, вторая — Бога». Град земной кристаллизуется в земном государстве, тогда как град Божий – это церковь, понимаемая как сообщество праведных. В настоящий момент, то есть при жизни Августина, верховенство принадлежит граду Земному, однако цель истории – это установление Града Божьего, который наступит после Страшного суда. Для Августина история имеет четкое направление, история – это стрела, направленная из прошлого в будущее, а не цикл вечного возвращения, как ее воспринимали древние философы. Августин подчеркивает, что ключевые исторические события никогда не повторяются – это сотворение мира и человека, грехопадение, воплощение Христа, его распятие и воскресение, создание церкви, как «тела Христова». История не циклична – эта идея налагает огромную моральную ответственность на каждого человека, ведь его жизнь, которую он должен прожить праведно – единственная, другого шанса уже не будет. Сравним с индуистской концепцией «сансары», перерождения – испортив карму в этой

жизни, я могу переродиться снова в ином воплощении и там, ведя добродетельную жизнь, исправить свои ошибки.

Несмотря на свое отвращение к граду Земному, Августин отстаивает необходимость подчинения христиан светской власти в соответствии с принципом «кесарю – кесарево, богу – богово». Земное государство также дано человеку свыше, богом, для того, чтобы внести хоть какой-то порядок в земную жизнь, однако, разумеется, все устремления человека должны быть направлены к граду божьему, как к истинному предмету его чаяний.

На этом мы прервем обсуждение философии Августина, опустив обсуждение этических проблем свободы воли, природы добра и зла, а также важнейшую проблему теодицеи – оправдания Бога. Все они будут рассмотрены отдельно во второй части пособия. Рассмотрим вкратце схоластический период средневековой философии.

III. Схоластика. Реализм и номинализм

Слово «схоластика» часто используется в негативном смысле – как бессмысленные логические споры по самым ничтожным поводам, как власть авторитета прошлого, когда самостоятельное мышление, поиск новых истин приносится в жертву канону, рассматриваемому в качестве непогрешимого идеала. В этом смысле практически любое идейное движение, ставшее каноном, рано или поздно приходит к своей схоластике: период схоластики выделяют в индийской культуре, в китайской культуре.

Отчасти такая негативная характеристика средневековой схоластики справедлива – для нее характерно высшее доверие к авторитету текста (главным образом, разумеется, текста Библии, кроме того, некоторых текстов античных философов и Отцов церкви), примат древности перед современностью приводит к тому, что новые авторы стремятся представить свое учение в виде комментария к текстам авторитетов прошлого. Характерны и достаточно странные споры, важность предмета которых явно не соответствовала тем колоссальным интеллектуальным усилиям, которые затрачивались для их разрешения или споров с решениями других. Известны схоластические диспуты, на такие важные темы, как «сколько ангелов поместится на острие иглы?» или «сможет ли Бог создать такой камень, который не сможет поднять?» и другие. Однако часто за завесой ссылок на древние авторитеты скрывалась оригинальная постановка и решение философских проблем. Среди таких проблем были: соотношение веры и разума, проблема свободы воли человека, проблема доказательства существования Бога и другие. Остановимся чуть подробнее на одной из

этих проблем, а именно, на вопросе о природе универсалий, решение которого сформировало два течения схоластической философии – реализм и номинализм.

Что такое универсалия? Универсалии – это общие понятия, такие как «кошка», «человек», «дерево», «красота», «мудрость», то есть это понятия, которыми обозначаются достаточно большие классы вещей. Возникает вопрос – почему мы называем различные на первый взгляд вещи одинаковыми именами? К примеру, и Сократа, и Августина мы можем назвать одним словом – человек, несмотря на всю несхожесть между этими двумя лицами. И какова природа этих общих понятий – существуют ли они реально, сами по себе, как некая объективная сущность, объединяющая схожие предметы, или они являются лишь плодом человеческого воображения?

Сама постановка проблемы не может считаться оригинальной – данный вопрос поднимался уже Платоном. И именно в духе Платона решали эту проблему первые реалисты – сторонники *реального существования универсалий*. Представителями реализма были: Иоанн Скотт Эриугена, Ансельм Кентрберийский.

Для реализма общие понятия существуют реально, до и независимо от самих вещей. Где и как они существуют? Очевидно, что в божественном разуме – универсалии суть идеи Бога (эта идея, как мы помним, была уже у Августина, поэтому его иногда относят к первым реалистам). Из реального существования универсалий следует несколько важных выводов:

1) Примат рационального познания над опытным. Подобно Платону реалисты не видели никакого смысла в опытном, эмпирическом познании – оно дает знание лишь о единичных вещах, о конкретных представителях рода, тогда как подлинное знание – это знание универсалий, знание общего.

2) Представление творения мира как осмысленного процесса. Универсалии существуют в голове Бога как план будущего творения – Бог заранее знает, что будет представлять собой его творение. Познание универсалий суть познание божественного плана, и хотя его невозможно осуществить в полной мере, определенное стремление к такому познанию для человека возможно и даже необходимо.

Перейдем теперь к номинализму. Представители номинализма: Иоанн Росцелин, Пьер Абеляр, Роджер Бэкон. Номинализм возникает позднее реализма и черпает свои аргументы из трудов Аристотеля, с которыми средневековая Европа познакомилась существенно позже, чем с трудами

Платона. Иоанн Росцелин, один из первых представителей номинализма, по поводу универсалий выражается весьма недвусмысленным образом: он характеризует их как «flacis vocis» – колебания воздуха. Другими словами, универсалии сами по себе суть ничто, чистая условность, *реальным существованием обладают лишь единичные вещи* и единичные понятия, такие как «Петр», «Павел», «Анна», «Мария». Слово «человек» – лишь символ, знак для обозначения класса, к которому относятся перечисленные имена, никакого реального существования общие понятия не имеют.

Столь строгий номинализм впоследствии был существенно смягчен в течении, получившем наименование «концептуализма», основателем которого считается Пьер Абеляр. Абеляр также не признает отдельного существования общих понятий (подобно тому, как Аристотель восставал перед переносом эйдосов в отдельный «мир идей»), однако для него важным является вопрос – каким же именно образом формируются общие понятия в сознании человека? Почему один класс вещей мы называем таким именем, а другой – другим? Почему кошек мы называем кошками, а рыб – рыбами? Для Иоанна Росцелина ответ на этот вопрос был прост – человеческий произвол закрепил определенные понятия за определенными классами, если бы что-то сложилось иначе, то кошку мы могли бы называть столом, стол – рыбой, а рыбу – деревом. Абеляра не устраивает такой ответ.

Абеляр считает, что существует внутренняя связь между универсалией и теми вещами, которые она обозначает. Универсалия – это не просто «колебание воздуха», это обозначение общности вещей определенного класса. По мнению Абеляра, универсалии представляют собой особый способ познания – путем выделения общих характеристик различных предметов человек приходит к мысли, что эти предметы могут быть объединены в один класс. Название данного класса призвано обозначать именно ту общую черту, которая и выступает сущностью вещей данного класса. Абеляр обозначает такую универсалию, выявляющую сущность вещи, термином «концепт» – отсюда название «концептуализм». Мы можем видеть, что по крайней мере, в отношении научных понятий, путь их формулирования отмечен Абеляром с поразительной точностью: что обозначает концепт «атом»? Коренную характеристику, сущность той вещи, которую он обозначает – неделимость. То же самое можно сказать о концептах «философии» (любовь к мудрости), «демократии» (власть народа), «апатии» (отсутствие влечений) и так далее – все эти слова самой своей формой обозначают именно то свойство, которое считается основопола-

гающим для обозначаемой вещи или явления. Эти слова – не просто произвольные знаки смысла, они непосредственно указывают на собственное значение. Раздел современной лингвистики под названием этимология выявляет подобное происхождение не только для научных понятий, но и для слов естественного языка.

Итак, о чем же на самом деле происходит спор номиналистов и реалистов? С точки зрения теологии суть спора состоит в определении, является ли творение мира осознанным актом Бога или же оно представляет собой чистую бессознательную активность. Для реалистов Бог – архитектор, он сначала создает план творения, а уже потом творит мир в соответствии с этим планом. Номинализм возражает – тем самым мы ограничиваем творческую силу Бога! Почему Бог должен ограничивать себя каким-либо планом? Бог – не архитектор, он скорее ребенок, который творит из чистой жажды творения, не нуждаясь в каком-либо плане. Номинализм возлагает на плечи человека труднейшую космологическую миссию – путем создания общих понятий, универсалий, придавать смысл изначально бессмысленному божественному творению.

Кроме чисто теологических следствий, спор между реализмом и номинализмом имел большое значение для научного познания. Как уже было указано, реалистическое мировоззрение с неизбежностью приводило к примату рационального познания над эмпирическим. Из всех наук для реалистов наиболее предпочтительными были метафизика, логика и математика. Номинализм же не только не отрицал, но даже предписывал необходимость знакомства с конкретными вещами – иначе каким образом могут быть сформулированы Универсалии или концепты? Неудивительно, что именно из среды номиналистов вышли первые физики или натурфилософы позднего средневековья и Возрождения. Уже в Новое время спор между номинализмом и реализмом перешел в спор между эмпиризмом и рационализмом, о котором мы поговорим в свое время.

IV. Философия эпохи Возрождения

В завершение рассмотрения средневековой философии следует сказать несколько слов о философии Возрождения. Философия Возрождения представляет собой весьма короткий период, когда Средневековье уже заканчивалось, а Новое время еще только начиналось. Хронологически – это XIV-XVI вв. Философия Ренессанса включает в себя как новое обращение к Платону и неоплатонизму (развивалось в стенах знаменитой Флорентийской платоновской академии под руководством Марсилио Фичино), так и создание нового направления в богословии, получившего название

«пантеизм» (от гр. «пан» - всё и «теос» - бог, то есть «всё есть Бог»), суть которого в отождествлении природы и Бога (представителем этого направления был Николай Кузанский, 1401-1464). Кроме того, в XVI-XVII вв написаны классические образцы утопической литературы, описывающей идеальные общества, построенные на основаниях разума: «Утопия» Томаса Мора (1516), «Город-солнце» Томазо Кампанеллы (1602), «Новая Атлантида» Фрэнсиса Бэкона (1627) и другие. И разумеется, нельзя не отметить этико-политический трактат «Государь» (1532 г) Никколо Макиавелли, представляющий собой первую попытку создания секулярной теории государственного правления.

Чуть подробнее хотелось бы рассмотреть становление научного естествознания, начало которому было положено именно в эпоху Возрождения. Здесь мы должны отметить две ключевых фигуры, заложившие основы первой научной революции: Николай Коперник и Галилео Галилей.

Николай Коперник (1473-1543) – польский астроном, предложивший первую гелиоцентрическую систему мира в своей работе «О вращении небесных сфер» (издано в 1543 г). На протяжении почти двух тысяч лет господствующей в космологии была геоцентрическая модель мира, утверждавшая, что в центре мироздания находится неподвижная Земля, вокруг которой вращается солнце, планеты и звезды, прикрепленные к «хрустальным небесным сферам» – эта теория была предложена Пифагором, развита Аристотелем и получила наиболее завершенную форму в трактате «Альмагест» Птолемея (потому и получила наименование «птолемеевско»). Долгое время данная система удовлетворяла наблюдениям, позволяла вычислять положения небесных тел, предсказывать затмения. С ее помощью церковные астрономы вычисляли даты Пасхи и других церковных праздников. Однако у этой системы был один существенный недостаток: она была чрезвычайно сложна и громоздка в применении. Птолемеевская геоцентрическая система не могла объяснить видимое обратное движение планет по ночному небу, их отклонение от правильной траектории – для объяснения этого феномена Птолемей был вынужден ввести гипотезу эпициклов: вращение планеты осуществляется не по самой орбите, а по малому кругу, называемому эпициклом, центр которого в свою очередь вращается по большой орбите, называемой деферентом. Эпициклы, хоть и позволяли вычислять точное положение небесного тела, но делали такое вычисление крайне сложным и трудоемким – ведь впоследствии пришлось добавлять еще и новые эпициклы.

Коперник, познакомившись с трудами Филолая и некоторых других древних авторов, предложил гипотезу, согласно которой в центре Вселенной находится не Земля, но Солнце, а Земля, остальные планеты и звезды вращаются вокруг Солнца. Коперниканская система, хоть и была существенно проще птолемеевой, все же унаследовала некоторые недостатки предшественницы: прежде всего, Коперник был вынужден сохранить эпициклы, иначе видимое положение небесных тел не совпадало с вычисляемым. Причина заключалась в том, что Копернику не была известна истинная траектория движения планет – он исходил из того, что орбита представляет собой правильную окружность, а скорость вращения планеты – постоянна, тогда как сегодня мы знаем, что орбиты планет представляют собой эллипсы разной степени вытянутости, а планеты ускоряются и замедляются в своем вращении по мере приближения и отдаления от Солнца – это доказал Иоганн Кепплер в 1609 году.

Удивительно, но идеи Коперника при его жизни не преследовались церковью, и сам Коперник спокойно дожил до преклонных годов и умер естественной смертью. Отчасти этому поспособствовало предисловие к его трактату, написанное нюрнбергским теологом Андреасом Озиандером, в котором он предлагает воспринимать теорию Коперника лишь как удобную для вычислений математическую модель, а не как описание реальности. Однако последователям Коперника повезло уже существенно меньше.

Второй важнейшей фигурой научной революции XVI-XVII вв был Галилео Галилей (1564-1642) – ярый сторонник гелиоцентризма, а также экспериментального метода познания. Перечислять все открытия и изобретения Галилея заняло бы слишком много времени, главным для нас будет революция, произведенная Галилеем в самой методике научного исследования. Галилей считал вселенную познаваемой силами человеческого разума и опыта и весьма пренебрежительно относился к авторитетам. Галилей одним из первых начал использовать телескоп для астрономических наблюдений и совершил множество открытий с его помощью, в том числе открыл спутники Юпитера, а также обнаружил пятна на Солнце. Открытие спутников Юпитера вызвало возмущенную реакцию у некоторых из ученых коллег Галилея, продолжавших отстаивать устаревшие схоластические методы познания. В частности, итальянский астроном Франческо Сицци выпустил памфлет, где использовал весьма остроумную аргументацию: так как семь — совершенное число, и даже в голове чело-

века семь отверстий, планет может быть только семь, а открытия Галилея — иллюзия.

Галилей одним из первых ввел в науку экспериментальный метод — то есть не простое наблюдение, а создание особых искусственных условий, в которых сущность явления будет проявляться более четко, нежели в естественном протекании процесса. Кроме того, Галилей ввел необходимость математического описания, как неопременного условия научного эксперимента, его девиз: «Следует измерять то, что измеримо, и делать измеримым то, что таковым не является».

Своим задиристым характером и беспощадностью в критике ошибочных представлений Галилей нажил себе немалое количество врагов, в том числе, в церковной среде. Вскоре защита Галилеем коперниканского учения стала причиной большого конфликта с церковью. В 1616 году (спустя более чем 70 лет после издания!) книга Коперника «О вращении небесных сфер» была внесена в католический индекс запрещенных книг (исключена из индекса только в 1835), а его учение признано «опасной богопротивной ересью». Для Галилея церковный запрет учения, которое он давно считал единственно верным, был категорически неприемлем. В своей книге «Диалог о двух системах мира», законченной в 1630 г, Галилей под видом объективного рассмотрения преимуществ и недостатков коперниканской и птолемеевой систем (в предисловии, с целью обмануть церковных цензоров, Галилей написал, что целью книги является развенчание коперниканства) ясно доказывает превосходство системы Коперника. Несмотря на хитрости автора, церковная цензура точно определила подлинную направленность книги, и в 1633 г Галилея вызывали в Рим на инквизиционный суд по подозрению в ереси. Не будем вдаваться в подробности судебного процесса, решением суда было признание Галилея виновным «в распространении книги с ложным, еретическим, противным Св. Писанию учением о движении Земли». Сам Галилей признавался не еретиком, но «сильно заподозренным в ереси» — это была также весьма строгая формулировка, однако, спасавшая Галилея от костра. Галилей был приговорен к пожизненному заключению, вскоре замененному на домашний арест. Остаток жизни Галилей провел в городе Арчетри под строгим надзором инквизиции. Галилея спасло его согласие отречься, после оглашения приговора, Галилей, стоя на коленях, зачитал предоставленный ему текст отречения от всех своих предыдущих убеждений. Тем не менее, из последующей судьбы Галилея ясно, что его отречение не было искренним — он оставался сторонником коперниканской теории и уже в Арчетри написал

новую книгу «Беседы и математические доказательства двух новых наук», где закладываются основания новой теории механики, полностью отвергающие аристотелевскую физику. По причине церковного запрета Галилей не мог издать ее в Италии и с большим трудом ему удалось переправить рукопись в Голландию, единственной стране того времени, где этот трактат мог быть напечатан.

Более суровая судьба постигла другого последователя Коперника – Джордано Бруно (1548-1600). Бруно был ярким сторонником гелиоцентризма, кроме того, он считал, что во вселенной существует множество миров, видимые звезды представляют собой такие же Солнца, вокруг которых вращаются такие же планеты, на которых также могут жить люди. Несмотря на то, что в конце XVI в взгляды Коперника еще не были запрещены, взгляды Бруно противоречили церковной доктрине гораздо сильнее. В 1593 г Бруно был перевезен в Рим и впоследствии провел около 6 лет в церковных тюрьмах, не соглашаясь отречься от своих убеждений. В 1600 году инквизиционным судом Бруно был признан «нераскаявшимся, упорным и непреклонным еретиком», за что он был приговорен к «самому милосердному наказанию и без пролития крови», что означало требование сжечь живым. В ответ Бруно выкрикнул: «Сжечь – не значит опровергнуть!» Интересно, что в отличие от реабилитированных Коперника и Галилея, казнь Бруно в 2000 году была признана «печальным эпизодом», однако папа Римский отказался рассматривать вопрос о его реабилитации, признав действия инквизиторов оправданными.

Вопросы для самоконтроля:

1. Что означают слова «апологетика», «патристика», «схоластика»?
2. От каких возражений со стороны языческой философии были вынуждены защищаться первые христианские апологеты?
3. Как Аврелий Августин решает проблему соотношения веры и знания?
4. Какие взгляды характерны для представителей течений реализма и номинализма?
5. Каким образом Николай Коперник и Галилео Галилей заложили основания современного научного естествознания?
6. В чем причина обострения конфликта науки и религии в эпоху Возрождения?

ГЛАВА 6. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

I. Две линии гносеологии Нового времени: эмпиризм и рационализм

Постепенно набиравшая силы научная революция XVI-XVII вв привела к необходимости постановки вопроса о методе научного познания.

Если ранее научные исследования осуществлялись бессистемно, а открытия оказывались результатом счастливой случайности (подобно открытию пороха), то введение строгого метода познания должно было сделать ход научного исследования более упорядоченным, систематичным и поэтому продуктивным. Как говорил Ф. Бэкон: «Даже хромым, идущий по дороге, обгонит здорового человека, бегущего по бездорожью».

Другой важной проблемой гносеологии (то есть теории познания) была выработка четкого критерия истины, с помощью которого можно было бы отличать истину от лжи. Попытки разрешить эти две проблемы выразились в создании двух течений в философии Нового времени – эмпиризма и рационализма.

С точки зрения эмпиризма главным источником познания является опыт, который трактуется в качестве систематически организованных ощущений. Уже Ф. Бэкон (также, как и Г. Галилей) подчеркивает важность специально организованного экспериментального познания, в противовес пассивному «наблюдению». Хорошо известен пример, как наблюдение, важность которого подчеркивал еще Аристотель, привело великого грека к совершенно абсурдному утверждению, что легкие предметы поднимаются вверх, а тяжелые – падают вниз, причем со скоростью тем большей, чем предмет тяжелее. Тем не менее, как мы увидим, эмпирики (также, как и рационалисты), трактуют само восприятие как сугубо пассивный процесс отражения, не вносящий никаких изменений в объект – именно опровержение этого заблуждения составляет главную заслугу немецкой философии, о которой речь пойдет в следующей главе.

II. Фрэнсис Бэкон и индуктивный метод

Основателем эмпирического направления считается Ф. Бэкон (1561-1626). Подробно сущность бэконовского эмпирического метода рассмотрена в теоретической части пособия, в разделе, посвященном гносеологии. Сейчас нас больше интересует суть эмпиризма вообще и бэконовский эмпиризм в частности.

Бэкон вообще в строгом смысле не столько чистый философ (мы не найдем у него метафизических рассуждений о сущности бытия, природе Бога или бессмертии души – все те вопросы, которые веками считались основным предметом философии), сколько идеолог научной революции. Бэкон отстаивал примат экспериментального познания, при этом ничто не должно останавливать ученого в его стремлении к познанию. Бэкон со свойственной юристу прямоотой говорил: «природу следует пытаться на дыбе, дабы она раскрыла нам свои секреты». Эксперимент – это определен-

ное насилие над явлениями природы, но по Бэкону, это необходимое насилие, если мы хотим достичь успеха в науке.

Бэкон был одним из первых, кто осознал полезность научных знаний для практики. Ему принадлежит знаменитый афоризм: «знание – сила» (*scientia potentia est*) – познание законов природы расширяет власть человека над природой, усиливает его господство. До Бэкона (и долгое время после него) научное познание часто рассматривалось как разновидность чудачества, свойственного определенным людям, которое приносит гораздо больше убытков, нежели дохода. Даже алхимики, убеждая королей в том, что ищут способ превращения свинца в золото, в действительности искали «философский камень», который скорее представлял собой метафору тайного знания в чистом виде, нежели магический артефакт большой силы.

Основной проблемой эмпиризма был переход от единичных суждений, которые мы можем сформулировать на основании данных опыта, к общим суждениям, в которых формулируются законы природы. Уже Бэкон, помещая индукцию (общий вывод на основании единичных суждений) в основание своего метода познания, различал индукцию полную и неполную. Полная индукция осуществляется тогда, когда мы можем перечислить *все* объекты, которые мы относим к данному классу, и на основании такого полного перечисления мы делаем вывод обо всем классе в целом. Но такая индукция в большинстве случаев невозможна в ходе научного познания, поскольку невозможно перечислить все явления, в которых проявляется данный закон. Как правило, мы вынуждены довольствоваться неполной индукцией – то есть делать вывод о классе в целом на основании данных о *части* объектов, принадлежащих данному классу. В этом случае наша индукция чревата ошибками. Хорошо известен пример с черными лебедями, которых, как были уверены все европейцы, знакомые только с белыми лебедями, в природе не существует – были уверены до тех пор, пока не увидели впервые черного лебедя. Именно поэтому Бэкон подчеркивает важность перечисления всех случаев, имеющих отношение к рассматриваемому вопросу, в том числе, и опровергающих наше первоначальное предположение.

При этом будет ошибкой утверждать, что эмпиризм отрицает роль разума в ходе познания – задача разума заключается в обработке данных, полученных органами восприятия. Ведь целью познания по Бэкону является не собирание отдельных, несвязанных фактов (он презрительно называл такой способ познания «путем муравья»), но выработка общих зако-

нов, которые и представляют собой подлинную цель науки. Однако реализация таких претензий представляла в рамках эмпирической догматики весьма серьезные трудности.

II. Рене Декарт и теория «врожденных идей»

Перейдем к рационалистической ветви. Основателем рационализма в философии Нового времени был французский философ Рене Декарт (1596-1650). Для Декарта образцом познавательного процесса служит математика, в которой мы движемся от аксиом через теоремы и следствия, опираясь на силы разума и логики. По Декарту подлинным путем познания является не индукция, а дедукция – от общего утверждения к частному выводу. Дедукция лишена главного недостатка индуктивного умозаключения – вероятностного характера. Дедуктивное умозаключение всегда строго и гарантирует истинность вывода при условии истинности посылок. Действительно, умозаключение типа: «все люди – смертны/Сократ – человек/Следовательно – Сократ смертен» – является однозначно достоверным. Однако дедуктивный способ рассуждения порождает другую трудность: что является источником общих суждений, которые мы кладем в основание рассуждения? Ведь они должны быть безусловно истинны – иначе бессмысленно пытаться делать из них какие-либо выводы, что же может гарантировать их истинность?

Именно в ответе на этот вопрос пролегает главный водораздел между эмпиризмом и рационализмом: эмпиризм Бэкона, в целом, не отрицает ценности дедуктивного метода – он лишь говорит о том, что источником общих аксиом должно быть обобщение достоверного опыта. Если истинность исходных положений подтверждена опытом – эти суждения могут быть использованы в дальнейшем дедуктивном рассуждении. Позиция рационализма заключается в том, что разум обладает собственными возможностями для подтверждения истинности аксиом. В то же время, опыт в любом случае не может служить таким основанием в силу непреодолимого барьера между единичным ощущением и общим выводом. Сколько раз необходимо повторить эксперимент, чтобы приобрести полную уверенность в его результате? Всегда остается вероятность того, что в следующий раз эксперимент пойдет иначе¹⁴.

¹⁴ Это наивно-рационалистическое ощущение прекрасно иллюстрировалось анекдотическим сюжетом, в котором один школьник пытается объяснить другому (младшему), что параллельные прямые не пересекаются. Пытаясь продемонстрировать это свойство, он рисует параллельные прямые на доске, предлагая младшего убедиться на опыте – они не пересекаются. Однако младший занимает позицию скептика: здесь не

Именно поэтому опыт, с точки зрения рационализма, не может выступать критерием достоверности. В качестве критерия истины Декарт постулирует «ясность и отчетливость», очевидность истины, то есть *невозможность в ней усомниться*. Именно математические определения и аксиомы, на первый взгляд, удовлетворяют данному критерию в наибольшей степени – выработав подобные же аксиомы для других наук, в том числе для философии, мы сможем достичь успеха.

Тем не менее, как уже указано в теоретической части пособия, применения данного критерия у Декарта означает радикализацию сомнения – Декарт находит возможным сомневаться не только в достоверности наших ощущений, но и в существовании самого источника этих ощущений – внешнего мира. Исходя из склонности человеческого разума совершать ошибки, в том числе, даже в простейших операциях, вроде арифметического счета, он предполагает возможность ошибиться (а следовательно – сомнительность) и в формулировании наиболее очевидных и несомненных математических утверждений (в частности, Декарт говорит о возможности ошибки при пересчитывании углов квадрата – вдруг мы всякий раз ошибаемся, когда считаем, что их 4?). В конечном итоге, лишь одна истина удовлетворяет этому критерию абсолютной достоверности: я могу сомневаться практически во всем, кроме достоверности того, что существует тот, кто сомневается – и это не кто иной, как я. Именно так Декарт формулирует свой знаменитый тезис: «я мыслю, следовательно, существую», который и становится основанием для его метафизического учения, к которому мы вернемся чуть позже.

Важной для рационалистической методологии, является теория «врожденных идей» Декарта (хотя она и подвергалась обоснованному сомнению другими картезианцами-рационалистами). С точки зрения Декарта, человеческий разум содержит определенные представления, идеи, знания, происхождение которых нельзя найти в ощущениях, поскольку в ощущениях мы не имеем ничего подобного данным идеям. К таковым относятся – идея Бога, идея числа, идея причины и другие. По мнению Декарта, поскольку мы не могли получить эти идеи из органов чувств, а их

пересекаются, а дальше? Старший продлевает линии, но это также не устраивает младшего – может быть, они пересекутся дальше? И этот вопрос можно задавать бесконечно – ничто не заставит скептика-рационалиста поверить в то, что параллельные прямые *никогда* не пересекаются. Ничто – кроме постулирования отсутствия пересечений как *сущностного свойства* параллельных прямых, которое мы приписываем им самим определением.

существование в нашем разуме несомненно, остается предположить, что они врождены нашему сознанию, и лишь проявляются с течением времени более ясно и отчетливо. При этом именно эти идеи оказываются существенно необходимыми для построения подлинно научного знания, в противоположность частно-эмпирическим комбинациям отдельных фактов.

Итак, небольшой промежуточный итог: эмпиризм считает, что единственным источником информации о внешнем мире являются чувства, опыт – задача разума в том, чтобы обработать данные опыта и выработать общие законы на их основании. Но именно переход от данных опыта к общим законам и составляет главную проблему эмпиризма, с которой, как мы увидим, ему так и не удалось справиться. В то же время рационализм утверждает, что в нашем сознании изначально содержатся идеи, которые и позволяют нам формулировать общие законы, которые нет возможности получить иным образом. Не отрицая, подобно Платону, значимости эмпирического познания как такового, рационализм считает, что основополагающие истины могут быть установлены только рационалистическим путем.

IV. Дальнейшая судьба эмпиризма от Гоббса до Юма

Дальнейшее развитие эмпиризм получил в работах британских философов Томаса Гоббса (1588-1679) и Джона Локка (1632-1704). Т. Гоббс в своей работе «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651 г) представляет последовательную критику декартовского рационализма. Гоббс категорически отрицает возможность существования чего-либо бестелесного – все существующее в мире представляет собой различные тела, обладающие протяженностью и пребывающие в движении. Здесь критикуются сразу два ключевых положения теории Декарта: его концепция «врожденных идей», которую мы уже обсуждали, и теория сознания как «мыслящей субстанции», к которой мы еще вернемся. Сознание рассматривается Гоббсом как материальный феномен – оно представляет собой вместилище «идей», процесс образования которых похож на образование материальных следов: любая идея является впечатком ранее имевшего место ощущения. Ощущения могут различаться по степени интенсивности: непосредственное «видение» предмета, безусловно, отличается от «воображения» или «представления» предмета, однако последнее, в конечном итоге, лишь ослабленная версия первого. В конечном итоге, само мышление можно рассматривать как своего рода материальный процесс: внутреннее восприятие одних идей, имеющих в качестве своего источника ощущения, порождает новые идеи – идеи более

высокого порядка. Таким образом доказывается первичность ощущений как единственного источника наших знаний.

Дж. Локк дает новое развитие эмпирической гносеологии в своей работе «Опыты о человеческом разуме» (1690 г). Локк вводит ключевое понятие эмпиризма: «*tabula rasa*» или «чистая доска» как метафору человеческого разума. Отвергая «врожденные идеи» Декарта, Локк утверждал, что изначально человеческий разум пуст, подобно чистой доске, и только ощущения наносят на эту доску свои письмена. Локк предлагает своего рода максимум эмпиризма, выраженную в афоризме: «нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах»¹⁵.

Существенным препятствием для эмпириков служило старое возражение против чувственного восприятия, предложенное еще античными мыслителями: чувства изменчивы, субъективны, они могут обманывать человека, как они могут служить источником достоверного знания? Для решения этой проблемы Локк вводит различие «первичных» и «вторичных» качеств. «Первичными качествами» Локк называет свойства, присущие вещам самим по себе – к ним относятся протяженность, плотность, движение, а также число. Все прочие качества относятся к вторичным – цвет, запах, вкус, температура и прочие. Различие состоит в том, что если источником первичных качеств являются вещи, то источник вторичных – сами органы чувств. Следовательно, и восприятие первичных качеств не может быть субъективным и ошибочным – ведь его источником является сама вещь, остающаяся неизменной, тогда как восприятию вторичных качеств, действительно, доверять нельзя – то, что одному кажется горячим, другому – холодным, что одному кажется сладким, другому – горьким и так далее. Таким образом, старый аргумент теряет силу – мы можем говорить о субъективности и изменчивости только ощущений вторичных качеств, но это ничего не говорит об ощущении вообще.

Интересно дальнейшее развитие идей эмпиризма в трудах **Джорджа Беркли** (1685-1753) и **Дэвида Юма** (1711-1776), продемонстрировавших кризис этого философского направления. Опираясь на все тот же тезис, о примате ощущений, Дж. Беркли приходит к неожиданному следствию: «*существовать – значит быть воспринимаемым*».

Беркли, опираясь на локковское разграничение «первичных» и «вторичных» качеств, пытается доказать, что все качества, в конечном счете,

¹⁵ Весьма остроумен полемический ответ философа-рационалиста Г. Лейбница: «нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах, кроме самого разума». Подробнее о Лейбнице – ниже.

являются «вторичными», то есть являются частью нашего восприятия, но не объективным содержанием вещей самих по себе. Здравый смысл предполагает, что источником наших ощущений являются объективно существующие вещи – тем не менее, как мы можем быть уверенными в этом, если в действительности мы всегда имеем дело только с ощущениями, а не с самими вещами непосредственно? Ведь «нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах», а значит, в том числе, в разуме нет и вещей, лишь ощущения от них! Поэтому Беркли замыкает человеческий разум на самом себе и ограничивает его деятельность анализом собственных ощущений.

В целом, направленность философии Беркли заключена в опровержении «материализма», под которым он понимал, по сути, любое учение, признававшее объективное существование «материи» – в этом смысле материалистом был не только Гоббс, но и Декарт, утверждавший существование материальной «протяженной» субстанции. Для Беркли нет и не может быть никакой материи – Беркли просто не нуждается в такой гипотезе. Во сне мы испытываем определенные ощущения, видим и осязаем вещи, слышим звуки, можем ощущать вкусы и запахи, тем не менее, вещей, которые вызывают эти ощущения, не существует в реальности. Сами ощущения Беркли, в отличие от Гоббса и Локка, трактует как исключительно духовные феномены, а существование чего-либо по ту сторону ощущений отрицается самими основами эмпирической методологии. С точки зрения Беркли наш мир представляет собой такую реальность, в которой существуют только воспринимающие субъекты и их собственные ощущения, но ничего «по ту сторону ощущений» не существует или, по крайней мере, мы ничего не можем об этом знать.

Откуда же берутся ощущения, если материальные предметы не существуют? С точки зрения Беркли, источником ощущений является Бог, который творит мир *в каждую секунду его существования*, но творит не в виде объективно существующих предметов, а лишь в виде ощущений, которые мы воспринимаем. Одновременно с этим Бог является причиной того, что предметы не исчезают, когда их перестают воспринимать – это было наиболее распространенным возражением в адрес учения Беркли – поскольку то, что никем не воспринимается в данный момент, продолжает восприниматься Богом, Бог выступает не только творцом, но и перманентным субъектом восприятия.

Аргументы Беркли привели к возникновению двух интересных философских проблем в XX веке. Первая связана с доказательством существо-

вания других субъектов. Действительно, если материальные вещи не существуют, то почему я должен считать, что люди, которых я принимаю за таких же воспринимающих мир субъектов, как и я, обладают реальным существованием – ведь разум другого человека, его сознание, я также *не могу получить из ощущений*? Данная проблема получила артикуляцию в виде мыслительного эксперимента под названием «философский зомби»: что если существует гипотетическое существо (зомби), суть которого в том, что он может копировать любые поведенческие реакции, свойственные человеку, однако он полностью лишен какого-либо сознательного опыта? Проще говоря, не будучи субъектом каких-либо ощущений, он может вести себя так, как будто он является таким субъектом (к примеру, если зомби уколоть острым иголкой, он вскрикнет или скажет: «мне больно», при этом в действительности боли он не испытывает) – тогда с точки зрения внешнего наблюдателя он будет таким же субъектом, обладающим сознанием, как и сам наблюдатель, а доказательство обратного достаточно проблематично.

Это приводит нас ко второму мыслительному эксперименту, представляющему собой доведение предпосылок Беркли до полноты – «мозг в банке». Предположим, что некто смог извлечь мозг человека и поместить в питательный раствор, сохранив все его жизненные функции. Если направленными импульсами вызывать в определенных зонах мозга возбуждения, аналогичные тем, которые вызываются сигналами от реальных органов чувств, мозг будет испытывать те же ощущения, хотя источник этих ощущений будет полностью виртуальным. Таким образом, логичным развитием идей Беркли было бы признание, что существует лишь только одно-единственное сознание, для которого внешний мир является всего лишь внушением. С другой стороны, если отбросить гипотезу Бога, можно предположить, что внешний мир является продуктом бессознательной деятельности моего собственного сознания, своего рода самовнушением, подобно механизму образования сна – подобное мировоззрение получило в дальнейшем наименование «соллипсизма».

Последним ярким представителем философии эмпиризма стал шотландский философ **Дэвид Юм**. Признав безуспешность всех предыдущих попыток соединить эмпирическую методологию с поиском строгого научного знания, целью которого является выработка общих законов, Юм предпочел принести в жертву эмпирической методологии само научное знание. Юм выступает с критикой научного понятия причинно-следственных связей, так как их невозможно получить из ощущений. Дей-

ствительно, в ощущениях мы имеем лишь определенные явления, из которых некоторые могут повторяться. Мы привыкли, что определенные явления следуют друг за другом: к примеру, если бросить камень вверх – он упадет вниз. Именно привычка и есть подлинная основа нашей веры в причинно-следственную взаимосвязь, Юм называет основание формирования идеи причинности «ассоциацией». Однако еще в римском праве существовал принцип «post hoc non est propter hoc» - после того не значит по причине того. Юм утверждает, что нет никаких оснований утверждать, что эта связь явлений будет сохраняться всегда (а именно такое свойство мы закрепляем за причинно-следственной связью) – через много лет или в другой точке вселенной эти связи могут и отсутствовать. Интересным примером реализации юмовского принципа ассоциации можно считать появившиеся в XX в в Меланезии карго-культы, суть которых заключается в создании копий европейских грузовых транспортов – главным образом, самолетов – из бамбука и подручных материалов. Туземцы, исповедовавшие карго-культы, считали, что грузы с продовольствием, которые европейцы привозили на их земли во время Второй мировой войны и после нее, создаются именно этими самолетами. Не имея ни малейшего представления о западной индустрии, экономике и политике, туземцы заметили простую хронологическую связь: появляется самолет – появляется пища, связь хронологическая превратилась в связь причинную, в результате, надеясь получить большее количество продуктов, туземцы начали собирать собственные «самолеты», воссоздавая тем самым то, что они принимали за причинно-следственную связь. В своей технике «копирования» туземцы достигали больших высот: туземцы строили копии целых аэродромов со взлетно-посадочными полосами, радиовышками, люди изображали европейских солдат (вместо автоматов у них были бамбуковые ветки), проводили «строевые учения», изображали сигналы взлета-посадки, и даже рисовали на теле подобия американских военных орденов и надписи «USA».

Юм считается одним из главных представителей *агностицизма* в философии, суть которого состоит в отрицании возможности достижения достоверного знания. Действительно, поскольку мы никогда не сможем вырваться за пределы наших ощущений, мы никогда не сможем узнать, каковы вещи *сами по себе*, и даже существуют ли они вообще. Отчасти это похоже на философию Беркли, однако для Юма характерен крайний скептицизм: в отличие от Беркли, прямо утверждавшего, что материальный мир не существует, позиция Юма такова, что о существовании мира мы

ничего не можем утверждать. Таким образом, мы видим, как эмпиризм от идеологии научной революции перешел к отрицанию возможности объективного научного знания и даже самого мира, как предмета познания.

V. Глобальные метафизические системы рационализма

Ранее мы почти не касались онтологических систем философов раннего Нового времени, ограничившись главным образом их гносеологическими воззрениями. Пришло время исправить это упущение.

В целом, построение метафизических систем, описывающих бытие во всех его проявлениях, не слишком характерно для философов эмпирической ориентации. Локк, к примеру, в одном из писем к своему приятелю так отзывался о метафизических спекуляциях Лейбница: «и вы, и я имели достаточно пустяков этого рода». Тем не менее, отказ от метафизики приводил эмпириков к своего рода интеллектуальному малодушию, которое заключалось в том, что зачастую философ приносил в жертву здравому смыслу, восстававшему против метафизики, последовательность собственных убеждений и не делал тех выводов, которые напрашивались из исходных предпосылок. Беркли, пожалуй, представлял известное исключение из этого правила - именно поэтому его метафизику практически невозможно принять.

В силу вышеизложенного, мы сконцентрируем свое внимание на метафизических системах философов-рационалистов, чья творческая фантазия была ограничена лишь правилами логики, которые вовсе не обязательно поверять со здравым смыслом.

Дуалистическая метафизика Рене Декарта.

Как мы помним, последовательное применение метода радикального сомнения привело Декарта к утверждению единственно несомненной истины – «я мыслю, следовательно, существую» (*cogito ergo sum*). Этот афоризм для истории философии имеет значимость едва ли не меньшую, чем сократовское «я знаю, что ничего не знаю», именно поэтому стоит остановиться на нем чуть подробнее.

Во-первых, необходимо уточнить, что именно Декарт понимает под «мышлением». Слово «мыслить» Декарт понимает весьма широко: под мышлением следует понимать любую психическую деятельность вообще – сюда входит и собственно мышление в виде формулирования каких-либо идей (в том числе, важной функцией мышления по Декарту является сомнение), но также к мышлению относится и эмоциональная жизнь, чувственное восприятие, речевая деятельность. Даже сны Декарт относит к

мышлению, таким образом, мышление составляет сущность психики в целом – душа человека не может не мыслить. Далее, во-вторых, процесс мышления Декарт привязывает к определенному центру, который выступает в роли субъекта мышления – и этим субъектом является не кто иной, как «я». Интересно, что вопрос кто есть я сам, столь важный, как мы помним, для Сократа, Декартом совершенно не принимается во внимание, он считает ответ на него абсолютно очевидным. «Я» и есть я, а значит и мое мышление суть мое, а не чье-либо иное (впоследствии открытие Фрейдом явления бессознательного поставило крест на этой иллюзии самоочевидности).

В третьих, именно мышление становится для Декарта наиболее обоснованным подтверждением существования – не удивительно, поэтому, что существование материального мира уже требует от Декарта отдельного доказательства, а значит, если вернуться к его методу радикального сомнения, само по себе уже намного менее обосновано, нежели существование души. Декарт прямо указывает, что познание души представляется гораздо более простым делом, нежели познание предметов объективной реальности в силу того, что душа сама по себе имеет единую природу с познанием, тогда как природа, материя во всем от души отлична.

Итак, введя принцип «мыслю, следовательно существую», Декарт ставит мышление отдельного субъекта на то место, которое со времен средневековья было зарезервировано за всесовершенным существом – Богом. Интересно, что как раз существование Бога Декарт доказывает исходя из несомненности существования субъекта – Бог оказывается более сомнительным, чем Декарт! Приводить само доказательство здесь не имеет смысла, с логической точки зрения оно, по меньшей мере, небезупречно, к тому же, во многом повторяет доказательства, которые предлагали еще средневековые схоласты.

Доказав существование Бога, Декарт переходит к реабилитации большинства из тех принципов, которые он отбросил в процессе применения метода радикального сомнения. Однако повторяя те суждения, которые он сам признал сомнительными, Декарт вовсе не отказывается от первоначального проекта пересмотра всего содержания наук: ведь теперь он нашел устойчивое основание, на котором эти истины могут быть утверждены. В этом сущность проекта Декарта, и его главное отличие от скептически настроенных мыслителей прошлого: его задача не в том, чтобы опровергнуть знание предшественников, показать его ошибочность и бесплодность, но в том, чтобы выработать незыблемое основание, на кото-

рым можно будет строить здание новой науки. Само здание вполне может содержать в себе элементы, унаследованные от предшественников, однако установленные на твердый фундамент, эти элементы в гораздо большей степени будут соответствовать задачам объективного познания действительности. В этом смысле построения ученых и философов древности можно сравнить с замками на песке – они могут быть прекрасны, однако первая же волна скептической критики уничтожит даже воспоминание о них.

Вернемся к онтологической системе Декарта. Первый из ее элементов мы уже назвали – это мышление или, как выражается сам Декарт, «мыслящая вещь» (*res cogitans*). Декарт считает необходимым ввести также второй элемент – материю или «протяженную вещь» (*res extensa*). С точки зрения Декарта эти два элемента во всем противоположны друг другу и обладают взаимно несовместимыми характеристиками: протяженная вещь телесна, обладает массой, формой, находится в пространстве, в котором может двигаться, подчиняясь физическим закономерностям, может подвергаться воздействию других физических тел, а также воздействовать на них. Кроме того, материальные вещи воспринимаются органами чувств в силу того, что последние сами имеют материальную природу. Мыслящая вещь, в свою очередь, бестелесна, не обладает ни массой, ни формой, не существует в пространстве, а потому ей не присуще движение, она не воспринимается органами чувств. Вместо законов физики ограничением для мыслящей вещи являются законы логики, которые обеспечивают связь одних мыслей с другими по аналогии с причинно-следственными связями, царствующими в материальном мире.

Декарт подчеркивает, что и мыслящая вещь, и протяженная полностью независимы друг от друга, тогда как все прочее берет свое начало именно в них. Протяженность и мышление Декарт называет *субстанциями*, подчеркивая их самоосновность и взаимную независимость. Здесь, однако, кроется главное затруднение декартовской философии, которую сам Декарт так и не смог удовлетворительно разрешить: если пространство и мышление независимы друг от друга, как же возможно, что воля человека, имеющая мыслительную природу, может оказывать влияние на человеческое тело, имеющее природу телесную? Ведь материальное движение всегда вызывается другим материальным движением, каким же образом бестелесная душа может вызвать материальное движение, если ей движение вовсе не присуще? Попытка Декарта ответить на этот вопрос никак не

может считаться удовлетворительной, однако его последователи были более успешны в решении этой проблемы.

Монизм Бенедикта Спинозы.

Б. Спиноза (1632-1677) – нидерландский философ, наиболее известные работы – «Богословско-политический трактат» (1670) и «Этика, доказанная в геометрическом порядке» (1677). Спиноза предпринял попытку модификации учения Декарта для решения проблемы соединения мыслящей и протяженной субстанций.

Для решения этой задачи он лишает мышление и протяженность статуса субстанций: есть нечто более основательное, чего требуют и мышление, и протяженность в качестве своей причины – это нечто есть Бог, которого Спиноза и называет единственно подлинной субстанцией. Интересно, что у Декарта Бог в качестве основания мышления и протяженности также присутствует и даже именуется субстанцией, что является явным противоречием с субстанциальным статусом материи и сознания. Тем не менее, вспомнив, что существования Бога, с точки зрения Декарта, может вызвать больше причин к сомнению, нежели существование мышления, следует признать, что субстанциальность Бога остается у Декарта скорее данью схоластике и общей религиозной атмосфере, отбросить которую в начале XVII в еще не представлялось возможным. Логика подсказывает, что претензии мышления на субстанциальность у Декарта обоснованы в гораздо большей степени, нежели претензии Бога.

Спиноза считает возможным признать Бога в качестве подлинного основания, подлинной и единственной субстанции. Именно поэтому философия Спинозы обычно характеризуется как *монизм* (монос – единица, единый) в противоположность декартовскому *дуализму* (дуа – двойка, двойственность) субстанций. Однако Бог Спинозы – вовсе не тот творец, создавший мир и дающий человеку нравственные заповеди, за строгим соблюдением которых он столь ревностно следит. Слово «Бог» Спиноза всегда использует как синоним слова «природа» (или «природа» – синоним «Бога»), отсюда вторая ключевая характеристика философии Спинозы – *пантеизм*. Этот термин мы уже упоминали в связи с философией Николая Кузанского. Однако если для Кузанского это отождествление означает скорее обожение природы, своего рода мистическое восхищение ее таинственностью и непостижимостью, то пантеизм Спинозы представляет из себя нечто противоположное. Спиноза скорее стремится к натурализации Бога: Бог превращается в своего рода метафору величия и упорядоченности природы как таковой. Бог не является создателем, творцом и за-

конодателем мира, скорее Бог и *есть сами законы природы*. Неудивительно, что такая концепция Бога оказалась весьма привлекательной для многих естествоиспытателей, в целом, настроенных достаточно негативно по отношению к идее личностного Бога, проповедуемой мировыми религиями. В аналогичном смысле слово «Бог» использовали и А. Эйнштейн и С. Хокинг и даже такой ярый безбожник современности, как Р. Докинз.

Итак, единственной субстанцией по Спинозе является Бог или природа, что же из себя представляют протяженность и мышление? Они выступают *атрибутами* субстанции, то есть свойствами, выражающими существо Бога. Спиноза утверждает, что Бог обладает бесчисленным множеством атрибутов, однако мы можем познать только два из них – это протяженность и мышление. Получается, что в противоположность Декарту, сознание и материя оказываются не противоположными и несовместимыми в своем основании феноменами, но двумя проявлениями одной и той же сущности – Бога, подобно тому, как электромагнитное поле может при различных условиях проявлять себя то как поток частиц, то как движение волны.

Каждый из атрибутов существует и проявляет себя в виде бесчисленного множества единичностей, которых Спиноза называет *модусами*. Модусами протяженности выступают отдельные вещи, тогда как модусами мышления – отдельные мысли или же отдельные сознания. При этом модусы нельзя считать лишь конкретными проявлениями некоего общего принципа, подобно тому, как конкретные деревья в лесу со всеми их индивидуальными характеристиками являются проявлениями общего понятия «дерево». Модусы скорее выступают видимыми частицами объективно существующего целого – при этом существованию целого Спиноза отдает безусловный приоритет по отношению к единичностям. В конечном счете, индивидов не существует, они лишь воплощают в себе частицу целого, подобно тому, как отдельные рабочие на конвейере выполняют отдельные простые операции, значимые лишь как части целого производственного процесса.

Теперь нетрудно понять, каким образом Спиноза решает проблему, которая оказалась неразрешимой для Декарта. Соединение протяженности и мышления становится возможным в силу того, что они изначально и не представляли чего-то противоположного, а выступают двумя сторонами одной сущности – Бога или природы. Именно поэтому Спиноза считает, что между модусами протяженности (вещами) и модусами мышления (мыслями-идеями) существует отношение соотнесенности, позволяющее

познавая мысли одновременно с этим познавать и сами вещи – эта идея становится у Спинозы обоснованием правомерности рационалистической методологии.

Монадология Г. Лейбница.

Перейдем теперь к другому представителю рационалистической философии – немецкому энциклопедисту Г. Лейбницу (1646-1716). Лейбниц – автор обширного круга сочинений по многим разделам науки: от физики до языкознания. Однако наиболее известны его достижения в области математики и метафизики. Ключевыми философскими работами Лейбница были «Монадология», «Рассуждения о метафизике», «Теодицея», а также книга «Новые опыты о человеческом разуме» – труд, пародирующий ключевую работу Дж. Локка и напрямую полемизирующий с эмпирической идеей «чистой доски».

Лейбниц задается традиционным для метафизиков вопросом о существовании субстанции. Известно, что на Лейбница произвели большое впечатление опыты Левенгука с микроскопом и открытие простейших одноклеточных микроорганизмов. Возможно, именно открытие огромного одноклеточного мира, скрывающегося в такой малости, как капля воды, сподвигло Лейбница на идею «монад» («единиц»), лежащих в основании многообразия материального мира.

Лейбниц не мог согласиться с идущей от Демокрита идеей атома как неделимой частицы материи – как истинный математик, Лейбниц был уверен в том, что материя делима до бесконечности. Подлинно неделимой по мнению Лейбница может быть только душа, поэтому субстанция-монада должна иметь духовной природу. Таким образом, монады-субстанции – это «духовные атомы», в бесчисленном множестве пребывающие в мире. Каждая монада, по сути, представляет из себя целый мир, и потому не существует двух одинаковых монад, тем не менее, они все тождественны друг другу как извечные субстанции. Главное свойство, которым обладают монады – это свойство восприятия или перцепции, степенью интенсивности этого свойства монады различаются между собой. Низшие монады вовсе не обладают возможностью восприятия и представляют собой скорее простые сущности неодушевленных вещей, наподобие платоновских эйдосов. Далее следуют растительные монады, способные к ощущению и восприятию, за ними – животные монады, обладающие также волей или стремлением и, наконец, монады, обладающие разумом, которые Лейбниц называет «духами». Духи, в отличие от прочих монад, способны не только к восприятию-перцепции, но и к самовосприятию –

апперцепции, которая и составляет, по Лейбницу, сущность разума. Различие между перцепцией и апперцепцией направлено против декартовского отождествления мышления с психической деятельностью вообще: Лейбниц указывает на существование также бессознательных функций психического, выражающихся в восприятиях, которые не становятся предметом мышления, например, когда мы спим, но наши уши улавливают какие-то звуки, которые не приводят к пробуждению – в этом случае мы можем говорить о существовании восприятия (перцепции), но мышление (апперцепция) отсутствует. В XX в учение о бессознательном было развито З. Фрейдом, о котором речь пойдет ниже.

Различие между монадами, как уже было указано, обусловлено интенсивностью их восприятия, однако эта интенсивность не представляет из себя предзаданного и неизменного свойства. Если даже высшие монады могут не иметь апперцепции в состоянии сна, то низшие монады в свою очередь, способны выйти из своего сна и приобрести тем самым более высокую интенсивность перцепции. Таким образом, перемещение по лестнице иерархии монад постоянно происходит в обоих направлениях, а сами монады не возникают и не разрушаются.

Дальнейшие размышления Лейбница настолько невероятны, что не могут не быть интересными. В конечном счете, Лейбниц вынужден признать, что монады являются единственно возможным бытием, а кроме них ничего не существует. Лейбниц выдвигает идею, в дальнейшем подхваченную И. Кантом: пространство и время представляют из себя не объективные сущности или даже атрибуты материи (как у Декарта), они представляют из себя лишь *форму восприятия* действительности, которую использует монада. Материальный мир – лишь отражение духовного мира монад, по сути, объективная реальность является лишь картиной, формирующейся в результате перцепции (и апперцепции) монад. В силу того, что монад бесчисленное множество, каждая из них формирует свой собственный мир – что же может привести эти миры к единству?

Лейбниц отрицает возможность воздействия монад друг на друга – ведь воздействие возможно только между материальными предметами. Лейбниц формулирует знаменитый принцип: «монады не имеют окон». В таком случае, источником восприятия монады может быть не что иное, как сама монада, вернее, ее ранее не осознаваемые области. Лейбниц использует здесь старую идею Платона о знании как припоминании – в конечном итоге, монада не может познавать что-то новое (новому знанию просто не откуда взяться), все знание уже изначально заложено в ней, оно

лишь всплывает в тот или иной момент. В этом смысле, даже читая эти строки, мы вовсе не получаем нового знания о философе Лейбнице, но уже заложенное в нас знание всплывает как бы само собой.

Как тогда объяснить, что знание о Лейбнице всплывает в нас как раз в тот момент, когда, как нам кажется, мы читаем главу о Лейбнице? Данный факт является главным доказательством существования Бога, который является высшей монадой, чья функция заключается в установлении «предустановленной гармонии», то есть сведения к параллельности разрозненных и не связанных между собой потоков событий. Хорошей иллюстрацией данного принципа будет часто использовавшаяся мыслителями раннего Нового времени метафора двух часов (ее применяли, в том числе, и последователи Декарта в попытке сведения воедино двух субстанций): если запустить два часовых механизма, идеально подлаженных друг по друга, в один и тот же момент времени, они будут идти совершенно одинаково и даже через много лет будут показывать одно и то же время. Такая точность может вызвать предположение, что одни часы воздействуют на другие, но в действительности мы понимаем, что это не так - причина в единой настройке, которая позволяет двум часовым стрелкам двигаться двумя разными путями совершенно одинаково. Монады Лейбница представляют собой бесчисленное множество таких часов, настроенных Богом таким образом, чтобы их движение идеально совпадало друг с другом. Можно было бы проиллюстрировать эту ситуацию таким примером: когда преподаватель заходит в аудиторию, его уже ждут там студенты, хотя он никак не влиял ни на одного из них. Вместо этого единое для всех расписание создает уверенность, что и преподаватель и студенты в одно и то же время, окажутся в одном и том же месте – и занятие состоится.

Учение Лейбница многим покажется весьма странным, однако у него есть два важных основания: прагматическое и логико-метафизическое. На прагматическое обоснование Лейбниц указывал чаще всего при популяризации своего учения: оно заключалось в том, что монадология и «предустановленная гармония» лучше всего могут служить в качестве доказательства существования Бога. Логико-метафизическое обоснование не так известно, поскольку сам Лейбниц предпочел его не публиковать. Оно заключалось в понимании монады как логического субъекта – носителя предикатов (признаков). Выражаясь языком грамматики, субъект – это подлежащее в предложении, о котором мы хотим нечто высказать. Любое предложение высказывает нечто о предмете, приписывая (или напротив, отрицая) ему какие-либо признаки, называемые предикатами. Признаки

могут являться неотъемлемой частью субъекта, субъект не может мыслиться без этих признаков, и тогда предложение не дает нам новое знание, а раскрывает и уточняет уже имеющееся – такие высказывания называются *аналитическими*. Примером аналитического высказывания может быть «у треугольника три угла» или «человек – смертен». Аналитические высказывания всегда истинны, поскольку они лишь раскрывают то содержание, которое и так содержится в субъекте, а следовательно, не могут ошибочно приписать субъекту ничего ему не присущего. *Синтетические* составляют другой класс высказываний – в них субъекту приписываются признаки, которые ему принадлежат случайно, а потому, здесь возможна ошибка, когда мы приписываем субъекту признак, в действительности, ему не принадлежащий. К примеру, если высказывание «Сократ смертен» - аналитическое (поскольку Сократ - человек), то высказывание «Сократ умер в 399 г» - синтетическое, поскольку, очевидно, он мог умереть и в другое время.

Суть гипотезы Лейбница заключается в том, что синтетические высказывания существуют только в человеческом сознании, тогда как с точки зрения божественного ума, создавшего «предустановленную гармонию», любое возможное суждение о монаде является аналитическим, поскольку вся бесконечная полнота признаков уже изначально заложена в монаде, а ее бытие выражается в постепенном развертывании этой полноты в соответствии с «предустановленной гармонией». Таким образом, подобно тому, как человек в области математики способен выводить одни аналитические суждения из других (как мы только что вывели суждение «Сократ смертен» из утверждений, «Люди смертны» и «Сократ является человеком»), так же божественный разум способен выводить знания не только о содержании понятий, но также и об эмпирических событиях. Лейбниц пишет, что Бог зная индивидуальное понятие Александра Македонского «видит в нем в то же время основание и причину всех предикатов, которые действительно могут быть высказаны об Александре (например, что он победил Дария и Пора), и мог бы даже узнать a priori (а не путем опыта), естественно ли смертью умер он или от отравы, что мы можем узнать только из истории». Известно, что Лейбниц много работал над созданием математической логики (к сожалению, так и не опубликовав свои работы), которая, как он считал, могла бы позволить человеческому разуму хоть в малейшей степени приблизиться в этом к божественному.

В целом, не будет ошибкой утверждать, что именно Лейбница следует считать предшественником такого значимого явления в истории фило-

софии, как философия немецкой классики, о которой речь пойдет в следующей главе. Влияние Лейбница на академическую среду в Германии было неоспоримым вплоть до появления Канта, во многом этому способствовала работа его ученика и систематизатора Христиана Вольфа. И хотя у этого влияния были и негативные черты (к примеру, Б. Рассел утверждает, что его «влияние на немецкую философию сделало ее педантичной и сухой», а Вольф, к тому же, «выкинул из Лейбница все, что было у Лейбница самого интересного, и создал сухой, профессорский способ мышления»), нельзя отрицать, что многие идеи Лейбница получили свое развитие в работах «кенигсбергского профессора» Иммануила Канта.

Вопросы для самоконтроля:

1. Кратко охарактеризуйте эмпиризм и рационализм как две линии в теории познания философии Нового времени. В чем их различия и в чем их сходства?
2. В чем заключается сущность индуктивного метода Ф. Бэкона?
3. Дайте определение понятию «опыт» в эмпирической парадигме.
4. Как применяется метод радикального сомнения Р. Декарта? Что является критерием истинности в понимании Декарта?
5. В чем заключается главная проблема дуалистической метафизики Р. Декарта? Каким образом Б. Спиноза смог разрешить эту проблему?
6. Каким образом метафизика Лейбница приводит к доказательству существования Бога?
7. Охарактеризуйте материалистический механицизм Т. Гоббса.
8. Что означает понятие «чистая доска» у Дж. Локка? В чем важность различия первичных и вторичных качеств, введенное Локком?
9. Каким образом эмпирическая методология приводит к субъективистской философии Беркли и агностицизму Д. Юма?

ГЛАВА 7. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Еще в середине XVIII в Германию (Пруссию) трудно было считать интеллектуальным центром Европы. Во Франции весь XVII-XVIII в царил Декарт, пока к середине XVIII в его не сменил Вольтер, перенесший на французскую почву моду на британский эмпиризм. Германии это движение не коснулось в многом из-за влияния идеалистической метафизики Лейбница и, в особенности, его последователя Христиана Вольфа. Хотя о последнем в философской литературе обычно принято отзываться достаточно пренебрежительно, нельзя не отметить заслуги этого человека в создании немецкого философского языка: именно Вольф ввел в обращение

многие термины, ставшие ключевыми для традиции немецкой философии, предтечей которой он являлся.

В узком смысле понятие «немецкая классическая философия» включает в себя труды четырех главных фигур, последовательно сменявших друг друга на философском небосклоне: И. Канта (1724-1804), И.Г. Фихте (1762-1814), Ф.В.Й. фон Шеллинга (1775-1854) и Г.В.Ф. Гегеля (1770-1831). В советской философской литературе с подачи Ф. Энгельса было принято включать в этот список также Л. Фейербаха, завершившего традицию немецкой классики, однако по нашему мнению, корректнее было бы рассматривать его в контексте общей критики гегелевской философии, которую в середине XIX в вели несколько различных философов, каждый со своей стороны: это и Л. Фейербах, и А. Шопенгауэр, и С. Кьеркегор. Краткая характеристика этой критики будет дана в следующей главе.

Каждый представитель немецкой классической философии (кроме ее основателя Канта) начинал в качестве последователя своего предшественника, к тому же, был с ним лично знакомым (здесь исключением является Шеллинг, который не был лично знаком с Фихте, однако свои первые философские сочинения, написанные в конце XVIII в, он посвящает именно интерпретации фихтеанского идеализма). Даже Гегель, хотя и был несколько старше своего близкого друга Шеллинга, начинает свое философское творчество, когда философская звезда молодого Шеллинга уже ярко сияет, одной из первых крупных работ Гегеля было «О различии философских систем Фихте и Шеллинга». Тем не менее, очень быстро каждый из них отходил от идей своего предшественника и начинал самостоятельную разработку философской системы, во многом основанную на критике предшествующих систем.

1. Иммануил Кант: трансцендентальная критика и вещь в себе

Иммануил Кант родился, жил и умер в городе Кенигсберге (ныне – Калининград) в восточной Пруссии. Области его научных интересов были крайне обширными – астрономия, геология, математика. В философии он также создал цельную систему, включающую в себя оригинальную теорию познания, этику и эстетику. Его главные труды, называемые также «три критики»: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790). Здесь мы будем рассматривать только гносеологическую теорию Канта, изложенную в «Критике чистого разума» (этика и эстетика Канта кратко рассмотрены в теоретической части пособия).

Прежде всего, следует отметить, что слово «критика» в названии работы Канта не обозначает нечто критическое, от слова «критиковать», критика означает исследование. Задача Канта – исследование чистого разума. А что означает «чистый разум»? Чистый разум – это разум, свободный от какого-либо содержания, то есть это сама форма познавательной способности человека, вне зависимости от конкретного содержания познаний. Задача труда Канта заключается в том, чтобы определить сущность и границы познавательной способности человека, основной вопрос работы: «что я могу знать?»

Работы Канта представляет собой весьма тяжеловесные, терминологически насыщенные тексты, весьма непростые к прочтению. Для того, чтобы немного разобраться в хитросплетениях кантовской мысли, необходимо определить основные понятия, используемые Кантом.

Кант вводит различие *априорных* и *апостериорных* суждений. «*A posteriori*» означает полученное «после опыта», проще говоря, это суждение, которое мы формулируем на основании чувственных данных: «на улице холодно», «трава зеленая», «солнце встает на востоке». «*A priori*», соответственно, означает «до опыта» – суждение, которое будет верным при каждом конкретном впечатлении и даже вовсе без всякого опыта – проще говоря, это общие суждения, в которых формулируются научные законы: «все тела притягиваются друг к другу», «скорость света в вакууме одинакова при любых условиях». Аналитические суждения, о которых мы уже говорили в связи с Лейбницем, всегда априорны, поскольку мыслятся чисто логически, без необходимости обращения к опыту: действительно, для того, чтобы убедиться, что сумма углов треугольника равна 180 градусам, нет необходимости измерять множество различных треугольников, эта несложная теорема доказывается исходя из базовых свойств прямых и углов, постулируемых силами одного только разума. В то же время синтетические суждения могут быть как апостериорными, как единичные суждения, выводимые из опыта, так и априорными, как обобщенные суждения науки. Кант хорошо понимал трудность, которую так и не удалось разрешить эмпирикам: суммирование апостериорных суждений опыта никогда не даст нам априорного суждения, с другой стороны, проверка априорного суждения опытом также невозможна, так как даже если общее суждение подтверждается данным конкретным примером, это не означает, что оно будет подтверждаться и впредь. Здесь заметно влияние Юма, который действительно оказал колоссальное влияние на философию Канта, однако, там где Юм приходит к скептическим выводам, Кант идет дальше,

пытаясь выявить в самом разуме структуры, позволяющие ему достигать всеобщего и необходимого в познании. Задача, которую предпринимает Кант в «Критике чистого разума» - обоснование возможности и правомерности научного познания, в терминах Канта эта задача формулируется так: «как возможны синтетические суждения априори?»

Кант понимает, что причина тупика, в который зашел спор эмпириков с рационалистами в том, что они занимались исследованием *содержания сознания*, то есть анализом «идей», трактуя ли их в качестве «отражения ощущений» или же в качестве «врожденных». Вместо этого Кант обращается к *форме познания*, своего рода каркасу познавательного процесса – свой метод Кант называет *трансцендентальным* познанием: «Я называю трансцендентальным... познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов». Именно исключение всякого возможного содержания (как эмпирических ощущений, так и рациональных «идей») дает Канту возможность исследовать «чистый разум» как таковой.

«Чистый разум» Канта имеет мало общего с «чистой доской» Дж. Локка. Эмпирическая традиция рассматривала познание как, в сущности, пассивный процесс формирования своего рода «следов» ощущений в пространстве нашего сознания. Предполагалось, что сам процесс восприятия не оказывает сколь либо существенного влияния на формирование впечатления (хотя системы Беркли и Юма уже поставили это убеждение под сомнение). Кант обнаруживает структуры, которые он называет *трансцендентальными формами познания*, которые и представляют собой тот самый «каркас» познания, всеобщие структуры, которые формируют и структурируют сам процесс познания. В свою очередь, главным изъяном рационалистической методологии остается так и не устраненная в полной мере декартовская гипотеза «врожденных идей», которые могут быть только постулированы как самоочевидные, но никак не могут быть подвергнуты проверке. Хотя Спиноза и Лейбниц к декартовской формулировке «врожденных идей» относятся весьма критично, генетическая связь с этой теорией сохраняется в виде некритично принимаемой идеи «субстанции», составляющей центр метафизических систем и того, и другого.

Итак, Кант принципиально отказывается от рассмотрения какого-либо содержания разума, привнесенного извне (из опыта, либо из некоей «очевидности», которая, на поверку, всегда оказывается не такой уж очевидной) ограничившись самим разумом как таковым. Таким образом Кант обнаруживает два класса форм, различающихся по познавательным

способностям, которые они структурируют: *трансцендентальные формы чувственности* (структурирующие наше восприятие) и *трансцендентальные формы рассудка* (позволяющие формулировать суждения).

Трансцендентальных форм чувственности Кант выделяет две: пространство и время. Будучи привязаны к опыту, идеи пространства и времени сами по себе из опыта не могут быть получены, а следовательно, являются априорными. Ведь в опыте мы имеем дело с отдельными предметами, но не с пространством, как *взаимном расположении* предметов. Точно так же, в опыте мы постигаем явления, но не *чистую последовательность* явлений, которая и представляет собой время (здесь мы видим развитие идей, высказывавшихся Лейбницем). Взаимное расположение и последовательность сами по себе не доступны опытному познанию, тем не менее, любое восприятие всегда представляет собой восприятие в некоем пространстве и некоем времени. Таким образом, пространство и время представляют собой не содержания сознания, не идеи, но *форму восприятия* каких-либо идей – причем эта форма всеобщая, единая для всех познающих субъектов. При этом следует отметить, что среди самих предметов, в самом объективном мире, в бытии мы нигде не находим пространства и времени – мы всегда имеем лишь только вещи и явления. Юм в аналогичной ситуации мог бы сделать вывод, что пространство и время, так же, как и категории рассудка, о которых ниже, представляют собой лишь иллюзии, но для Канта трансцендентальные формы чувственности составляют *необходимую основу* нашей познавательной способности, присущую нашему разуму как таковому.

Перейдем к трансцендентальным формам рассудка: это категории разума, то есть определенные понятия, которые не обозначают какие-либо конкретные предметы (как понятия «человек» или «планета»), но позволяют нам формулировать суждения. Таких понятий Кант выделяет 12 и подразделяет на 4 категории, по три понятия в каждой:

- 1) Категории количества: Единство; Множество; Цельность;
- 2) Категории качества: Реальность; Отрицание; Ограничение;
- 3) Категории отношения: Субстанция и принадлежность; Причина и следствие; Взаимодействие;
- 4) Категории модальности: Возможность и невозможность; Существование и несуществование; Необходимость и случайность.

Подобно тому, как пространство и время структурируют наши ощущения, сами не являясь предметом ощущений, так и категории рассудка позволяют нам формулировать любые суждения, используя понятия, обо-

значающие определенные предметы, тогда как они сами никаких предметов не обозначают.

Мы видим, как Канту удается распутать тот клубок противоречий, которые затаили эмпирики и рационалисты: с одной стороны, эмпирики правы в своей критике «врожденных идей» – действительно, не существует таких идей, которые были бы одинаково присущи всем людям, любой культуры, любого возраста, пола. В то же время, нельзя утверждать, что лишенный «врожденных идей», разум превращается в «чистую доску», поскольку остаются еще структуры восприятия и рассуждения – и именно они обеспечивают всеобщность и необходимость человеческого познания. Открытие трансцендентальных форм познания позволяет Канту обосновать возможность научного познания.

Однако здесь возникает и главное затруднение кантовской философии. Предложив трансцендентальный метод, предметом которого являются трансцендентальные формы познания, Кант обнаруживает, что сам познавательный процесс вносит неустранимое влияние на предмет познания, посредством априорного структурирования нашего восприятия и суждения. Кант вводит понятие «вещи-в-себе» (*Ding an sich*), обозначающее бытие вещи такой, какова она сама по себе, вне человеческих структур восприятия – то есть вне времени, пространства, единства, реальности, причины и следствия, возможности и невозможности. Очевидно, что если наше познание невозможно вне трансцендентальных форм, то и постижение «вещи-в-себе» оказывается принципиально невозможным. Кант различает два уровня восприятия мира: феномен или явление – мир таков, каким его созерцает субъект; и ноумен или вещь-в-себе – мир таков, каков он на самом деле. Уровень ноумена для разума недостижим, мы обречены оставаться на уровне феномена.

Различение ноумена и феномена призвано установить границу человеческой познавательной способности, определить, что доступно разумному познанию, а что не может быть познано силами чистого разума. Рассматривая этот вопрос, Кант показывает, что определенные проблемы просто не могут быть разрешены, поскольку в данных вопросах разум уже не может опереться на априорные формы и тонет в пучине бесплодных рассуждений. Кант доказывает это весьма изящным образом – антиномичными доказательствами (чем-то напоминающими апории Зенона).

Кант рассматривает четыре главных вопроса: имеет ли мир начало во времени и пространстве или же он вечен и безграничен? Делима ли материя до бесконечности или ничто не состоит из простых, следовательно,

далее неделимых элементов? Существует ли в мире свобода или царит исключительно причинно-следственная необходимость? Существует ли Бог или нет? В каждом из этих вопросов Кант дает логическое доказательство как положительного решения (тезис), так и отрицательного (антитезис). Кант приходит к *неразрешимому противоречию*, в котором обе позиции одинаково обоснованы – именно это он и называет *антиномией*. Причину этого Кант видит в неполноте познавательных способностей нашего разума, что означает, что на данные вопросы разуму не следует тратить свое время и силы.

За введение понятия «вещь-в-себе» и антиномий разума многие историки философии приписали Канту ярлык агностика, подобного Юму. Данной точке зрения можно возразить следующее: прежде всего, совершенно невероятным выглядит предположение, что действующий ученый может быть агностиком. Для чего заниматься научным познанием, если ты уверен в его невозможности?

Думается, разрешить данное затруднение позволяет кантовское понятие *«трансцендентального единства апперцепции»*, смысл которого в том, что всеобщность и единообразие трансцендентальных форм для каждого познающего субъекта гарантирует общезначимость самого познания. Кант ни в коем случае не субъективист в стиле софиста Протагора, утверждающего, что мир таков, каким каждый из нас его воспринимает, по Канту восприятие мира единообразно и поэтому не может быть субъективным. Объективным, в смысле соответствующим объекту, оно также по Канту не является – так какая же в том беда? Поскольку человечество способно единообразно воспринимать мир (о чем и говорит выражение «единство апперцепции», апперцепция – восприятие), не имеет значения, что это восприятие не тождественно «вещи-в-себе», объективному бытию, достаточно, чтобы это восприятие было единообразным. В конечном итоге, по Канту получается, что каждый познающий субъект является одновременно и субъектом трансцендентальной апперцепции, а трансцендентальные формы познания – это не помеха, не экран, мешающий нам познать «вещь-в-себе», но напротив, своего рода связующие канаты между объективным бытием и сознанием субъекта – пусть мир и сознание никогда не сольются воедино, однако мы можем быть уверены, что картина мира будет одинаковой для каждого познающего сознания.

II. От трансцендентализма к идеализму: И.Г. Фихте и Ф.В.Й. фон Шеллинг

Значимость Иоганна Фихте и Фридриха Шеллинга в работах по истории философии часто серьезно занижается, особенно на фоне Канта и Гегеля. К примеру, в своей знаменитой «Истории Западной философии» Б. Рассел посвятил обоим немецким мыслителям два маленьких абзаца, завершающих главу о Канте. В целом, Фихте и Шеллинг воспринимаются в качестве своего рода переходного звена между трансцендентализмом Канта и абсолютным идеализмом Гегеля и, вероятно, в сфере метафизических исследований такой взгляд вполне оправдан. Особое внимание к немецкой классической философии, как одному из теоретических источников марксизма, не позволяло авторам марксистских учебников по истории философии игнорировать их, однако даже в этих работах Фихте и Шеллингу уделялось намного меньше внимания, чем их более знаменитым соотечественникам.

Справедливости ради следует отметить их безусловную значимость за пределами чистой метафизики. Фихте считается очень авторитетным мыслителем в сфере философии права, а также широко известен своей экономико-философской идеей закрытого торгового государства. Шеллингу мы обязаны реабилитацией интереса к философии природы, позиции которой к XIX в. были поколеблены успехами естествознания. Кроме того, Шеллинг с его пафосом творческого вдохновения, противопоставляемого рассудочному понятийному мышлению, являлся безусловным флагманом философской рефлексии немецкого романтизма, с которым его интеллектуальная биография была связана самым непосредственным образом.

Иоганн Готлиб Фихте родился в небогатой семье, однако его выдающиеся способности были отмечены бароном Мильтицем, и он помог Фихте получить хорошее образование. Около 1790 г. он знакомится с кантовскими «критиками», который по его собственному признанию, произвели коренной переворот в его мировоззрении. Вскоре он принимает решение лично познакомиться со знаменитым кенигсбергским затворником, и в 1791 г. приезжает в Кенигсберг, где передает Канту свое небольшое сочинение, посвященное вопросам философии религии. Впоследствии Кант посодействовал в поиске издателя для этой работы, и она была опубликована анонимно под заглавием «Опыт критики всякого откровения». Когда Кант публично указал на подлинного автора сочинения (первоначально публика приписала авторство самому Канту), Фихте сразу же приобрел

большую известность. В 1794 г ему предложили возглавить кафедру философии в Йенском университете (впоследствии в этом университете преподавали и Шеллинг, и Гегель).

В отличие от Канта, который разрабатывал и оттачивал основные положения своей «Критики чистого разума» в течение 8 лет напряженной работы, Фихте вынужден был оформлять и разрабатывать свою систему практически одновременно с ее публичным изложением в виде лекций в Йене, а затем и в Берлине. Поэтому не существует какого-либо законченного и полного изложения системы Фихте в виде отдельного труда, который мог бы считаться центральным в его библиографии. Вместо этого мы имеем несколько различных изложений системы, каждое из которых стремится уточнить, дополнить и даже видоизменить те взгляды, которые были изложены в предыдущих, что видно даже из названий произведений Фихте: «Основа общего наукоучения», «Первое введение в наукоучение», «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему», «Опыт нового изложения наукоучения» и даже «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии».

Итак, как мы видим, Фихте именует свою философию «наукоучением» (*Wissenschaftslehre*), рассматривая ее как обоснование возможности всех прочих наук - в этом он полностью повторяет постановку задачи первой «Критики» Канта. Однако Канту, по мнению Фихте, не удалось достаточно последовательно выдержать свою «критическую» позицию, задача которой состояла в том, чтобы вывести все возможное знание из несомненности существования субъекта. Кант устанавливает непреодолимую границу для пространства субъекта, утверждая «вещь-в-себе», что в итоге приводит его систему ко множеству противоречий, из которых самым коренным является противоречие между необходимостью, которая царствует в мире природы, и свободой, составляющей, по Канту, внутреннее содержание человеческой воли, тем не менее, не выражаемой посредством трансцендентальных форм, а следовательно всегда остающейся за гранью представимого. Главной целью философии Фихте становится утверждение несомненности свободы, а основным препятствием на пути свободы оказывается вещь-в-себе.

Итак, Фихте считает необходимым отказаться от идеи вещи-в-себе в силу ее недоказуемости и ограничиться рассмотрением лишь безусловно несомненного, каковым является, по Фихте лишь реальность субъективного сознания. Таким образом, *первое основоположение наукоучения*, ко-

торое Фихте называет «совершенно безусловным», представляет несомненность реальности субъекта: «Я есть я». По форме данное утверждение напоминает утверждение несомненности самосознания в формуле Декарта «Мыслю, следовательно существую», однако связка «есть» в первом положении наукоучения Фихте обозначает не столько простую констатацию факта существования сознания, сколько императив – «будь!» Самосознание Фихте трактует в качестве активного процесса полагания и осознания, именно поэтому другой формулировкой первого основоположения является «Я полагает я».

Следующим шагом построения системы является необходимость дедуцировать объективную реальность из содержания самосознания. *Второе основоположение* гласит: «Я полагает не-я», то есть объективная реальность (не-я) имеет своим источником реальность субъективную (Я). Реальность «я» рассматривается как ничем не обусловленная (а значит, автономная, свободная), тогда как реальность «не-я» обусловлена фактом существования «я».

Категории «Я» и «не-я» находятся в отношении противоречия, заключающегося в том, что «не-я» полагает некоторую границу по отношению к «я», так же, как и «я» ставит границу «не-я». Таким образом, постулируется делимость и взаимная ограниченность «я» и «не-я», выражаемая в *третьем основоположении*: «я» противопоставляет в «я» делимому «я» делимое «не-я».

Формулировки Фихте определенно не отличаются прозрачностью и ясностью, а потому требуют интерпретации. Самым простым выходом из положения было бы употребление традиционного ярлыка, которым обычно награждается метафизика Фихте – субъективный идеализм. Фихте утверждает, что подлинным существованием обладает только индивидуальное сознание «я», мир «не-я» за пределами субъективной реальности представляет собой продукт бессознательной творческой деятельности «я» (поскольку «я полагает не-я»). Схожим образом формируется сновидение: мой психический аппарат создает некоторое содержание, воспринимаемое мною в качестве объективно существующего (когда во сне я не знаю, что я сплю, и воспринимаю сон в качестве реальности), тогда как в действительности источником его существования является мое собственное «я», хотя и в своей бессознательной ипостаси. Сущность метафизики Фихте состоит в перенесении этого механизма на бытие в целом. Неудивительно, что Б. Рассел называет субъективизм Фихте «граничащим с безумием».

Объявить того или иного философа безумцем и на этом основании отмахнуться от его мысли – самый простой выход, к сожалению, слишком часто практикуемый даже в серьезных работах по истории философии. Однако нам представляется возможным предложить иную интерпретацию, ключом к которой служит понятие «делимости» или «ограничения», возникающее в третьем основоположении.

Каким образом мы понимаем разницу между «я» и «не-я», между субъективной и объективной реальностями? Что именно составляет содержание «я»? Очевидно, что «я» - это мое сознание. А мое тело – это тоже часть «я»? Вероятно, да. А мой дом, моя комната, мое личное рабочее место? Это тоже часть я, ведь они, во многом, созданы мной, организованы в соответствии с моими желаниями и представлениями об удобстве. Можно продолжать этот список вопросов с неоднозначными ответами: мои близкие – это часть «я»? Мои коллеги, мой город, мой народ? В любом случае, мы видим, что пространство «я» начинает расширяться, его граница отодвигается. Что же именно полагает границу «я», ставит ему предел, то есть позволяет его о-пределить?

Границей является «не-я», независимая от меня объективность. К примеру, если свой круг друзей я более-менее могу определять сам, то своих друзей друзья выбирают уже сами – друзья друзей находятся за пределами моей субъективной ответственности. Или если кто-то без моего ведома сделал генеральную уборку на моем рабочем месте, мне кажется, будто я перепутал комнату: все вещи лежат на неизвестных мне местах, привычные движения не достигают цели, то, что еще вчера было ясным и предсказуемым, превратилось в нечто неизвестное, неподконтрольное мне, даже зловещее. В этой неподвластности моей воле и состоит сущность объективности: «не-я» просто отказывается подчиняться усилиям моей воли, как строптивый слуга отказывается подчиняться приказам хозяина.

Однако мы видим, что граница подвластного, то есть граница «я» может и расширяться по мере того, как мое «я» овладевает сферами, ранее ему неподвластными. За этот процесс овладевания у Фихте ответственно *«практическое я»*, которое следует отличать от *«эмпирического я»*, представляющего собой обыденное сознание, для которого объективная реальность представляется чем-то радикально противоположным и *«Абсолютного я»* - конечного результат этого процесса, для которого различия между «я» и «не-я» уже не существует. Частое использование термина «я» в совершенно различных смыслах создает дополнительную трудность для

понимания текстов Фихте. Первым таким актом расширения «я» можно считать постепенное овладение своим телом, осуществляемое в раннем детстве: сначала тело весьма плохо подчиняется воле ребенка и вряд ли может считаться продолжением его «я», однако по мере взросления ребенок научается ходить, координировать движения, выполнять более тонкие операции руками – держать ложку, завязывать шнурки, застегивать пуговицы. То же можно сказать о поступательном расширении власти человека над природой, составляющем содержание человеческой истории: начиная с того, как человек приручил огонь и вплоть до современных способов воздействия на природу на уровне генных манипуляций – все это можно считать постепенным расширением власти человеческого «я» над объективностью.

Итак, главный урок, который мы можем извлечь из метафизики Фихте, заключается в том, что граница между объектом и субъектом, между «я» и «не-я» не является чем-то раз и навсегда данным, она пластична и может перемещаться как в одну, так и в другую сторону. При этом не только «не-я» по Фихте нуждается в «я» для обоснования собственной реальности, но и «я» с необходимостью создает «не-я» как свою противоположность для того, чтобы во взаимном противоборстве «я» и «не-я» формировалась и укреплялась воля субъекта.

Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг (1775-1854) вступил на философское поприще сравнительно рано – первые свои изыскания, связанные с философией Канта и Фихте, он начал в 19 лет, будучи студентом Тюбингенского университета. Соглашаясь, в целом, с фихтеанской критикой идеи «вещи-в-себе» Канта и принимая основную дихотомию «я» и «не-я» Фихте, Шеллинг с самого начала считает необходимым обратиться к исследованию «не-я», чего Фихте практически не предпринимает. В 1797 г выходит первая крупная работа Шеллинга «Идеи к философии природы», в которой он предпринимает первую попытку разработки новой натурфилософии на основаниях заложенного Кантом трансцендентального критицизма.

Вскоре Шеллинг начинает разработку центрального понятия своей философии - понятия Абсолюта или Абсолютного тождества, суть которой изложена в работах «Система трансцендентального идеализма», «Изложение моей системы философии» и других, написанных в первые годы XIX в. Однако уже к началу 1810-х гг философская звезда Шеллинга, столь рано взошедшая, начинает клониться к закату. Большую роль в этом сыграл выход первой крупной работы «Феноменология духа» его близко-

го друга и бывшего коллеги по университетам Гейдельберга и Йены – Георга Гегеля, в которой он достаточно резко критиковал философскую систему Шеллинга. Шеллинг весьма болезненно воспринял эту критику и в дальнейшем публиковался сравнительно мало, хотя и продолжал лекционную деятельность. Лишь в 1841 г, спустя более чем 10 лет после смерти Гегеля, получив место профессора философии в Берлине, Шеллинг решается выступить с публичными лекциями, в которых он планировал, в том числе, выступить с решительной критикой гегелевской философии. Изначально на лекциях присутствовал весь цвет интеллектуального сообщества Европы: Кьеркегор, Энгельс, Бакунин, однако вскоре после начала лекций аудитория стала уменьшаться, в целом Шеллинг был крайне недоволен результатами этого курса. Долгое время послегегелевский период философии Шеллинга не вызывал интереса исследователей, однако в XX в мы видим реабилитацию идей философа именно позднего периода, к примеру, в некоторых работах близкого к экзистенциализму немецкого философа М. Хайдеггера. В своем изложении мы, однако, ограничимся первым и вторым периодами философии Шеллинга – философией природы и философией Абсолюта или Тождества.

Натурфилософия Шеллинга преследует задачу соединения традиций критического философствования, разрабатывавшихся Кантом и Фихте с новейшими открытиями в области естествознания, совершенных на рубеже XVIII-XIX вв. Набиравшие силу исследования в области электромагнетизма, опыты Гальвани в сфере «животного электричества», химическая теория Лавуазье, а также учение о раздражимости Броуна – все это требовало философского осмысления и синтеза, попытку которого и предпринял Шеллинг.

В натурфилософии Шеллинга следует выделить два ключевых сюжета, определяющих ее облик: это тема единства природного мира и тема целесообразности природы. Обе эти идеи нацелены на опровержение *механистического мировоззрения*, господствовавшего в науке и философии с конца XVII века. Сначала несколько слов о механицизме. В качестве цельного мировоззрения механицизм включает в себя ряд элементов:

1) Материализм. Большинство механицистов признают существование только материального мира, представленного бесчисленным множеством элементарных неделимых частиц, взаимодействующих друг с другом. Движение, изменение трактуются как пространственное перемещение, описывающееся посредством законов физики (главным образом - ме-

ханики), никакие другие формы движения не принимаются к рассмотрению.

2) Строгий детерминизм. Причинно-следственные закономерности считаются наиболее фундаментальными принципами существования мира, любое явление вызывается своей причиной и в полной степени определяется (*determine* - определять) ею. Например, движение бильярдного шара вызывается ударом другого шара, обладающего некоторой массой и скоростью движения: именно эти параметры в полной мере определяют характер движения, то есть его скорость, направление, а также место, где шар остановится – все эти характеристики закладываются уже в момент удара, приводящего шар в движение. Поэтому знание причин дает нам полное знание о следствиях, никаких пробелов в цепочке, связывающей причины со следствиями быть не может, а значит, нет места случайным явлениям, также и нет места свободе воли.

3) Отрицание телеологии. Механистическое мировоззрение исключает из рассмотрения всякое представление о цели процессов или явлений, ограничиваясь только причинами. Любое явление определяется *предшествующим* явлением, то есть причиной, тогда как цель представляет из себя то, к чему стремится явление, то что *следует после* явления, в будущем. Можно сказать, что причина как бы *толкает* предмет вперед, вызывая движение, а цель – *притягивает* предмет к себе. С точки зрения механицизма движение может вызываться только предшествующими причинами, тогда как цель вообще не существует в настоящем, но только в будущем.

Шеллинг выступает с решительной критикой подобных представлений. Новейшие открытия в области химии и биологии не позволяют рассматривать всякое движение как лишь только механическое перемещение. Шеллинг выделяет три формы движения, соответствующие трем различным формам природного бытия: физическое, химическое и биологическое. Ни одно из них не сводится лишь к перемещению частиц, в которых одно перемещение вызывает другое, напротив, основополагающими формами движения, объединяющими все три уровня природного мира, является притяжение и отталкивание двух противоположных элементов, из которых ни один не является причиной движения другого. Шеллинг вводит *принцип полярности* как наиболее фундаментальный принцип натурфилософии, обеспечивающий единство живой и неживой природы.

В физическом мире принцип полярности проявляется в магнетических и электрических взаимодействиях противоположных полюсов. Дей-

ствительно, в случае взаимного притяжения (или отталкивания) полюсов магнита или электрических зарядов невозможно указать, какой именно из полюсов выступает причиной движения противоположного – каждый из них выступает одновременно и движущимся, и вызывающим движение противоположного, что достаточно затруднительно объяснить в терминах механистического мировоззрения, где причина и следствие строго разделены друг от друга. В химическом мире также действуют электрические законы (в случае взаимодействия заряженных молекул - ионов), а также появляется новый вид полярности: противоположность кислот и щелочей. В биологическом мире Шеллинг обнаруживает полярность раздражимости и раздражения.

Итак именно полярность, а не причинно-следственная связь выступает фундаментальным принципом природного мира, с точки зрения Шеллинга. При этом огромное внимание Шеллинг уделяет пограничным, переходным явлениям, связывающим различные уровни природы между собой. К таким явлениям относится и уже упомянутый электрохимизм, и электромагнетизм, теоретизацию которого в работах Майкла Фарадея Шеллинг тщательно анализировал, и, особенно, явления «животного электричества», обнаруженные в опытах Гальвани, показывающие связь между неживой материей (электричеством) и живой материей (нервная система организма). Таким образом Шеллинг обосновывал идею *единства* природного мира.

Однако более существенным, чем принцип единства, для Шеллинга является принцип *целесообразности*. По мнению немецкого мыслителя, причинность не способна объяснить все многообразие, а главное, приспособленность элементов природного мира по отношению друг к другу. Рассмотрим тот же пример с бильярдным шариком: возможны тысячи вариантов воздействия на неподвижный шар, различающихся незначительными изменениями исходных параметров - силы удара и направления. И лишь только один из этих вариантов обеспечивает попадание шара в лузу. С точки зрения механицизма все возможные варианты воздействия, вызывающего движения шара, абсолютно равнозначны – почему же одна из них выделяется? Не потому ли, что бильярдист преследует определенную *цель*, а именно – попасть в лузу? Получается, что именно цель является определяющей для выбора из всего многообразия возможных причин.

Аналогичный взгляд Шеллинг распространяет и на природный мир. Можно найти бесчисленное множество примеров удивительных приспособлений природных существ к условиям их жизни, таких как форма зу-

бов хищников и травоядных, приспособленная для особенностей их рациона питания или шерстинки на телах насекомых, собирающие пыльцу для опыления цветов. По мнению Шеллинга появление таких приспособлений невозможно объяснить с точки зрения бесцельного взаимодействия причин: они очевидным образом приспособлены к достижению определенной цели. Шеллинг считает, что целесообразность присутствует на всех уровнях живой природы, в том числе и в самом появлении более высоких уровней природных форм. Неживая материя нацелена на появление в своих недрах живой, а живая природная материя, в конечном итоге, обеспечивает все условия для появления разума.

Однако очевидно, что для существования в природном бытии цели необходимо нечто, что обеспечивало бы целеполагание. В поисках ответа на вопрос об источнике целесообразности природы, Шеллинг формирует учение о мировой душе, составляющей содержание второго периода его философии – философии Абсолюта или философии Тождества. Абсолют, по Шеллингу, является специфическим предметом философского мышления вообще, мы вполне можем определить философию как мышление Абсолюта. Что есть Абсолют?

Как уже было показано, центральной идеей философии природы Шеллинга является идея полярности, как борьбы противоположностей, которая пронизывает мироздание на всех его уровнях – от неживой природы до человеческого бытия. Однако сосуществование двух противоположностей с неизбежностью ставит вопрос о первичности, приоритета: какая из сторон противоположности является господствующей? В противоречии субъекта и объекта – ключевой проблеме нововременной философии, начиная от Рене Декарта – предшественники Шеллинга отдавали приоритет то субъекту (Декарт, Лейбниц, Беркли, Фихте), то объекту (Гоббс, Локк, французские материалисты). Однако Шеллинг считает такие попытки бесплодными: первичность объекта, то есть материального мира, приводит с неизбежностью к практически неразрешимой проблеме обоснования познаваемости этой реальности – если материальный мир существует вне и независимо от тех понятий, в которых мы его описываем, совершенно не ясно, почему эти понятия должны каким-то образом соответствовать миру - это со всей ясностью показал Кант своим понятием вещи в себе. С другой стороны, решение Фихте также не приводит к удовлетворительному результату: поставив объективную реальность в зависимость от бессознательной творческой способности субъекта, Фихте оставляет познающему разуму лишь рассматривать самого себя в зеркале, познавать

лишь результаты своей собственной деятельности – объяснить познаваемость объективного мира субъективизм не может по определению.

Выход, предложенный Шеллингом, заключается в том, чтобы мыслить субъект и объект не как две противопоставленные инстанции, но как две стороны некой третьей, более изначальной сущности, представляющей собой изначальное единство, неразделенность - эту сущность Шеллинг и называет Абсолютом. Сам Абсолют чужд любой полярности, он представляет собой единство, сродство, а не противоречие. Философия этого единства или философия Тождества, должна разрешить противоречие между идеализмом и реализмом (материализмом), и поэтому Шеллинг дает ей имя реалидеализм (Realidealismus).

Однако в какой-то момент происходит раскол Абсолюта на две стороны – материю и дух, субъект и объект, природу и идею. В чем причина этого раскола? Причину Шеллинг видит в человеческом духе и его рефлексивной способности, то есть способности не только к совершению поступка (такой способностью обладает любое живое существо), но и способность мыслить себя, как совершающего некий поступок. Таким образом человек оказывается как бы вне самого поступка, он походит на некоего стороннего наблюдателя – наблюдателя за собственной жизнью и окружающим миром. Отстранившись от мира, человек превращается в дух, по видимости представляющий собой нечто принципиально отличное от природной материальной реальности. Однако по мысли Шеллинга, источник проблемы содержит в себе и возможность ее разрешения: именно рефлексивная способность человеческого разума дает ему возможность обнаружить в природной действительности законосообразность, а значит и некую логичность, разумность бытия. Изучая природу, познающий дух с удивлением обнаруживает, что реальность предстает вовсе не хаотичной, вечно изменчивой и непостоянной (такой, как мы знаем, материю мыслил Платон – именно потому, что считал ее чем-то радикально иным, не совместимым с идеей), но подчиняющейся пусть скрытым, но таким же реальным законам и принципам, доступным рациональному познанию. Таким образом познающий разум обнаруживает, что существует не только логика мышления, но и некая логика самой природы, и обе эти логики имеют в качестве своего источника единый Абсолют.

Подводя итог, мы можем сказать, что философия Шеллинга имеет в качестве своей основной направленности проблему, поставленную еще Кантом – проблему обоснования возможности научного познания. Решение, предложенное Шеллингом, имеет много схожих черт с пантеизмом

Спинозы (чье безусловное влияние Шеллинг признавал), соединенного с трансцендентальной методологией Канта. И все же этот проект так и остался неоконченным: Шеллингу удалось излечить непреодолимый дуализм кантовской вещи в себе (который, однако сам Шеллинг предпочитал вменять в вину не самому Канту, а его популяризаторам-эпигонам), он также смог избежать субъективистского искушения, сгубившего метафизику Фихте. Однако он спасовал перед самым главным вопросом: возможностью рационального обоснования и понятийного осмысления самого основания познания, то есть Абсолюта как такового. Абсолют объявляется Шеллингом единственно возможным основанием как реальности, так и познания, но что же из себя представляет сам Абсолют? На этот вопрос, по Шеллингу, философия не может дать ответа, и поэтому в поздние периоды творчества он все более обращается к внефилософским культурным феноменам: искусству, религии, мифологии. За это интеллектуальное малодушие более всего критиковал Шеллинга его современник и близкий друг юности, ставший впоследствии ключевой фигурой всей европейской философии первой половины XIX в – Георг Гегель.

III. Г.В.Ф. Гегель – идеалистическая система и диалектический метод

Писать о Гегеле – крайне трудная задача, прежде всего потому, что написать о нем кратко решительно невозможно. Сложность состоит в том, что гегелевская философия не содержит в себе каких-либо основоположений, ключевых тезисов и главных выводов, изложение которых дало бы нам общую картину мысли Гегеля, позволяющую опустить определенные подробности. В соответствии с мыслью Гегеля, истина заключается не в главных выводах или исходных аксиомах, но *во всем пути*, ведущим от основоположений к окончательным выводам. Сам процесс разворачивания гегелевской системы, со всеми его подробностями и перипетиями – и есть сущность его философии, опустить подробности – значит исказить ее. Проще говоря, единственный способ получить корректное представление о философии Гегеля – это прочесть тексты Гегеля. Тем не менее, в рамках дидактического изложения мы будем вынуждены прибегнуть к некоторому упрощению, иначе суть дела останется для нас в принципе недоступной.

Биография Гегеля не богата на яркие и запоминающиеся события. Гегель – подлинный университетский профессор, вся жизнь которого была связана с различными университетами Германии. В течение 30 лет (с 1801 по 1831 гг) Гегель преподавал в Йенском, Гейдельбергском и Берлинском университетах, побывал директором гимназии и домашним учителем. Фи-

лософское наследие Гегеля велико: его главные труды «Феноменология духа», «Энциклопедия философских наук», «Наука логики», «Философия права» и другие, а также изданные его учениками после смерти Гегеля многотомные курсы лекций по истории философии, философии религии, эстетике, философии истории.

Переоценить вклад Гегеля в историю философии решительно невозможно. Невозможно найти ни одного философского раздела, ни одной философской проблемы, которой не коснулся бы гений великого немца: говорим ли мы об этике, об эстетике, о праве, об истории, о гносеологии – везде мы так или иначе должны упомянуть вклад Гегеля в рассмотрение данных проблем. При этом Гегель вовсе не был просто «многознатцем» в терминологии Гераклита («многознание уму не научает»), заслуга Гегеля, прежде всего, в том, что он все знание представлял в виде связной целостной системы, стремящейся отобразить целостность самого мироздания.

Перейдем к изложению гегелевской системы. Система включает в себя три главных элемента (вообще, число 3 будет нам встречаться в каждой точке гегелевской системы, как фундаментальное число гегелевской диалектики, об этом чуть позже): это Идея; Природа и Дух.

1) Идея. В основании бытия, по Гегелю, лежит абсолютная Идея, идеальная сущность. Под абсолютной идеей мы можем понимать некую изначальную структурированность, логику и законосообразность самой реальности. Гегель отчасти повторяет здесь Шеллинга, обосновывая возможность объективного и достоверного познания реальности за счет постулирования соприродности реальности самому человеческому разуму: «Действительность – разумна» - заявит Гегель, не забыв далее добавить: «А все разумное – действительно».

Однако весь предшествующий идеализм, начиная с элеатов и Платона, видел в этой идеальной основе мира некую застывшую неизменную субстанцию, структуру, ухватив которую в мысли, мы получим достоверное и окончательное знание о мире в целом.¹⁶ Лишь Шеллинг понял, что

¹⁶ Первой и наиболее очевидной аналогией такой структуры является число, математическая форма. Не случайно стройность и неизменность математических построений столь привлекали еще античных идеалистов, начиная с Пифагора и Платона (и, с другой стороны, идеализм является весьма привлекательным и понятным мировоззрением, прежде всего, для математиков). Однако уже проблема невозможности измерения длины диагонали квадрата со стороной в 1 единицу, выражаемой иррациональным числом $\sqrt{2}$, поставила под сомнение стройность и рациональность математики – не случайно это открытие было наотрез запрещено к распространению в пифагорейской школе.

мировая душа не может быть чем-то неизменным, она должна развиваться, однако отступил перед задачей познания этого движения. Гегель считает, что он нашел адекватный метод постижения этой вечно текущей, наподобие гераклитова огня, структуры. Гегель пишет: «В соответствии с моим мировоззрением, лишь в процессе изложения система доказывает себя: все зависит от понимания и выражения действительного не как субстанции, а как субъекта». Итак, действительность (то есть реальное, подлинное бытие) представляет собой не вечную неизменную субстанцию, но субъект – то есть деятельность, активность, именно в деятельности Идея проявляет себя – каким образом? Суть движения Идеи есть диалектика, понимаемая как самодвижение понятий.

Споры о гегелевской диалектике продолжаются по сей день, и в современной философии можно найти как ярых сторонников диалектического мышления, так и не менее ярых противников. Диалектика – это своего рода метод, метод работы с понятиями, причем для Гегеля это не только метод познания, но и одновременно объективная форма существования самой идеальной основы мира. Процесс этого движения можно представить следующим образом: вначале мы имеем дело с определенным понятием, к примеру, это понятие «бытие» – назовем данный этап «*тезис*», то есть нечто утверждающее. Однако, поскольку бытие суть наиболее общее и в этом смысле – наиболее пустое понятие (его объем бесконечен, поскольку все есть бытие, но его содержание – пусто, поскольку бытию можно приписать лишь одно свойство: бытие есть), бытие оказывается тождественно «небытию», как столь же пустому понятию. Мы получаем второе понятие, «небытие», противоположное первому и являющееся его отрицанием – данный этап носит название «*антитезис*». При этом важным является то, что антитезис не просто противопоставляется тезису в его противоположности – Гегель показывает внутреннюю взаимосвязь тезиса с антитезисом, зависимость первого от второго (бытие, вопреки убеждению Парменида, возможно только при условии существования небытия, подобно тому, как мы никак не сможем увидеть света там, где отсутствуют тени) и даже переход тезиса в антитезис: по сути, *тезис становится антитезисом*, собственным отрицанием – и этот переход является необходимым условием дальнейшего движения. Именно этот ход мысли Гегель называет диалектическим *в узком смысле* (в широком смысле диалектика охватывает все три составляющих вместе), противопоставляемом им «метафизическому мышлению». Метафизическое мышление, по Гегелю, ограничивается только анализом, то есть разделением, расчленением

реальности на отдельные понятия, и стремится к максимальному различению понятий друг от друга. Метафизический мир статичен, неподвижен, если все разделить, разложить по полочкам, движения не возникнет, именно поэтому классифицирующий, анализирующий рассудок – совершенно неадекватный метод познания Идеи, суть которой – в постоянном движении (хотя и необходимый на определенном этапе: по Гегелю даже заблуждение может являться истиной, если оно располагается на своем месте. Мысль Гегеля в том, что для того, чтобы достичь истины, мы должны также пройти через заблуждение). Именно поэтому, как мы теперь видим, подлинное познание должно представлять собой не сумму готовых знаний, сумму постулатов, но движение мысли, параллельное движению самой Идеи – система должна жить, двигаться вместе с тем, что она описывает.

И все же само по себе рядоположение тезиса и антитезиса еще не дает движения – это максимально четко показал Кант своими антиномиями. Третьим этапом является *синтез*, новое понятие, отрицающее и вбирающее в себя тезис и антитезис в их единстве. В нашем примере, где тезисом выступает «бытие», а антитезисом – «небытие», их синтезом будет «становление», как единство бытия и небытия – ведь «становление» есть то, что существует как определенный наличный процесс (бытие), но еще не существует как результат (небытие). Для описания отношения синтеза к тезису и антитезису Гегель использует технический термин «*Aufhebung*», обычно переводимый как «снятие». Однако в немецком языке это слово более многозначно: с одной стороны, это «устранение», уничтожение (так синтез устраняет противоречие тезиса и антитезиса), с другой же стороны – это «сохранение» (так синтез сохраняет в себе свойства тезиса и антитезиса на новом, более высоком уровне обобщения). Именно в таком противостоянии тезиса и антитезиса и одновременно их объединении и снятии (*Aufhebung*) в синтезе заключено диалектическое движение Идеи.

2) Идея, как идеальная сущность, имеет один недостаток – она существует сама в себе и не знает себя, ей недоступно самопознание. К тому же, движение Идеи внутри себя не создает движения вовне – именно поэтому Гегель характеризует Идею как «бытие-в-себе» (по аналогии с кантовской «вещью-в-себе», то есть бытие, которое никак не проявляется вовне). Идея должна создать свое Иное, собственное отрицание, для того, чтобы диалектический процесс, как сущность внутреннего бытия Идеи, проявился и во вне. Тогда бытие-в-себе переходит в бытие-в-ином – то есть в Природу. Изучением бытия-в-себе Идеи занимается диалектическая

логика, изучением бытия-в-ином, то есть Природы, занимается философия природы или натурфилософия.

Философия природы представляет собой попытку изложения во всей полноте и систематичности накопленного человечеством на тот момент знания о природе. Натурфилософия, как и следовало ожидать, имеет три раздела: 1) механику, рассматривающую материальную сторону физических тел; 2) физику, рассматривающую силы, формирующие явления и процессы в природе; 3) органику, рассматривающую живую природу. Каждый из этих разделов в свою очередь подразделяется на три подраздела.

Природа представляет собой противоположность Идеи, ее антитезис, также, как материя у Платона и неоплатоников представляет собой противоположность Эйдосу или Единому. Тем не менее, именно в природе зарождается третья сущность, представляющая собой единство природной, материальной стороны, и идеальной сущности – разумеется, речь идет о человеке, хотя Гегель чаще использует понятие Дух.

3) Дух, как синтез Идеи и Природы, характеризуется Гегелем в качестве бытия-в-себе-и-для-себя – то есть он представляет собой уже не просто в себе пребывающую Идею, как зародыш в яйце, но в Духе Идея становится предметом для самой себя – Дух есть *самосознание* Идеи. В этой своей задаче Дух проходит три стадии: субъективный дух, объективный дух и Абсолютный дух, замыкающий всю систему Гегеля.

Духу посвящена, пожалуй, самая знаменитая (и самая ранняя из крупных произведений) работа Гегеля – «Феноменология духа», в которой немецкий мыслитель рассматривает проявления духа, начиная от индивидуального субъективного сознания и заканчивая высшими формами духа – искусством, религией и философией. Что вообще такое дух? Дух суть сознание, обращенное на самое себя, то есть самосознание, следовательно, Дух представляет собой процесс самопознания человеческого рода, который одновременно оказывается и процессом возвращения к Идеи, давшей начало всей этой величественной структуре, поскольку Идея, по Гегелю и представляет собой «сущее, вечно возвращающееся к себе из инобытия».

Разумеется, появление Духа еще не означает возвращения Идеи к самой себе – у Гегеля никогда ничего не бывает просто. Дух в своем развитии также проходит немало этапов, это сложный и нелинейный процесс, проходящий одновременно в двух плоскостях: в исторической плоскости, где Дух проявляет себя через развитие истории и в субъектной плоскости,

где Дух проявляется в конкретном сознании. Процесс подразделяется на три этапа:

1) Субъективный дух. На данной стадии дух выступает как противоположное природе единичное сознание. Дух познает окружающий мир как иной мир, отличный от его собственной природы, однако он выявляет в этом мире объективные, повторяющиеся, а значит, по Гегелю, *разумные* законы. Из этого открытия субъективный дух понимает, что внешний мир, природный мир, в действительности имеет природу, идентичную его собственной – то есть разумную, *идеальную* природу. Главное открытие, совершаемое духом в его субъективной стадии следующее: «*мышление и бытие – одно и то же*», что означает, что познание природы, в действительности, оказывается самопознанием, Дух понимает, что в изучении природы он никогда не откроет ничего, чего не мог бы найти в самом себе.

2) Объективный дух. Однако дух не может ограничиваться лишь чистым познанием. Он должен реализоваться вовне через свободное действие, поступок, то есть стать действующим или практическим разумом, формирующим сферу морали. Свободный дух находит свое воплощение в общественных структурах: семье, гражданском обществе и государстве, последнее, по Гегелю, выступает вершиной реализации практического разума в мире. Однако следует отметить, что для того, чтобы воплотить в себе высший идеал свободы, государство должно пройти по пути исторической эволюции, сущность которой как раз заключается в расширении степени свободы. При этом сама по себе свобода Гегелем понимается весьма своеобразно: она не имеет ничего общего с современным пониманием политической свободы, как свободы слова, печати, собраний и демократических свобод – все это по Гегелю ложные (как он обычно пишет – абстрактные) проявления свободы. Подлинная или действительная свобода возможна только в монархическом государстве, в котором монарх выступает олицетворением самого объективного духа, тогда как свобода подданных заключается в том, чтобы свободно подчиняться любому требованию монарха¹⁷. Гегель считал, что с появлением такого государства история должна завершиться – дальнейшее ее движение просто не имеет смысла. Хотя упования Гегеля на Прусское государство, как на выразителя такого «конца истории» очевидным образом не сбылись, сама идея «конца истории» неожиданно была реабилитирована в работах американ-

¹⁷ В дальнейшем эта идея нашла свое жуткое преломление в известном лозунге: «Один народ, одна воля, один фюрер».

ского политолога Фрэнсиса Фукуямы в 90-х гг прошлого века, где он доказывал, что тотальное господство американской либеральной демократии на всем земном шаре, наступившее после окончания Холодной войны и падения Советского союза, навсегда установит идеальную форму общественного устройства, что сделает ненужным и бессмысленным все, что составляло ранее содержание исторического процесса: войны, революции, перевороты. К сожалению (а может быть, и к счастью) теракты 11 сентября 2001 г продемонстрировали Фукуяме всю глубину его заблуждений, и в 2000-х гг он уже больше не возвращался к этой идее.

3) Но и объективный дух, воплощенный в государстве, еще не возвращается к Идее и не может замкнуть гегелевскую систему. Сделать это может лишь Абсолютный дух, представляющий собой познание Абсолютной идеи (точнее – самопознание идеи самой идеей), которое, разумеется, воплощается в трех формах: искусство, религия, философия. Искусство представляет собой созерцание абсолютной идеи посредством единичного – художественного образа. Однако искусство не требует от человека впустить Абсолют в себя, в собственную душу, он лишь созерцается внешним образом и доставляет человеку эстетическое наслаждение. Религия посредством веры требует вобрать Абсолют в себя, сделать его своим собственным внутренним достоянием. При этом религия не дает возможности мыслить Абсолют, она требует лишь веры в него. Именно поэтому последней стадией Абсолютного духа и венцом всей громады гегелевской системы является, разумеется, философия, представляющая собой окончательное и адекватное познание Абсолютной идеи во всей ее полноте.

Но и здесь мы все еще не можем завершить свое изложение, так как философия сама по себе имеет историю. Причем каждый философ прошлого со своей мировоззренческой позиции утверждает, что мыслит Абсолют адекватным образом – в отличие от критикуемых им предшественников. История философии представляется в виде «истории человеческих заблуждений», где каждый новый философ начинает с того, что объясняет, почему все его предшественники ошибались в своей трактовке Абсолюта, но именно ему доступна окончательная истина.

Такой трактовке истории философии Гегель противопоставляет свою, по сути дела, первую попытку представить историю философии как осмысленный и необходимый процесс, как науку, в которой каждый следующий философ не опровергает, но вбирает в себя учения предшественников и приближается к адекватному отражению Абсолюта. В каждой философской системе в снятом (*aufhebung*) виде присутствуют системы

предшественников, которые в свою очередь представляют Абсолют через какую-то из его граней, сторон, то есть неполно – такое представление Гегель называет «абстрактным». Целью этого движения, как несложно догадаться, является философия Гегеля, которая воплотила в себе с максимальной полнотой и конкретностью всю полноту знания об Абсолюте – или Абсолютного знания. Гегелевская трактовка истории (как истории философии, так и собственно исторического процесса) вообще демонстрирует нам ярко выраженную телеологичность, нацеленность на результат. История не представляется в виде *случайных* событий, приводящих к определенным результатам, история – это последовательность событий, которые *должны привести* к тем результатам, к которым они привели. К примеру, не успех в битве при Тулоне стал причиной возвышения Наполеона до положения повелителя мира, но необходимость стать повелителем мира в будущем послужила причиной тому, что Наполеон просто не мог не стать героем (хотя он вполне мог совершить и какой-то другой подвиг). В этом также проявляется целостность гегелевской системы: подобно тому, как в семени растения уже заложена будущая форма взрослого растения, так же результат гегелевской системы заложен уже в первых шагах ее развертывания – Абсолютное знание, воплощенное в философии Гегеля, в своего рода зародышевом виде заложено в бытийствующей-в-себе изначальной Идее, лишь только начинающей свое диалектическое саморазвертывание.

Гегелевская телеологическая трактовка истории поражает своей бесчеловечностью, полнейшим безразличием к жизни конкретных людей: по Гегелю, индивидуальность не имеет фактически никакой ценности по сравнению с общим, выраженном в государстве. К примеру, гегелевское отношение к войне весьма показательно: «Война имеет величайшее значение, потому что благодаря ей моральное состояние народов пребывает в безразличии по отношению к устойчивости конечных определений», Гегель критикует Канта, предложившего проект всемирной организации, которая могла бы гарантировать «вечный мир» на Земле – не потому, что проект «Вечного мира», изложенный в одноименной работе, выглядит слишком утопичным, а потому, что мир представляет собой окостенение, государству сущностно необходим враг, с которым оно будет бороться.

Тем не менее, место Гегеля в истории философии – узловое. Определенное тщеславие Гегелю, несомненно, было присуще, когда он утверждал, что все движение философии (да и истории тоже) имело целью завершение в его величественной системе – однако, невозможно не при-

знать, что берлинский профессор действительно воплотил в себе всю предшествующую философию! Что же касается последующей философии – ни один философ второй половины XIX-XX вв не мог проигнорировать Гегеля, он вынужден был так или иначе определить свое отношение к немецкому гению – хотя бы в виде полного отрицания его системы, как это делает, например, Бертран Рассел в своей «Истории Западной философии». Однако, вспомнив уроки диалектики, мы поймем, что отрицание чего-либо не отменяет отрицаемого: отрицание непосредственно связано с отрицаемым и зависит от него – как я могу отрицать, если отрицаемого не существует? Все крупнейшие философские проекты XIX-XX вв берут свой исток в тех или иных разделах гегелевской системы – даже если суть проекта заключается в том, чтобы ниспровергнуть гегелевскую философию. Кроме того, существование отрицания не означает, что на новом витке диалектического развития мы не увидим новое утверждение – которое «снимет» противоречия Гегеля и его критиков в новом оригинальном движении мысли.

Вопросы для самоконтроля:

1. В чем отличие трансцендентального метода И. Канта от предшествующих гносеологических традиций рационализма и эмпиризма?
2. Какую роль играет понятие вещи-в-себе в философии И. Канта?
3. Почему И. Фихте считал необходимым устранить кантовскую вещь в себе из философии?
4. Каким образом связаны натурфилософия и учение об Абсолютном Тожестве у Ф. Шеллинга?
5. В чем выражается преемственность философии Г. Гегеля по отношению к Шеллингу? В чем принципиально различие этих двух систем?
6. В чем заключается суть диалектического метода Гегеля? Каким образом данный метод может быть применим в нашем современном образе мышления?

ГЛАВА 8. НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

КАРЛ МАРКС И ЗИГМУНД ФРЕЙД

1. Карл Маркс

Одним из первых мыслителей, со всей определенностью демонстрирующий нам неклассический тип рациональности был Карл Маркс (1818-1883), многие произведения которого были написаны в соавторстве или, по меньшей мере, при поддержке его друга и единомышленника Фридриха Энгельса (1820-1895).

Биография Маркса ярка и разнообразна – учеба в университетах Бонна и Берлина, где Маркс изучал юриспруденцию, философию и историю, блестящая защита диссертации, посвященной различию атомистических учений Демокрита и Эпикура. Перспектив научной карьеры лишило молодого Маркса реакционное немецкое правительство, и он решил попробовать себя на поприще журналистики. Издавал оппозиционную газету, через некоторое время закрытую требованиями цензуры. Затем репрессиям был подвергнут и сам Маркс – его выслали из Германии. Впоследствии его еще не раз высылали из Франции, из Бельгии, из той же Германии, пока к 1849 г Маркс не переселяется в Лондон, где он и прожил более тридцати лет до самой своей смерти. Политическая карьера Маркса также весьма впечатляет: именно ему следует приписать заслугу институционального оформления коммунистического движения в полноценную коммунистическую партию, для которой он вместе с Энгельсом в 1848 пишет «Манифест», а также создание полноценного международного рабочего движения, получившего название «Первый интернационал» (все последующие «интернационалы» создавались и закрывались уже после смерти Маркса).

В соответствии с классическим делением марксизма на «три составные части», основной вклад Маркса в науку разделяют по трем областям: политическая экономия, социальная теория и, собственно, философия. Однако искусственному расчленению учения Маркса на «рубрики» мы предпочтем общий взгляд, сфокусированный на конкретной, интересующей нас, проблеме – в чем именно заключается «неклассичность» марксовой мысли? Здесь мы должны будем остановиться на трех ключевых моментах: создании исторического материализма или материалистического истолкования истории; анализе «превращенных форм сознания» или, что то же самое, критике идеологии и практическом преобразовании мира как цели философии, заявленной Марксом.

1. Исторический материализм.

Понятия «материализм» и «идеализм» в применении к философскому мировоззрению применялись задолго до Маркса и означали, в целом, признание в качестве субстанции (то есть изначальной причины) либо материю, либо идею. Среди рассмотренных нами ранее философов к материалистам можно отнести ранних британских эмпириков – Гоббса, Локка или большинство из философов французского Просвещения, а к идеалистам – Платона, Гегеля и других. С точки зрения материализма вещество, материя преобладает во Вселенной, тогда как сознание или разум представля-

ют собой лишь функцию, проявление определенным образом устроенной материи – человека. Качества, которыми обладает сознание и разум, с точки зрения материализма, в полной степени определяются свойствами его материального носителя – мозга, тогда как изменения в сознании никаких значимых изменений в материальном носителе не вызывают. Большую трудность представляет взаимоотношение материализма с религией, поскольку последовательное признание единственности материи с неизбежностью должно привести к отрицанию существования какой-либо сверхъестественной, трансцендентной сущности, выступающей в качестве Творца сущего (а значит – и материи тоже), тем не менее, далеко не все материалисты были атеистами.

В свою очередь идеализм означает признание господства разума, духа во Вселенной, как рационального основания и опоры мироздания. Это можно понимать не только в буквальном смысле веры в мировой разум или мировую Душу, являющиеся источником или творцом материальных вещей, но также и в смысле признания объективного существования бес-телесных нематериальных сущностей, таких как идеи, понятия, концепты, то есть существования идей до и вне зависимости от постигающего их человеческого разума, например, в виде числовых закономерностей. Утверждение решающей роли человеческой субъективности в развитии общества, выражающейся либо в силе воли великой личности, либо в виде идей, разделяемых теми или иными сообществами, также, безусловно, можно отнести к формам идеалистического мировоззрения.

В познании истории человеческого общества мы сталкиваемся с крайней проблематичностью применения материалистического метода в принципе – ведь самым материалом исследования, его «материей» в истории служат манифестации человеческого сознания – в виде летописных хроник, рассказов очевидцев, других письменных источников. Даже в том случае, когда наше исследование опирается на материальные данные археологии (а во времена Маркса эта наука еще только начинала формироваться) – они остаются для нас лишь бессмысленными обломками седых веков до тех пор, пока мы не осмыслим их как творения человеческого разума.

Неудивительно поэтому, что в истории идеалистический подход считался практически единственно возможным: история, будучи результатом деятельности людей, представляет собой воплощенную человеческую волю, главным образом, естественно, волю «великих людей» – вождей, царей, полководцев. Ведь именно из рассказов об их деяниях, высказывани-

ях, эдиктах мы и черпаем свои знания о событиях прошлого. Маркс возражает: «История есть деятельность преследующего свои цели человека». Не «великого» человека, а обычного – такого же, как мы с вами. Говоря о специфике своего понимания истории, Маркс утверждает, что «его предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своём действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определённых условиях». Но здесь появляется странное сомнение: ведь «эмпирически», то есть непосредственно, действительная жизнь индивидов в прошлом нам как раз недоступна – нам доступны только косвенные описания этой жизни через те же летописи, описывающие только «великих» или, в лучшем случае, через «хозяйственные» письменные источники, подобные торговым распискам, договорам, частным письмам и так далее – впрочем, интерес к последним проявляется только к XX в, во многом именно под влиянием «материалистического истолкования истории».

Таким образом, «эмпирические предпосылки» Маркса оказываются в действительности не *материалом* исследования, но его *результатом*. Чем же тогда оказывается сознание по отношению к этим предпосылкам? Вторым постулатом материалистического истолкования истории (первый – необходимость опоры на действительную жизнь людей как основы исторического исследования) является следующее: «Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни», и далее: «мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе... для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса». Итак, формы сознания, выраженные в идеологиях, религиях и даже в науке оказываются лишь вторичным следствием, перевернутым отражением реальной человеческой деятельности, хотя они и воспринимаются часто в качестве определяющих и формирующих саму эту реальную жизнь «вечных» и «естественных» общественных институтов. Такой подход к явлениям идеологии ставит перед Марксом сложнейшую задачу анализа идеологических феноменов, «ложных форм сознания» и заставляет его решительным образом пересмотреть классическую модель субъекта, практически не изменявшуюся со времен Рене Декарта.

2. Критика идеологии и пересмотр классической модели субъекта.

Как мы можем убедиться на примерах мыслителей классики, таких как Декарт, Лейбниц или Кант, классическая интерпретация субъекта с необходимостью включает в себя момент рефлексии сознанием собственных процессов – мыслей, желаний, чувств – способность воспроизвести их мотивы, суть, характер и механизмы является важнейшей способностью классического субъекта. Начало этой традиции положил еще Сократ, требуя от своих собеседников в платоновских диалогах точного представления о сути той деятельности, которой он занимается или собирается заниматься как неперемennого условия успешности этой деятельности. Классический субъект чужд любой спонтанности, интуитивизма, аффектации – все это скорее относится к сфере бэконовских «призраков». Тем удивительнее становится открытие Маркса, обнаружившего в самой сердцевине нашей повседневности род деятельности, который *требует неосознанности как условия собственного успеха*: речь идет о товарном обмене, в котором Маркс обнаруживает явления, названное им *товарным фетишизмом*.

С обыденной точки зрения товар не содержит в себе ничего таинственного: это продукт определенного труда, обладающий способностью удовлетворять человеческие потребности: одежда – греет, хлеб – насыщает, ручка – пишет. С другой стороны, товар обладает еще и другим свойством: способностью обмениваться на другие товары. Можно поставить вопрос: какая из этих стоимостей (выражаясь категориями самого Маркса: *потребительская стоимость* – польза для конкретного потребителя или *меновая стоимость* – ценность в сравнении с ценностью другого товара) является «истинной», а какая – мнимой, условной? Ответ кажется простым: разумеется, «истинной» является потребительская стоимость, способность удовлетворять потребности, тогда как меновая стоимость – чистая условность, принятая для удобства обмена. История развития обмена в человеческой культуре подтверждает эту гипотезу: первоначальной формой обмена был бартер, то есть непосредственный обмен одной стоимости (потребительской) на другую: у меня есть шкура, которая мне не нужна, а у тебя есть топор, который не нужен тебе – мы вымениваем друг у друга то, что нам не нужно, на то, что нам необходимо. Впоследствии исключительно для удобства расчетов человек пришел к идее необходимости создания общего эквивалента для всех товаров – денег, первоначально в натуральной форме, а уже потом в виде золотых монет, бумажных банкнот или банковских карточек.

Однако результатом этого процесса стала удивительная проблема, которая оказалась неразрешимой даже для ума великого Аристотеля: что же именно мы делаем, когда обмениваем один товар на другой? Мы обмениваем 5 буханок хлеба на кусок мяса, кусок мяса – на топор, топор – на оплату труда батрака, труд батрака – на участок земли. И далее Аристотель с удивлением заключает: «Однако в действительности невозможно, чтобы столь разнородные вещи были соизмеримы». Ведь потребности, которые удовлетворяют разные товары совершенно различны и не взаимобмениваемы: если мне хочется пить, теплая шуба никак не удовлетворит моей потребности! Получается, для того, чтобы успешно осуществлять товарный обмен на рынке, мы должны *игнорировать* разнородность товаров, таким образом, что стоимость товаров в денежном эквиваленте становится единственной интересующей нас характеристикой. Это явление Маркс и называет «*товарным фетишизмом*»: то есть приписывание товару сверхъестественной, почти магической способности обмениваться на другие товары, затемняющей изначальное свойство товара удовлетворять человеческие потребности. К товарному обмену может быть применена известная формула Маркса, обозначающего суть действия механизмов идеологии: «они не осознают это, но они это делают».

Итак, идеология представляет собой совершенно особую форму сознания, характеризуемую Марксом как «ложная, но не лживая». То есть идеология, безусловно, отражает реальность в ложном виде (товар «на самом деле» должен удовлетворять потребности, а не бесконечно обмениваться на другие товары), однако эта ложность остается секретом даже для самого носителя ложного сознания. Другим примером такой подмены может служить классическая формула товарного обмена, в которой товар (Т) обменивается на деньги (Д) для того, чтобы впоследствии приобрести другой товар (Т'), необходимый мне: $T - D - T'$. Издревле известна и другая схема обмена, которой во все времена руководствовались купцы и ростовщики: имеющиеся у меня деньги (Д) я обмениваю на товар (Т) с целью его последующей перепродажи (Д') по более высокой цене: $D - T - D'$. Производительный труд по понятным причинам издревле считался более почетным, а к деятельности купцов и тем более ростовщиков в большинстве культур относились с подозрением (тем более, что их непроизводительная деятельность позволяла им накапливать огромные богатства, окупавшие опасность и непредсказуемость дальних купеческих экспедиций). Главным отличием этих систем является то, что формула $T - D - T'$ является замкнутой – получив необходимый мне товар я не буду заинте-

ресован в дальнейшем обмене, тогда как формула $D - T - D$ принуждает к постоянному, ничем не сдерживаемому росту: для чего мне нужны деньги, как не для того, чтобы вновь пустить их в купеческий оборот? Ценностные приоритеты с точки зрения классического мышления здесь очевидны: замкнутая, устойчивая формула обмена товаров посредством денег выглядит гораздо привлекательнее, чем вечно неустойчивая, неограниченно растущая формула обмена денег на еще большие деньги. Но суть идеи Маркса не в моральном осуждении ростовщичества или богатства в целом, Маркс стремится показать, как с превращением товарного производства в господствующую форму экономической деятельности, ложная, иллюзорная форма обмена посредством товара денег на деньги с дополнительной прибылью оказывается *истинным содержанием* традиционного обмена товара на другой товар при посредстве денежного эквивалента: ведь капиталист-промышленник, обладая *капиталом* (к которому, как известно, относятся не только финансовые ресурсы, но и здание, оборудование, материалы и труд), использует его для производства товаров, единственная цель которого – преумножение того же самого капитала. Проще говоря, деньги, изобретенные для упрощения обмена товаров друг на друга, сами становятся единственно значимой целью, достижение которой возможно только путем временного обмена наличных денег на какие-либо товары. Ирония заключается в том, что это нисколько не мешает самому промышленнику считать, что он организует производство для того, чтобы получить возможность потреблять больше товаров: затраты на индивидуальное потребление самого капиталиста и его семьи в большинстве случаев несопоставимы с теми затратами, которые идут на рост производства ради самого этого роста.

Такое загадочное оборачивание отношений «иллюзии» и «действительности», в которой именно иллюзия оказывается подлинным основанием реального, было бы лишь теоретическим курьезом, если бы не имело важнейших социально-политических последствий. Рассмотрим данную ситуацию с точки зрения рабочего, обладающего только одним пригодным для продажи товаром – собственной рабочей силой. На первый взгляд логика рабочего выглядит вполне классической: он обладает товаром – рабочей силой (T), который он продает за заработную плату (D) с целью потратить ее на другие товары (T'), необходимые ему для жизни. Однако здесь возникает странный вопрос: а что же дальше? Поскольку рабочий в большинстве случаев так и не получает возможности приобрести еще что-то, помимо самого необходимого для поддержания жизни

(для этой цели его заработанная плата обычно почти не превышает прожиточный минимум), он вынужден постоянно продавать свою рабочую силу – до тех пор, пока она не иссякнет по причине болезни или старости. Получается, те товары (T'), которые покупает рабочий, нужны только лишь для того, чтобы поддержать существование рабочей силы, которая, в свою очередь, нужна только лишь для того, чтобы снова обмениваться на заработную плату (D). Формула его жизни приобретает подозрительное сходство с формулой перманентного обмена денежной массы на саму себя: она также самозамкнута и неостановима в своем бессмысленном движении: рабочий вынужден продавать свою рабочую силу для того, чтобы получить деньги, которые он использует для поддержания рабочей силы, которая нужна, чтобы получить деньги... Тем самым, рабочая сила оказывается не тем, что помогает рабочему в его жизни, но сама жизнь рабочего оказывается всего лишь инструментом для поддержания его организма в рабочем состоянии.

3. «Раньше философы лишь только объясняли мир, а задача состоит в том, чтобы его изменить».¹⁸

Выход, предложенный Марксом, представляет собой третий важнейший момент его неклассического по своей сути мышления, возвращающий нас обратно к проблеме исторического материализма. Анализ механизмов ложного сознания невозможно вести силами самого сознания, поскольку корни сознания лежат в бытии, в практической деятельности, ложное сознание лишь отображает в превращенной форме эту деятельность. Маркс критикует своих бывших соратников, радикальных левых гегельянцев, которые боролись с ложью окружающего мира силами одних только «фраз». Классическое мышление в полной мере сконцентрировано на создании адекватной интерпретации действительности – если одна интерпретация поворачивается критике как ложная, ее должна заменить другая. Маркс отвергает такой путь: другая интерпретация будет не менее ложной, чем критикуемая, так как любая интерпретация коренится в конечном итоге в *иллюзорности самой реальности*. Поэтому орудие критики должно быть направлено не на исправление интерпретаций, но на исправление самой реальности, определяющей любую интерпретацию.

Итак, можно сделать промежуточный вывод об отличии классического и неклассического типа рациональностей: классическая рациональность всегда нацелена на поиск «фундаментальной» истины – то есть истины,

¹⁸ Фраза взята из широко известной работы Маркса «Тезисы о Фейрбахе».

определяющей все последующее знание. Обнаружение подобного знания отменяет все предыдущие интерпретации в качестве «неполных», «недостаточных», в конечном счете, иллюзорных. Неклассическая рациональность постулирует более сложный характер связи между истиной и иллюзией: иллюзия выступает *необходимой формой* для проявления истины. В случае Маркса это означает следующее: потребительская стоимость товара *должна пройти* через иллюзорность меновой стоимости для того, чтобы товар мог удовлетворить потребности конечного потребителя. Интересно, что неклассическая рациональность часто интерпретируется в совершенно классическом ключе: так теория Маркса была воспринята как теория «экономического редуccionизма», то есть сведения всех форм культуры (объединяемых Марксом под именем «идеологии») к определенным экономическим отношениям: это выражалось известными марксистскими тезисами об определяющей роли «базиса» (под которым подразумевалась экономическая система общества) по отношению к «надстройке» (в которую входила вся духовная культура, начиная от научных знаний и заканчивая правовыми нормами). Такая интерпретация упускает из виду не только важность всегда подчеркиваемого Марксом «обратного воздействия» надстройки на базис, но и более существенную, подлинно неклассическую мысль Маркса: задача анализа заключается не в том, чтобы определить «подлинность», спрятанную под маской «иллюзии», но в том, чтобы найти механизм, в соответствии с которым «подлинность» реализуется именно в этой, а не в какой-либо иной «иллюзорности». Последняя мысль удивительно созвучна (не по содержанию, но по форме) взглядам нашего следующего героя – создателя психоанализа Зигмунда Фрейда.

II. Зигмунд Фрейд (1856-1939).

В научной среде отношение к созданному Фрейдом психоанализу зачастую весьма настороженное и колеблется от индифферентного игнорирования до презрительного отвержения. В то же время влияние, которое психоанализ оказал на искусство, философию и даже повседневность человека XX в – просто колоссально, ни одна научная теория, включая несомненно перевернувшие человеческие представления о Вселенной и о самом себе теорию относительности и квантовую теорию, не могут продемонстрировать такого влияния за пределами сугубо научной среды.¹⁹

¹⁹ Достаточно часто в литературе можно встретить сопоставление влияния психоанализа на мировоззрение человека с созданием гелиоцентрической теории Н. Коперни-

При этом трактовка психоаналитической теории, как правило, осуществляется исключительно в русле классической рациональности, пусть даже ценой игнорирования самых ключевых для психоанализа представлений и открытий. Это проявляется даже в трактовке самого центрального и ключевого для понимания психоанализа понятия – понятия бессознательного.

Бессознательное (*unbewußt*) представляет собой определенные содержания нашей психики (Фрейд иногда называет их «бессознательными мыслями»), понимая, однако, что подобное выражение не может быть ничем иным, как оксюмороном), недоступные для самосознающей способности, однако оказывающие на мысли и поведение человека определенное воздействие, которое также не может быть осознано. Бессознательное следует отличать от «подсознания» или «предсознательного» (*vorbewußt*), известного задолго до Фрейда. К предсознательным относятся все мысли, которые не осознаются *в данный момент* – к таким могут относиться автоматические действия, игра на музыкальных инструментах, дыхание, ходьба, либо просто мысли, которые субъект не обдумывает в данный момент. Отличительной особенностью предсознательного является то, что предсознательные содержания в любой момент легко могут стать сознательными – я могу сконцентрировать свое внимание на дыхании, вернуться к мыслям, которые волновали меня вчера и так далее. Бессознательное же всегда проявляет себя лишь косвенным образом, намеками, по выражению Фрейда: «бессознательное – это пьеса, которая разыгрывается всегда на другой сцене».

Как же проявляет себя бессознательное, и каким образом мы можем его достигнуть? Проявления бессознательного сами по себе достаточно многочисленны: это сновидения, оговорки, описки, забывание имен или затеривание вещей, остроумие, а также различные невротические симптомы. Общей чертой всех этих феноменов можно считать затрудненность выявления подлинных причин, а главное – смысла данных действий и событий. Почему я сказал это слово, хотя хотел сказать совсем другое? Что означало привидевшееся мне сегодня сновидение? Почему, стучась в дверь комнаты своего друга, я должен постучать именно три раза, после каждого удара повторяя имя хозяина комнаты? По Фрейдю все это суть проявления бессознательного, заявляющего о себе в символической форме, и язык бессознательного может быть расшифрован.

ком и созданием теории эволюции и естественного отбора Ч. Дарвином. Говорят даже о трех теоретических «революциях».

Рассмотрим структуру психики, как она представляется в психоанализе, на примере формирования сновидения. Не случайно Фрейд называл сны «золотой дорогой в бессознательное». Сон представляет собой определенное чувственное восприятие, источник которого остается неясным – по крайней мере, сон не удается интерпретировать в качестве результата активности нашего собственного сознания, подобного фантазии.²⁰ Не случайно часто сновидения интерпретировались как своего рода сверхъестественные послания, содержащие в себе пророчества о будущем. По Фрейду сон является все же продуктом нашей собственной психики, точнее ее бессознательной части, сон – это реализовавшееся желание. Отметим, что именно желание составляет содержание бессознательного, как своего рода элементарный уровень психических проявлений. Сон реализует в иллюзорной форме желание, имевшееся у субъекта: в качестве примера можно привести ситуацию, которая, вероятно, хотя бы раз в жизни случалась с каждым человеком, который забыл сходить в туалет перед тем, как лечь спать: сюжеты снов таких людей обязательно включают в себя воду, плавание или купание.

Однако, даже если мы согласимся с существованием определенного класса сновидений, очевидно представляющих собой реализацию желания, остается множество сновидений, которые весьма трудно назвать реализацией желания – абсурдистские, непонятные сновидения или даже сны, представляющие собой по видимости нечто противоположное реализации желания, такие, как ночные кошмары. Тем не менее, постулат Фрейда заключается в том, что и такие сновидения представляют собой реализацию желания – только желание реализуется во сне в превращенной, искаженной форме. Дело в том, что определенные желания могут быть неприемлемыми для общества, в котором живет человек, или для его индивидуальных моральных воззрений: они могут быть настолько невозможными, отвратительными, что их нельзя даже допускать в область сознания – именно для этого и существуют защитные механизмы психики. Однако во сне действие этих механизмов ослабевает, контролер смягчается и впускает отвергаемые желания в сознательную область, позаботив-

²⁰ Интересно, что внутреннее сродство этих феноменов, практически не попадавшее в поле зрения исследователей до Фрейда, при этом интуитивно ощущается на чисто языковом уровне: к примеру в русском языке слово «греза» может означать одновременно и сон, и продукт воображения. Точно так же в английском и немецком языке слово *dream* (нем. *Traum*) может обозначать как сновидение, так и фантазию или мечту.

шись о том, однако, чтобы они остались неузнанными. Данный механизм можно сравнить с карнавалом или маскарадом, который предполагает приостановку действия определенных моральных ограничений, правил приличия, достигаемый благодаря маскам, превращающим людей в незнакомцев – осуществляется ли это превращение действительно или только мнимо, в игровой форме. Задача психоанализа заключается в том, чтобы расшифровать код сновидения, выявив подлинное бессознательное желание, прорывающееся таким образом через обычно практически непроницаемый барьер культурных ограничений.

Данная структура в разные периоды творчества описывалась Фрейдом в различных категориях, допустим, в «Толковании сновидений», своем первом крупном самостоятельном произведении, Фрейд говорит о противостоянии бессознательного желания, формирующего сновидение и «цензора», чья задача состоит в том, чтобы преобразовать желание в сам материал сна посредством механизмов сгущения, переноса, переворачивания и прочих, называемых в целом «работой сновидения». Наиболее известной стала другая трехчастная структура психики, сформулированная уже в поздних сочинениях Фрейда. Она включает в себя три элемента:

1) «Я» (Ego) - представляет собой сознательную часть психического аппарата;

2) «Сверх-Я» (Super-Ego) – та самая контролирующая инстанция, цензор, формирующаяся под влиянием общества, диктующего определенные правовые, нравственные и этикетные нормы, сдерживающие бесконтрольное проявление третьей инстанции.

3) «Оно» (Id) – та самая область бессознательных желаний, мотивов и побуждений, контроль за которым со стороны Сверх-Я оказывается столь важен.

Важно отметить, что к области собственно бессознательного в этой структуре относится не только Оно-Id, но и Сверх-Я, поскольку сдерживающий контроль осуществляется без ведома Его-Я. По сути дела, Я, самосознанию, субъекту остается роль пассивного наблюдателя борьбы Сверх-Я с Оно, при этом Я наблюдает даже не саму борьбу, а лишь ее далекие отголоски, подобно тому, как томящийся в тюрьме узник слышит шум снаружи и гадает, означает ли это, что его друзья пришли спасти его из заточения или же наоборот, его тюремщики решили, наконец, привести в исполнение смертный приговор. Именно в этом состоит смысл знаменитого фрейдовского афоризма: «Я перестало быть хозяином в собственном доме».

Было бы интересно продолжить рассмотрение фрейдовской теории на материале анализа психотических симптомов, «ошибочных действий» и других проявлений бессознательного, однако оставим эти проблемы на самостоятельное изучение для интересующегося читателя. Вместо этого сосредоточимся на вопросе – что неклассического содержится в теории Фрейда? Первый момент достаточно очевиден: само деление психики на сознательное и бессознательное и придание бессознательному динамического статуса, то есть возможности оказывать незаметное воздействие на содержания сознания, ставит под сомнение способности субъекта к самосознанию и автономному действию, считавшиеся аксиомой классического мышления (как и обыденного здравого смысла): если определенные мысли, эмоции и желания принципиально не поддаются контролю со стороны самосознания, но при этом способны оказывать влияние на сознание и даже в некотором смысле контролировать его – идея всемогущества рефлексивной способности и доступности собственного «я» для усилий самопознания, выраженная, к примеру, в пресловутой несомненности существования мышления у Декарта, оказывается, по меньшей мере, сомнительной. Объявив собственное мышление в качестве абсолютно несомненной основы, Декарт совершил серьезную ошибку: именно «я мыслю» и является наиболее сомнительным, поскольку очень часто мне только кажется, что мыслю действительно я, на самом деле, мною мыслит бессознательное.

Но значит ли это, что сущность теории Фрейда в раскрытии определенных механизмов, контролирующих наше поведение и при этом неподконтрольных нашей собственной воле – проще говоря, суть в простом отрицании свободы воли человека и раскрытии механизмов, определяющих эту волю? Ответ будет решительно отрицательным: сущность теории Фрейда не в раскрытии каких-либо «глубинных» механизмов, определяющих и контролирующих наше поведение и нашу жизнь. Открытие Фрейда и основной предмет его интереса в другом: поиск связей, путей формирования, благодаря которым бессознательное принимает именно такую, а не иную, форму. В отношении снов таким механизмом является «работа сновидения», суть которой заключается в соединении скрытого желания (которое само по себе может даже не быть бессознательным, а представлять собой лишь остатки мыслей и впечатлений предыдущего дня) с цензурирующей инстанцией и формирование в результате этой встречи содержания сна. Как пишет Фрейд, работа сновидения «одна и является сущностью сновидения - объяснением его специфической природы». В этой короткой фразе содержится вся суть неклассического мыш-

ления: предметом его интереса всегда является не поиск конечной, застывшей сущности, но выявление процессов, находящихся в постоянном движении – в том числе, подверженных изменению даже в процессе их исследования. Область интереса не превращается в мертвый бездвижный объект, лишенный возможности проявления какой-либо самостоятельной активности, напротив, объект специально провоцируется на проявление активности – и только благодаря этой активности может быть изучен (например, в технике психоанализа метод «свободных ассоциаций» предполагает провоцирование человека на спонтанную речь, никак не контролируемую со стороны сознания – неперенным условием действенности данного метода является требование к пациенту говорить все, что приходит в голову, сведя контроль над своей речью к минимуму). Кроме того, неклассическое мышление не стремится к выявлению некой окончательной, неизменной основы, общей для огромного класса феноменов, напротив, утверждение «работы сновидения» как единственной сущности последнего (с точки зрения классического мышления в качестве сущности, разумеется, выступает скрытая зашифрованная мысль сновидения, как его «истина») означает необходимость исследования каждого конкретного феномена в его уникальности и неповторимости.

Вопросы для самоконтроля:

1. Почему идеалистическое рассмотрение истории являлось господствующим вплоть до появления работ К. Маркса и Ф. Энгельса?
2. В чем отличие материализма Маркса и Энгельса от предшествующих форм материализма? В чем отличие содержания понятия «общественное бытие» от традиционного для философии понятия «бытия» вообще?
3. Каким образом осуществляется в марксизме критика идеологии? Возможно ли применить данный метод в условиях современного общества?
4. В чем сущность и новизна фрейдовского деления психики на сознательную и бессознательную области? Почему именно это Фрейд называет «основной предпосылкой психоанализа»?
5. Что означает афоризм «Я перестало быть хозяином в собственном доме»?

ЧАСТЬ II. СТРУКТУРА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ КАК НАУКА О БЫТИИ

Существует немало традиционных разделений философии на определенные «дисциплины», разделы, имеющие свою специфику. Мы остановимся на одном из них, восходящем еще к великому греческому философу Платону и его Академии. По этой классификации философия делится на три основных раздела: онтологию, гносеологию и этику.

Онтология – это наука о бытии. Гносеология – наука о познании. Этика – наука о добродетели. В первой главе мы начнем наше рассмотрение с онтологии.

1. Что такое бытие?

Слово «Бытие» образовано от глагола «быть», присутствующего абсолютно во всех европейских языках, включая древние – греческий и латынь. Таким образом «бытие» – это существование вещи, то, как вещь существует. Однако не любое существование есть «бытие», бытие – это наиболее существенное в вещи, то, что делает вещь именно данной вещью и позволяет отличить ее от других вещей. Другими словами, можно сказать, что бытие вещи (или как часто выражается философский жаргон – «вещь в ее бытии») – это ее сущность. Не случайно в латыни слова быть, бытие (*esse*) и сущность (*essence*) – однокоренные.

Таким образом, через противопоставление наиболее существенного (бытия, сущности) и несущественного в вещи мы приходим к ключевому для проблематики бытия противопоставлению – бытийственного и случайного, сущностного и несущностного. Впервые проблематику бытия в философию ввел Парменид, главный представитель Элейской школы. Парменид различал два мира: «мир истины» и «мир мнения». В мире мнения (докса) мы видим множество различных вещей, наблюдаем хаотичное движение, метаморфозы. Но все это не имеет отношение к истине, говорит Парменид, ибо в мире истины – то есть в самой сокровенной сути – бытие едино, бездвижно, пребывает в покое. В действительности, Парменид показывает нам очень важную вещь, без которой совершенно невозможно себе представить современной науки: суть процесса может весьма существенно отличаться от его внешней, наблюдаемой нами формы, то, что нам кажется, отнюдь не обязательно соответствует тому, что на самом деле есть. В качестве примера: каждому из нас ежедневно кажется, что солнце вращается вокруг Земли – это ведь абсолютно очевидный факт. Тем не менее, мы знаем, что вращение солнца вокруг Земли – лишь кажи-

мость, в действительности (в сущности или попросту – в бытии) все обстоит с точностью до наоборот – Земля вращается вокруг солнца, и мы вместе с ней.

Итак, подытоживая, мы можем дать два определения понятию бытия: во-первых, бытие – это все, что существует, все, что есть. То есть это объективно существующая реальность во всем ее многообразии. Во-вторых, бытие – это особая сторона объективной реальности, а именно – существование, тождественное сущности. Эти два значения можно различать по их употреблению: когда мы говорим, например, что «онтология – это наука о бытии», бытие здесь употребляется в 1-м значении. Когда же мы говорим, «каково бытие этой вещи» – это второе значение, сущность вещи.

II. Бытие и сознание

Говоря о «бытии» как объективной реальности, мы не можем обойти стороной вопрос о сознании. Действительно, помимо объективной реальности существует еще и субъективная реальность – то есть реальность индивидуальной человеческой психики. В этом случае в философии принято говорить о соотношении материи и сознания. Под «материей» подразумевается любое бытие, не зависящее от сознания – сюда включаются как весь материальный мир и законы его существования и функционирования, так и объективно существующие общественные феномены, то есть общественные институты, закономерности развития общества и тому подобное (в лекции по социальной философии мы подробнее разберем различие между материей в смысле материальных вещей и общественной материей). Сознание в таком случае – это то, как человек понимает объективную реальность, мыслит ее. Сознание включает в себя мысли, образы, чувства, эмоции, фантазии, память, а также бессознательную сферу – все, что существует в человеческой голове. Проще говоря, материя – это все то, что существует, а сознание – это то, как субъект осмысляет то, что существует.

В качестве примера рассмотрим различие материи и сознания, введенное французским философом Рене Декартом, который определял материю как «вещь протяженную» (*res extensa*), а сознание – как вещь мыслящую (*res cogitans*). Для того, чтобы понять важность этого противопоставления, представим себе какую-либо вещь, например, шариковую ручку, и образ этой ручки в нашем сознании. Любой материальный предмет, подобно ручке, имеет определенную форму, определенный размер и может

восприниматься нашими органами чувств²¹. Тогда как мысль ни формы, ни размера не имеет, и восприниматься она может только посредством слова, процесса коммуникации сознаний между собой. Отсюда возникает серьезная проблема – как вообще возможно соединение материального мира и мира идеального (в данном случае «идеальное» означает – относящееся к сознанию) в процессе познания? Для Декарта этот вопрос так и остался неразрешенным.

В соотношении бытия и сознания существует еще одна кардинальная проблема, которая получила традиционное наименование «основной вопрос философии»: что является первичным? Какая из двух сторон мира порождает и определяет другую? Сам Декарт избежал этого вопроса, утверждая, что единственной порождающей субстанцией является Бог, который и является общей причиной для *res cogitans* и *res extensa* – тем самым он не только не решил проблемы, а скорее еще сильнее ее запутал. Уже ближайшие последователи Декарта стремились дать окончательный ответ на этот вопрос. В зависимости от решения основного вопроса философии, выделились два кардинальных направления:

1. Идеализм утверждает безусловную первичность сознания, материя – лишь порождение сознания. Различные идеалистические течения различаются между собой, главным образом, ответом на вопрос – какое именно сознание творит мир? Будет ли это божественное, объективно существующее сознание (объективный идеализм, к примеру, Г.В.Ф. Гегель) и тогда задача индивидуального человеческого сознания – приближение к божественному сознанию посредством изучения его продуктов – материальных вещей, а через них – самих изначальных идей божественного разума. Либо же в качестве первоисточника может рассматриваться индивидуальное субъективное сознание (субъективный идеализм) – мир таков, каковы мои мысли о мире, объективная реальность определяется моим субъективным сознанием. Многие современные эзотерические и парапсихологические теории, утверждающие, что «мысли материализуются» и для того, чтобы

²¹ Здесь следует сделать оговорку, что данные характеристики будут верны не для любого «бытия» или «материи» – чуть выше мы включили в данную категорию общественные институты и вообще любые объективные общественные процессы – очевидно, что они не имеют ни размеров, ни формы и не фиксируются эмпирически. Кроме того, современная физика также часто имеет дело с материей, принципиально недоступной эмпирическому восприятию – например, с такими объектами как кварки. Также не следует забывать об «энергии», которая рассматривается физикой как вторая форма существования материи (наряду с веществом), которую также весьма затруднительно воспринимать эмпирически.

улучшить свою жизнь, достаточно «позитивного мышления» - по сути дела, они опираются именно на этот постулат субъективного идеализма.

2. Материализм: первичным является материя, сознание – лишь продукт деятельности материального объекта, а именно – мозга. Обычно выделяют вульгарный материализм, который не принимает никакой другой формы бытия, кроме вещественной материи, доступной эмпирическому познанию (Гоббс, Локк, Кондильяк и другие) и диалектический материализм, подчеркивающий существенную роль общественного бытия, то есть общественной материи, которая не содержит в себе «ни грона вещества» (Маркс, Энгельс).

Интересно, что материализм и идеализм порождает свои специфические формы мировоззрения, имеющие характерные черты. Для идеализма объективный мир предстает в качестве разумного, осмысленного, подчиненного определенному рациональному замыслу. Как правило, это божественный замысел, рассматриваемый как безусловно благой – Божественный разум творит мир с определенной целью и именно эта цель определяет существование этого мира, придает определенный смысл как целому мироздания, так и каждой его части в отдельности. Однако в современности мы можем обнаружить немало идеалистических концепций, представляющих мир в качестве подчиняющегося некоему злему, порочному замыслу – в подобные представления укладываются практически любые конспирологические теории. Что касается материалистической концепции, то для нее мир в принципе не может иметь никакого изначального смысла, поскольку нет никого, кто бы этот смысл внес – существование мира подчиняется слепым законам причинно-следственных связей, которые лежат в основании любых процессов и явлений объективной действительности. Вопрос о смысле этих явлений в материалистической концепции будет звучать совершенно абсурдно: какой смысл в том, что каждую ночь на небе восходит луна? Смысл неотделим от разума, следовательно, если в основании всего лежит материя, а разум – лишь ее побочный продукт, то и смысл может быть внесен в мир только лишь постфактум самим человеком, после того, как явление уже произошло вследствие воздействия слепых причинно-следственных зависимостей.

III. Бытие человека

Любая попытка построения онтологии, как картины существования мира в целом, рано или поздно наталкивается на вопрос о специфике бытия человека. Действительно, человек – существо совершенно уникальное тем, что он располагается словно бы одновременно в двух мирах: материи

и сознания. С одной стороны, человек – это, безусловно, материальный объект, обладающий телом, которое подчиняется всей совокупности физических, химических, биологических закономерностей – то есть закономерностей существования материальных вещей. Как уже было указано, главным регулирующим механизмом в материальном мире являются причинно-следственные зависимости, жестко сцепляющие причину и ее следствие между собой. С другой стороны, человек – носитель сознания, способный осмысливать материальную действительность. Кроме того, человек не всегда подчиняется причинно-следственным закономерностям – ведь он единственный является носителем сознания, которая позволяет ему поступать свободно, а не исходя из определенной причины. О смысле свободы и в целом о проблеме человека в философии мы будем говорить позже.

Таким образом, человек всегда занимает центральное место в любой онтологии, он соединяет в себе два мира – материальный или природный и идеальный или духовный. Тем самым роль человека заключается в одухотворении природы, выражающемся через ее познание и придание ей смысла. Что же дает человеку возможность осуществлять такую функцию? Человечество с самых первых шагов своего становления создала мощнейший феномен, объединяющий в себе одновременно две природы – материальную и духовную. Речь идет о языке.

Действительно, язык (безразлично – устный, письменный или даже вовсе невербальный) всегда имеет определенный материальный носитель: для устной речи это звук, колебания воздуха, имеющие физические параметры – громкость, частоту колебаний, для письменной речи – видимый материальный знак и так далее. Однако одновременно с материальной стороной знак имеет и идеальную сторону – он несет какой-либо смысл. Неважно, является ли заключенный в материальном знаке смысл цельным словом или даже высказыванием (иероглифы или пиктограммы) или лишь отдельным звуком, не имеющим самостоятельного значения (буква любого алфавитного письма) – он всегда вызывает определенный отклик в нашем сознании, формирует некий образ, а образ имеет безусловно идеальную природу.

Вопросы для самоконтроля:

1. В чем различие терминов «бытие» и «существование»?
2. Кроме термина «существование» существуют и другие категории, противопоставляемые понятию «бытие»: «не-бытие», «видимость/кажимость», «инобытие», «неподлинное существование». Как изменяется содержание понятия «бытие», когда ему противопоставляются различные антитезисы?

3. В чем смысл противопоставления терминов «бытие» и «сознание» (или «материя» и «идея»)?

4. В чем отличительная особенность бытия человека?

ГЛАВА 2. ГНОСЕОЛОГИЯ КАК НАУКА О ПОЗНАНИИ

Как ни странно, но в собственном смысле способами и путями получения истинного знания философия озаботилась не так уж давно – в раннее Новое время. Конечно, определенную концепцию познания можно обнаружить уже у Платона, Аристотель разработал первую логику, как науку о формах нашего мышления, тем не менее, в современном смысле гносеология берет свой отсчет с начала XVII в, когда английский философ Фрэнсис Бэкон и чуть позже французский философ Рене Декарт в своих трудах впервые поставили вопрос о методе достижения истинного знания, а также способах различения истинного знания и ложного. Именно в этом заключается основная проблематика гносеологии.

1. Проблема метода

Любая онтология начинается с вопроса «почему?» - почему это так? Онтология ищет ответы на вопросы о причинах существования явлений, вещей и мира в целом. Источником любой онтологии является удивление, встреча с непонятным и желание объяснить это непонятное. Однако, когда мы уже обрели определенное знание, знание, описывающее мир, явления этого мира и причины этих явлений через призму философских понятий и определений, наступает время сомнения – насколько верны наши познания о мире? Насколько они соответствуют самому миру? Именно сомнение выступает тем источником, из которого происходит всякая теория познания – гносеология.

Первым философом, который смог ввести радикальное сомнение в качестве методологического принципа своей философии, был Рене Декарт. Сразу следует отметить три важных момента:

1. Декартово сомнение²² принципиально отличается от сомнения-неуверенности, с которым мы столь часто сталкиваемся в обыденной жизни. Неуверенность означает, что мы просто не можем определить, истинно высказывание или ложно и делаем вывод, исходя из вероятности или просто отказываемся от суждения. Декарт требует, чтобы мы *признали как безусловно ложное все, что может вызывать хотя бы тень сомнения.*

²² Оно же – картезианское, от латинской формы имени Рене Декарта – Ренатус Картезий.

Другими словами, картезианское сомнение вовсе не заставляет нас балансировать между «да» и «нет», «истинно» и «ложно», напротив, оно вполне недвусмысленно утверждает, что любую мысль, в которой можно усомниться, лучше признать безусловно ложной и отбросить из рассмотрения. Причина такого странного подхода в том, если мы последовательно проводим линию скептицизма, мы приводим к выводу о несостоятельности обыденно-практического решения ситуации сомнения: проверки сомнительного знания более внимательным исследованием. Проблема в том, что любая проверка сама по себе должна быть несомненной, то есть, проверяя знание, в истинности которого я не уверен, я должен использовать метод проверки, абсолютно не подверженный сомнению. А таких методов, не существует: ни прямое наблюдение, ни эксперимент, ни даже логическое доказательство не являются методами, полностью свободными от ошибок, а значит, проверяя сомнительное знание такими же сомнительными методами, я не избавляюсь от сомнения, а напротив, лишь усиливаю его.

2. В области своего применения картезианское сомнение отличается *радикальностью*, с трудом представляемая силами обыденного разума. Сомнение Декарта распространяется на то, в чем ни одному из нас даже в голову бы не пришло сомневаться: он сомневается в действительности существования внешнего мира, сомневается в достоверности данных органов чувств, сомневается в безошибочности собственных логических и математических умозаключений.²³ Он находит возможность усомниться даже в существовании Бога, что для выпускника иезуитской школы в начале XVII века представляется весьма смелым.

3. И тем не менее, конечной целью является не само сомнение как таковое, но достижение *достоверности*. Мысль не очевидная: откуда взяться достоверности, если любые пути проверки истинности суждений, как мы указали выше, заранее отрезаны самими условиями построения радикального сомнения? В конечном итоге не имеет значения, какой метод проверки знания мы выберем (эмпирический, теоретический или какой-то иной): сама нужда в доказательстве истинности суждения говорит о том, что суждение не является несомненным – иначе зачем же его доказывать?

²³ Самое главное, что для каждой из этих мыслей, Декарт находит вполне конкретные основания сомнения, которые любой интересующийся читатель может найти в его книге «Рассуждение о методе». Здесь приводить эти основания автор считает нецелесообразным.

Тогда каким же образом возможно достижение достоверности? На самом деле, метод Декарта имеет мало общего с научным методом, в котором мы выдвигаем гипотезы, проверяем их доказательством, либо экспериментом и далее, либо принимаем подтвержденную гипотезу, либо отбрасываем не выдержавшую проверки. Суть метода Декарта в том, чтобы полностью отсеять все, что может вызвать сомнение, для того, чтобы осталось несомненное – в этом и будет заключаться истина²⁴. Как можно догадаться, не так уж много истин могут по праву соответствовать столь жесткому критерию отбора. В действительности, Декарт находит только одну истину, в которой невозможно усомниться: «я мыслю, следовательно, я существую». Именно ее он кладет в основание замысленного им строения новой философской науки, призванного заменить все прошлые философские системы, которые по причине сомнительности их оснований, не могут быть ничем иным, кроме как «замками на песке». Результаты этого замысла и те проблемы и противоречия, которых Декарт так и не смог избежать рассмотрены нами в исторической части пособия.

На этом оставим Декарта и перейдем к Фрэнсису Бэкону. Если Декарт мыслил математически, то есть строил сугубо теоретическую философию силами разума и логики, то Бэкон мыслил скорее как естествоиспытатель и заложил начало эмпирической традиции в гносеологии. Его метод – это метод наблюдения и эксперимента, построения общих выводов, исходя из суммирования отдельных фактов.

Первый постулат, выдвинутый Бэконом, ставший впоследствии краеугольным камнем (и основным источником проблем) всей эмпирической философии: любое знание должно исходить из опыта и подтверждаться самим же опытом. Бэкон принципиально отвергает любое выведение знания из самого себя, схоластическое мудрствование, игнорирующее опытные данные. Однако одновременно с этим Бэкон критикует и склонность некоторых ученых к простому накопительству опытных данных, без систематизации и выявления существенных закономерностей. Иллюстрируя свою мысль, Бэкон предлагает различать три типа ученых:

²⁴ Хочется сравнить этот метод с методом расследования преступления, предлагаемом во многих детективах: «перечислить все самые невероятные версии, отбросить среди них абсолютно невозможные, оставшееся и будет истиной». Только в данном случае, нам следует наоборот, взять самые обыденные и общепризнанные истины, отбросить те из них, в которых можно усомниться, и проверить – осталось ли у нас хоть что-то.

1. тип паука – это ученый-схоласт, извлекающий знание из своей собственной головы, подобно тому, как паук извлекает нить для своей паутины из собственного тела;

2. тип муравья – это ученый-собиратель, коллекционирующий опытные данные и сваливающий их в одну кучу, как муравьи собирают свой муравейник;

3. тип пчелы – это ученый, который не только собирает опытные данные, как муравей, но на основании этих данных создает новое знание – подобно тому, как пчелы строят свои ульи, используя пыльцу цветов, переработанную в их собственном теле.

Очевидно, что первые два типа являются для Бэкона одинаково ущербными и бесполезными для нужд науки, идеалом для него является третий тип – тип пчелы. В чем же заключается суть эмпирического метода Бэкона? Метод Бэкона – это индукция, то есть выведение общей закономерности на основании перечисления отдельных единичных фактов. Бэкон вводит различие между полной и неполной индукцией. Полная индукция возможна в том случае, когда вывод делается на основании перечисления *всех единичных фактов*, относящихся к исследуемой проблеме. Неполная индукция вступает в силу в том случае, когда полное перечисление не представляется возможным: на основании *части изученных случаев* мы делаем вывод по аналогии, что правило будет выполняться во всех случаях. Несмотря на то, что полная индукция, очевидно, является предпочтительной, в то же время полное перечисление всех фактов в науке, как правило, невозможно, и ученый вынужден ограничиваться неполной индукцией. Именно по этой причине Бэкон подчеркивал роль опровержения – то есть нахождения единичных фактов, не укладывающихся в формулируемый нами общий закон. Поскольку простое увеличение фактов подтверждающих гипотезу не дает нам сколь либо существенного увеличения достоверности гипотезы, факт, опровергающий гипотезу, представляется намного более ценным, так как объяснение этого факта даст импульс к развитию и уточнению имеющейся теории, либо спровоцирует поиск новой, более совершенной теории. Примером применения такого метода может служить открытие планеты Нептун: отклонения от предсказываемой механикой Ньютона орбиты планеты Уран привели к гипотезе существования другой планеты, орбита которой была вычислена математически и в середине XIX в с блеском подтвердилась астрономическими наблюдениями. Таким образом, не столько соответствие орбит известных планет ньютоновским принципам, сколько объяснение существенного от-

клонения орбиты Урана от этих принципов послужило наиболее зримым доказательством истинности ньютоновской механики небесных тел.

Однако для продвижения науки по Бэкону мало только лишь следовать эмпирическому методу, то есть собирать опытные данные и формулировать на их основании общие выводы. Важно еще избегать весьма опасных ловушек, часто приводящих наш разум к заблуждениям. Бэкон называет эти ловушки «идолы» (в других переводах – «призраки») и выделяет 4 основные разновидности:

1. Идол рода. Это недостатки, свойственные самой человеческой природе, а потому общие для всех людей. Главный среди них – это антропоморфизм, то есть приписывание объектам природы свойств и качеств, присущих человеку: «Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривлённом и обезображенном виде»

2. Идол пещеры. Это особенности индивидуального восприятия, видения отдельного ученого. С ними бороться не многим проще, чем с идолами рода – ведь у каждого познающего есть собственная «пещера», из маленького окошечка которой он и смотрит на внешний мир. Единственным выходом из этого является взаимно уважительное обсуждение: если мы не считаем вид из окошечка нашей пещеры единственно возможной картиной реальности, а сравниваем его с тем, что видно из других пещер, мы можем достигнуть если не объективности познания, то хотя бы некоего общего консенсуса между познающими.

3. Идол рынка (площади). Это ошибки, возникающие из неправильного употребления слов, недопонимания, возникающего в ходе научной коммуникации. Борьба с ними – внимательное отношение к словам, уточнение формулировок, использование терминов в строго очерченных значениях.

4. Идол театра. Это авторитеты, то есть суждения, принимаемые за истину потому, что они разделяются какими-либо важными и авторитетными людьми – как современниками, так и давно ушедших эпох. В конечном итоге, это любые суждения, которые мы принимаем за истину без самостоятельной проверки, на веру – вне зависимости от того, откуда они происходят.

Итак, метод Бэкона состоит из двух ключевых элементов: негативного или критического и позитивного (те же элементы, по сути, можно выделить и в методе Декарта). Негативный элемент состоит в том, чтобы очищать научное знание от ошибок, проистекающих из незаметного для

нас действия «идолов». Позитивный же элемент состоит в поиске нового знания путем тщательного отбора и просеивания опытных данных и дальнейшего их обобщения в законы природы. При этом важным является то, что сбор опытных данных не осуществляется хаотично и бессистемно, как это было у средневековых алхимиков. Сбор опытов осуществляется с конкретной целью – подтверждения, либо опровержения уже сформулированной гипотезы, а потому метод Бэкона правильно называть не индуктивным, а скорее гипотетико-дедуктивным.

II. Концепции истины

Итак, гносеология ставит проблему достижения истинного знания путем выработки научного метода, а также выявления тех препятствий, которые встают на пути познания и уводят ученого на ложные пути (именно этот смысл Бэкон вкладывал в понятие «призраков» - злой дух, который путает разум и уводит его с верного пути). Но мы до сих пор не поставили другого очень важного вопроса – а что же такое истина, как желанный результат данного процесса?

На сегодняшний день существует довольно много концепций истины, остановимся на некоторых из них.

1. Корреспондентская концепция – классическая концепция истины. Истина есть знание, соответствующее своему предмету (впервые сформулировано Аристотелем). Проверка данного соответствия может осуществляться как опытным путем (отчасти Аристотель, эмпиризм Нового времени), так и доказательством соответствия некой объективно существующей идее (Пифагор, Платон, Гегель, также отчасти Аристотель).

2. Конвенциональная концепция. Истина – результат соглашения ученых (А. Пуанкаре, Т. Кун). Следует отметить, что данная теория не утверждает, что любая теория является *случайным* результатом договора, наподобие значения цветов светофора, которое, естественно, могло бы быть и другим. Речь идет о том, что имеющаяся на данный момент научная теория большинством ученых признается наилучшей по известному набору критериев, таких как объяснение максимального объема фактов, использование минимального набора допущений, максимальная простота математического описания и другое. Как только появляется теория, в большей степени удовлетворяющая данным критериям, конвенция сменяется.

3. Когерентная концепция. Истина – внутренняя непротиворечивость. Подчеркивается важность самосогласованности знаний, соответ-

стве нового знания уже известному – при этом вопрос о соответствии знаний предмету не ставится.

4. Прагматическая теория. Истина есть то, что полезно для практики.

Интересно, что классическая или корреспондентская концепция истины, сформулированная еще Аристотелем, продержалась почти 2000 лет, несмотря на то, что ее внутренняя противоречивость была очевидна уже древнегреческим философам. Основная проблема корреспондентской концепции истины, несмотря на ее простоту и кажущуюся очевидность, в том, что получение знания *полностью соответствующего* своему предмету просто не представляется возможным: к примеру, как мысль о корабле может соответствовать реальному кораблю? Можно говорить лишь о той или иной степени сходства, сближении мысли и вещи, но никогда – об их тождестве. Кроме того, каждая новая теория, уточняя и дополняя имеющееся знание о предмете, тем самым утверждает, что предшествующая теория *не соответствует* действительности, а значит – не истинно. Но если предположить (вероятно, вполне обосновано), что и наша текущая теория будет в будущем заменена более совершенной – тогда получится, что ни одно знание, ни одна теория не является соответствующей предмету, не является истинным.

Именно по этой причине в философии возникла необходимость введения различия между абсолютной и относительной истиной. Полное (и обычно представляемое недостижимым) соответствие знания своему предмету обозначается термином абсолютная истина. Тогда как относительная истина – это знание, соответствующее своему предмету лишь частично, не полностью, знание, границы которого определяются исторической эпохой, уровнем развития техники, производительных сил и т.п. К примеру, в ряду систем мироздания, созданных Птолемеем, Коперником, Бруно, Кеплером, Ньютоном, Эйнштейном – каждое звено представляет собой относительную истину, с каждым шагом приближающуюся к истине абсолютной, но никогда ее не достигающую. При этом важно отметить, что предыдущие звенья не становятся ложным знанием по мере формирования новых – они лишь относительно менее истинны, нежели более новое научное знание, однако они вполне истинны – в рамках собственной эпохи.

III. Критерии истины

Определившись с вопросом о том, что есть истина, нельзя обойти вниманием другой важный вопрос – критерии истины. Критерий истины – это способ, с помощью которого мы можем отличить истинное знание от

ложного. Мы уже видели, что для Декарта таковым критерием была несомненность истины – однако он сам продемонстрировал, сколь мало истин удовлетворяют такому критерию. Для науки использовать столь жесткие критерии представляется нецелесообразным.

Спор о критериях истины сводится, в основном, к вопросу о соотношении двух путей получения и проверки знания – эмпирическом пути, то есть посредством органов чувств, и посредством разума. Соответственно, выделяют две группы критериев истины или критериев верификации (проверки истинности): эмпирический и теоретический.

1. К **эмпирическим способам верификации** можно отнести наблюдение (то есть фиксирование протекания явления в естественных условиях) и эксперимент – создание искусственных условий, в которых интересующие нас характеристики явления или предмета будут проявляться более отчетливо, нежели в условиях естественных. Эмпирическая проверка имеет ряд существенных ограничений: к примеру, эмпирически доказать *отсутствие* какого-либо признака или предмета в данном классе явлений нетрудно – достаточно указать по крайней мере на один предмет в классе, в котором действительно отсутствует данный признак. В то же время для того, чтобы подтвердить *наличие* какого-либо признака во всех предметах данного класса необходимо эмпирически проверить все предметы класса, поскольку всегда остается вероятность, что один из предметов, которые мы еще не наблюдали, как раз не содержит данный признак. Тем самым эмпирическая проверка более ценна для *опровержения* имеющихся гипотез, тогда как увеличение эмпирических *подтверждений* гипотезы не делает ее доказанной. К примеру, для того, чтобы опровергнуть утверждение, что в все учащиеся в группе успешно сдали экзамен по философии, достаточно указать на одного студента, который не очень хорошо подготовился. В то же время, для того, чтобы доказать это утверждение необходимо будет проверить всех студентов группы – вдруг в самом конце списка окажется двоечник?

2. Для **теоретической формы верификации** необходима демонстрация связи и непротиворечия проверяемого знания по отношению к самому себе и к уже добытому ранее знанию. К примеру, создание вечного двигателя противоречит закону сохранения энергии – не существует двигателей с КПД 100% или, тем более, с $\text{КПД} > 100\%$. В некотором роде, теоретическая форма верификации кажется более строгой: к примеру, доказательство невозможности создания вечного двигателя путем эмпирического указания на множество неудачных попыток неудовлетворительно, по-

скольку новая попытка может оказаться успешной. В то же время теоретическое доказательство, демонстрирующее несовместимость самого принципа работы вечного двигателя с фундаментальными законами физики является достаточным. Тем не менее, теоретическое рассуждение, будучи зависимо от опыта, который поставляет теоретическому разуму данные для обработки, также рискует впасть в заблуждение, если исходные данные окажутся неверны или неполны. В конечном итоге всегда остается вероятность, что наш закон сам находится в зависимости от какого-то более фундаментального принципа и при каких-то обстоятельствах может не выполняться: к примеру, равномерность течения времени считалась абсолютно незыблемой до открытия принципов теории относительности, постулирующих такие удивительные феномены, противоречащие здравому смыслу, как «парадокс близнеца».

3. Именно поэтому предпочтительным является использование смешанной формы верификации, сочетающей в себе преимущества обоих методов. В качестве такого синтетического метода верификации предлагается **практика**. Практика – это не просто опыт или даже эксперимент. Практика – это непосредственное воплощение добытых человечеством научных знаний в ходе производственной деятельности. К примеру, наблюдение за полетом птиц является очевидным эмпирическим подтверждением принципиальной возможности летать телам, которые тяжелее воздуха. Описание основных аэродинамических свойств крыла – это теоретическая форма доказательства и объяснения возможности такого полета. Создание опытной модели и проверка ее свойств в искусственных условиях аэродинамической трубы – это уже эксперимент. Однако между созданием теории и даже ее экспериментальным испытанием и созданием действующего прототипа самолета – огромный путь и только последний этап может считаться окончательным подтверждением истинности наших исходных посылок (которые, к тому же, подвергаются множеству корректировок и уточнений в ходе этой самой практической реализации).

Вопросы для самоконтроля:

1. В чем различие эмпирического и теоретического путей познания? В каком отношении друг к другу они находятся?

2. Что такое метод познания? В чем его важность для познавательного процесса, ведь до Нового времени ученые и философы познавали мир без выделения специальной проблемы метода?

3. Что Фрэнсис Бэкон подразумевал под «идолами рода»? Приведите примеры таких предрассудков, которые являются общими для всех людей. Возможно ли вообще с ними бороться?

4. Почему корреспондентская концепция истины так и не была принята в качестве удовлетворительной? Почему возникла необходимость в иных концепциях? Решает ли введение понятий абсолютной и относительной истины противоречивость корреспондентской концепции?

5. В чем различие понятий «практики» и «опыта» или «эксперимента»?

ГЛАВА 3. ЭТИКА КАК НАУКА О ДОБРОДЕТЕЛИ

Слово «этика» происходит от греческого слова «этос», которое означает жилище, место обитания, а также привычную манеру поведения, нравы. Отсюда ее первое значение – учение о «правильных» нравах, о допустимых в обществе нормах поведения. В этом смысле этика часто воспринимается как собрание правил, жизненных рекомендаций о том, как нужно жить, что следует делать человеку, а чего делать не следует. Проще говоря, этика понимается как наука, отвечающая на вопрос «крохи сына» – что такое «хорошо», а что такое «плохо».

Здесь кроется весьма существенная ошибка, заключающаяся в смещении акцентов с подлинно важного для философской этики на второстепенное. Для философии этика является прежде всего наукой о сущности человека, точнее, о том, как человек может достичь своей собственной сущности, совпасть с нею. Этим этика сближается с философской антропологией. И в основании этики лежит удивительная интуиция, что человек, для того, чтобы стать человеком, должен совершить еще определенную внутреннюю работу над собой – человеком не рождаются. Рождается человеческое существо, но для того, чтобы стать человеком, это существо должно совершить поступок, который нельзя определить никак иначе, как *нравственный поступок*. Именно природа, сущность и содержание нравственного поступка – ключевая проблема философской этики. Разберем вкратце основные этапы становления философской этики.

1. Появление этики

Этика зародилась у самых истоков классического периода греческой философии (хотя сам термин «этика» был введен несколько позднее Аристотелем). У истоков этики стояли два направления мысли, демонстрирующие нам существенную проблему философской этики, актуальную по сей день – являются ли моральные правила, императивы всеобщими и одинаково значимыми для всех людей или они относительны, и понимание различия между злом и добром – индивидуальное дело каждого отдельного человека? Первую позицию мы можем назвать *этическим объективизмом*, тогда как вторую – *этическим релятивизмом*. Вторая пози-

ция выражалась достаточно обширным и влиятельным в определенное время движением софистов, тогда как первая была выражена со всей ясностью и отчетливостью в учении знаменитого афинского мудреца – Сократа.

Софистами называли странствующих мудрецов – учителей мудрости. Два ключевых отличия, отличавших софистов от первых греческих мудрецов-философов, основывавших свои школы и имевших учеников: а) за учение софисты брали деньги, что страшно раздражало их современников, считавших, что знание есть привилегия высших кругов, которым нет необходимости заботиться о мирских насущных проблемах; б) софисты не были привязаны к определенному полису, как большинство других греческих философов (скажем, Фалес – к Милету, Гераклит – к Эфесу и так далее), они бродили по Элладе в постоянном поиске новых учеников (и, соответственно, новых источников заработка). Последний пункт, может быть, раздражал греков еще больше, поскольку самосознание эллина того времени было фиксировано именно на его принадлежности к определенному сообществу, к определенному полису, что требовало от него подчиняться законам и традициям именно этого полиса. Особый образ жизни софистов сделал их своего рода первыми в истории «гражданами мира» (если ограничить «мир» пределами Эллады, конечно) – и это имело существеннейшее влияние на формирование их мировоззрения.

Софисты подчеркивали значимость различия между законами природы и законами, учреждаемыми человеком. Если законы природы – непреложны и вечны, то человеческие законы – зыбки, быстротечны и различаются от одного сообщества к другому. Отсюда софисты делали важный этико-политический вывод: любой человеческий закон был когда-то придуман человеком и человеком же будет отменен. Следовательно, в конечном итоге только лишь сам человек волен решать – подчиняться ему законам и традициям данного общества или нет, в человеческом обществе нет и не может быть никакого универсального закона – любой закон относителен.

Этическому релятивизму софистов, утверждавшему полную относительность норм морали, Сократ противопоставляет этику универсальной добродетели. Для Сократа стремление к добродетели является естественным стремлением человеческой души. Почему же тогда люди поступает недобродетельно, почему они совершают зло? С точки зрения Сократа зло есть следствие незнания добра или же его ошибочного определения. Другими словами, человек совершает зло, преследуя определенную цель, ко-

торую воспринимает в качестве блага (добра) – к примеру, крадет какую-либо вещь у своего соседа, чтобы ее затем продать. С одной стороны, верным остается тезис, что человек всегда стремится к определенному благу (добру) – вор считает, что украв данную вещь, он приобретет для себя некую ценность. С другой стороны, человек ошибается в своем определении блага – украденная вещь не принесет ему того удовольствия, на которое он рассчитывает, а лишь сделает соседа подозрительным, нарушит дружбу между соседями и в конечном итоге приведет вора на место осужденного.

Именно поэтому для Сократа решающую роль играет наиболее точное определение того, что является добродетелью и что именно подразумевается под той или иной добродетелью. Что именно мы называем мужеством? Что мы подразумеваем под красотой? Кого мы можем именовать мудрецом? Сократа не устраивают те ответы, которые может дать на эти вопросы традиционная мудрость – он всегда находит изъян в рассуждениях, продиктованных традицией. Эта черта весьма сближает Сократа с софистами – они ведь также критиковали традиционную мудрость, как чрезмерно центрированную на традициях именно данного полиса и не желающую ведать об иных традициях. Однако софисты делают из этого весьма простой вывод – ни одна традиция не истинна, любая мораль относительна. Сократ делает совершенно иной вывод – необходимо модифицировать наше определение добродетели так, чтобы оно смогло вместить в себя совершенно разные традиции. Если мужество в Коринфе понимают так, а в Афинах иначе – нельзя ли придумать такое определение, которое объединило бы понимание мужества Коринфа и Афин?

Конечно, Сократ больше преуспел в постановке этой сверхсложной задачи, чем в ее решении (вероятно, в решении задачи формулирования общих определений среди греков никто не преуспел так, как Аристотель) – однако сам факт ее формулирования, а также стойкая вера Сократа в возможность ее разрешения, которая поддерживала его вплоть до самой смерти, сами по себе дают Сократу право называться одним из величайших греческих философов.

II. Этика в эпоху средневековья

Разумеется, по вполне очевидным причинам в средневековой философии этическая проблематика занимает центральное место. Проблема греха, соотношение телесного и духовного, проблема божественной благодати, как способа достижения блаженной жизни – все это вопросы, которые не мог обойти стороной ни один средневековый мыслитель. При этом вопросы изучения природы, то есть натурфилософии, отходили на

второй план – в своеобразной иерархии предметов исследования природа для философов средневековья стояла на последнем месте после изучения сущности Бога и человеческой души.

Тем более удивительно отметить, что собственно философские проблемы этики также часто отходят на второй план, затмеваясь непосредственными предписаниями, формулированием принципов, норм, регулирующих жизнь как мирян, так и духовенства и монашества. Однако мы можем выделить несколько существенных проблем, занимающих в истории этических учений особое место и имеющих сугубо философскую природу: это 1) проблема соотношения свободы воли и божественного предопределения; 2) проблема определения сущности добра и зла; 3) вопрос о происхождении зла и ответственности Бога за его существование. Каждая из этих проблем рассматривалась в пространстве мысли величайшего из ранних средневековых мыслителей – Аврелия Августина, дальнейшая богословская традиция лишь так или иначе продолжала линии, впервые обозначенные Августином. Поэтому мы ограничимся рассмотрением именно августинианской трактовки данных проблем, оставив в стороне последующую философско-этическую традицию.

1) Свобода воли и предопределение

Для мыслителей античности существовало лишь два возможных решения данного вопроса: либо человек свободен и в этом случае судьба над ним не властна, либо напротив, именно судьба определяет будущее человека, включая его благие или греховные поступки. В качестве примера первой позиции мы можем привести Эпикура, учившего, что боги, вмешательства которых в человеческую судьбу так боялись греки, на самом деле абсолютно безразличны к судьбам людей, они пребывают в полной безмятежности вдали от человеческого мира и не могут вмешиваться в его судьбы, даже если бы этого хотели. Примером второй позиции может служить этика стоиков, выражавшаяся в известном высказывании, которое обычно приписывается Сенеке: «Покорного судьба ведет, а непокорного – тащит». Наиболее известным примером «непокорного», вероятно, может служить легендарный царь Эдип, сделавший все возможное, для того, чтобы избежать предсказания о том, что ему суждено убить своего отца и жениться на собственной матери – именно его сопротивление предсказанной ему судьбе и привело к осуществлению пророчества. Так или иначе, для античных мыслителей свобода воли и предопределение – понятия, плохо сочетающиеся друг с другом. Если человека ведет его судьба – он не может нести внутренней ответственности за свои преступления, испы-

тивать чувство вины (хотя должен нести за них наказание – вновь пример Эдипа). Напротив, если же никакой заранее predetermined судьбы не существует, то человек свободен в своих поступках, и поэтому возникает необходимость изобретения нового, внутреннего регулятора, склоняющего человека к добру (как например, разум у Сократа или стремление избежать страданий у Эпикура).

Средневековая мысль, прежде всего, в лице Августина Блаженного, впервые ставит свободу воли в непосредственную связь с божественным предопределением. Действительно, с одной стороны, наш мир существует исключительно по воле божьей, нет и не может быть в мире ничего, что противилось бы божественной воле. Даже падение ангела Люцифера («несущего свет» по латыни) входило в план божественного творения. Следовательно, будет ли человек совершать благие поступки или греховные – также диктуется божественной волей. И тем не менее, ответственность за грех, с точки зрения христианской средневековой мысли, в полной мере лежит на самом человеке – и эта ответственность заключается не только и не столько в необходимости нести наказание за совершенные преступления (неважно, налагались ли эти наказания светским судом короля или же церковным судом), но, прежде всего, в требовании практики исповеди, сущность которой заключалась в необходимости а) признания собственных грехов; б) сообщения их в форме некоего рассказа священнику или же своим братьям по религиозной общине и в) раскаяния в грехах – то есть признания собственной ответственности и принятия на себя вины за совершенные преступления. Очевидно, что представить себе Эдипа, исповедующегося в своих грехах, весьма сложно.

Каким же образом происходит это удивительное соединение божественного всевластия и внутренней свободы воли человека, определяющей его личную ответственность за грехи? Августин решает эту проблему, перенося акценты в понимании свободы воли от выбора между добром и злом к *выбору между самой свободой и отсутствием ее*. Подлинная свобода, по Августину, заключается в *следовании божественной воле*, тогда как совершая грех, человек *отказывается от собственной свободы*.

Другими словами, Августин делает главным объектом приложения воли *саму волю*: «Что еще в такой степени в нашей воле (в нашей власти), как сама воля?» Таким образом, главным нравственным императивом (требованием) у Августина становится обуздание человеком собственной воли. Если он не выполняет этого требования – его греховная сущность будет тянуть его ко злу, к греху, и поэтому человек оказывается несвобо-

ден, его душа станет *рабой собственной греховной воли*. Тогда как лишь став хозяином собственной воли, человек сможет обратиться к безусловному благу, то есть к Богу, и тем самым выполнит божественное предопределение. Бог, создав человека, дал ему свободу воли, но суть этой свободы заключается в том, чтобы принять ее и тем самым приблизиться к Богу или же отказаться от нее и отвернуться от него, впад в грех.

2) Сущность добра и зла

В чем же сущность добра и зла по Августину? Для формирования августинианского понимания добра и зла (ставшего впоследствии каноническим для христианского богословия в целом) существенную роль сыграла его полемика с популярным в то время учением манихейства, последователем которого он сам был в течение 10 лет. Манихейство представляло собой весьма причудливую смесь христианства с включением существенных элементов древнеиранской религии зороастризма, в частности учения о существовании в мире двух равносильных сущностей – света и тьмы, добра и зла, ведущих между собой борьбу за владычество над людскими душами. Таким образом, совершая добро, человек приближается к всеблагому богу света (которого можно ассоциировать с христианским богом-Отцом, его зороастрийское имя - Ормузд), тогда как совершая зло, он служит богу тьмы (ассоциировавшимся с Сатаной, в зороастризме - Ариман).

Такое представление вступало в серьезное противоречие с монотеистическим представлением о Боге как единственной верховной сущности – с точки зрения манихейства, верховных сущностей по меньшей мере две – благая и злая. Августин встает в решительную оппозицию данному учению, защищая христианский догмат о единственности Бога-творца, как создателя всего сущего – в том числе и падшего ангела Люцифера. Тем самым зло в понимании Августина теряет онтологическую самостоятельность – оно не существует как отдельная сила, отдельная сущность, таким статусом обладает только добро, благо.

Что же тогда такое зло? Августин определяет зло как «недостаток добра» или «умаление добра». В собственном смысле «есть», существует только добро, а если добра нет – в нашем языке мы именуем это «отсутствием», пустое место – злом. Приведем аналогию: в языке существует слова «тепло» и «холод» так, будто это два отдельных, самостоятельных качества – одни вещи теплы, а другие - холодны. Однако термодинамическая теория теплоты говорит нам, что существует только «тепло» – в значении движения частиц материи с определенной скоростью. Чем выше

скорость – тем «горячее» тело, скорость снижается – тело «остывает». Таким образом «холод» – это просто слово, которым мы обозначаем свое ощущение от предмета, скорость движения молекул в котором достаточно низкая. Точно так же и «зло» – это просто слово, которым мы обозначаем недостаток добра.

3) Проблема теодицеи

С предыдущим рассуждением тесно связана и из него исходит, пожалуй, важнейшая для раннего христианского богословия проблема – проблема оправдания Бога или теодицеи. Данная проблема возникла, когда первые христианские проповедники и богословы столкнулись со все еще влиятельной греко-римской языческой философией, весьма плохо совместимой с новым монотеистическим христианским учением. Одним из ключевых возражений, предъявляемых языческой мудростью христианской духовности, было следующее: если христианский Бог, по определению, является сосредоточением и олицетворением абсолютного Блага, если он является творцом мира, и мир этот творится в соответствии с непостижимым божественным замыслом, который также не может не быть благим – почему же этот мир полон зла? Если Бог творит мир в целом, следовательно, он творит и то зло, которое происходит в мире – но это со всей очевидностью противоречит постулату о всеблагости Божьей. Если же Бог творит только благо, а зло совершается помимо его воли – это противоречит постулату о божественном всеилии. Языческая философия, воспитанная на аристотелевской логике, видела здесь существенное противоречие, разрешить которое часто было не под силу раннехристианским богословам.

Манихейская традиция, на первый взгляд, давала гораздо более правдоподобное разрешение данной проблемы – действительно, Бог Света не является всеильным, ибо наряду с ним существует и Бог Тьмы, чья сила сравнима с первым – хоть он и не обладает самостоятельной творческой энергией, не способен к подлинному творению, он способен вносить нарушения, порчу в творения Ормузда, извращая их изначальный смысл и сущность. Манихейство защищало постулат о всеблагости Бога, жертвуя постулатом о его всеилии.

Именно Августину удалось корректно соединить эти два постулата, не впад при этом в ересь, подобно манихейцам. Августин предложил даже сразу два варианта оправдания Бога (теодицеи):

1) Первая версия прямо вытекает из предыдущих рассуждений о природе зла и свободе человеческой воли, как способности обуздать волю.

Действительно, Бог творит мир, и он творит мир благим, однако благо в мире – не есть постоянная сама себя поддерживающая величина. Ответственность за поддержание блага в мире возлагается на человека – именно для этого Бог дает ему свободу воли. Однако свобода воли – обоюдоострое оружие, ибо человек может отказаться от собственной свободы и тем самым впасть в грех. Тем не менее, отказавшись от свободы, человек не творит зло, ибо зла, по Августину, в принципе не существует – он перестает творить добро и поэтому вокруг него образуется своего рода вакуум добра. Этот вакуум добра мы и называем «злом», но в действительности это лишь иллюзия.

2) Вторая версия опирается на представление о принципиальной непознаваемости божественного замысла. Августин говорит, что то, что кажется нам злом с точки зрения ценностей нашего мира, может выступать частью божественного замысла, принципиально недоступного нашему разумению во всей его грандиозности. Цель, с которой Бог создал этот мир, нам неизвестна, однако она, несомненно, блага, так как не может быть иной. Но путь к этой цели совсем не обязательно представляет собой прямую линию все большего и большего приближения к Благу, он вполне может содержать в себе отклонения, развороты и даже временные отступления от намеченной цели. Если нам кажется, что мир удаляется от цели, намеченной ему Богом, то это еще не значит, что данное удаление само по себе не было замыслено Богом по неведомой и непостижимой нам мудрости. Судить о сути божественного замысла по отдельным фактам зла в нашей жизни – это все равно, что судить о красоте огромного живописного полотна по отдельному мазку краски или обрывку холста. Да, этот отдельный мазок может показаться нам уродливым, отвратительным – но можем ли мы на основании этого судить обо всей картине целиком?

III. Кантовская этика долга

В трудах немецкого философа XVIII в Иммануила Канта этика занимает особое место. Кант стремился обосновать этику, руководствующуюся исключительно субъективным разумом, но при этом не впадающую в релятивизм и имморализм – в этом смысле его можно считать в полной мере продолжателем традиции Сократа.

Кант стремится подчеркнуть, что поле этики – это поле свободы. Данная мысль может показаться парадоксальной, поскольку мы привыкли воспринимать моральные нормы и этику, как рефлексию морали, в качестве определенного (пусть разумного) ограничителя наших свобод – ведь мораль предписывает человеку, что он должен делать, а чего делать не

должен, тем самым ограничивает наш выбор, нашу свободу. Здесь Кант бы в полной мере с нами согласился – для него мораль – это предписывающая инстанция, центральное понятие этики Канта – это понятие долга. И тем не менее, Кант говорит, что именно выполняя требования морали (Кант называет их «императивами») мы потенциально можем реализоваться как свободные существа.

Кант задается вопросом: почему человек следует нормам морали? В действительности, причин может быть много: из привычки, из боязни наказания, из тщеславия, из жажды поощрения и тому подобное. Точно так же существуют мотивы и для аморальных, преступных поступков: жажда наживы, власти, удовольствия. Но можно ли считать человека свободным существом, если его действия определяются какими-либо мотивами, внешними по отношению к нему самому и совершаемому им поступку? Другим словами, являюсь ли я свободным, когда совершаю поступок не ради самого поступка, а ради чего-либо другого (например, подаю милостыню нищему для того, чтобы продемонстрировать друзьям свою щедрость)? Ни в коей мере – в этом случае человек ничем не отличается от природных явлений, в которых следствие всегда определяется своей причиной – и по наличию причины мы можем предсказывать появление следствия.

Таким образом, когда мы совершаем поступки, руководствуясь определенными мотивами, преследуя определенную выгоду (при этом не имеет значения, совершаем ли мы поступки нравственные или же безнравственные) – мы исключаем себя из области нравственности и наши действия не должны оцениваться с точки зрения моральных категорий добра и зла. Они могут оцениваться с точки зрения пользы или вреда для общества, для самого индивида или любым другим образом – но они не будут моральными. Моральным поступок может являться только при условии, если он совершается свободно. Что значит – свободный поступок?

По Канту свободным может быть признан только тот поступок, который исходит из безусловного долженствования – «категорического императива». Категорический императив – это формальное правило, которым Кант предлагает руководствоваться в моральной оценке человеческого поступка. «Категорический» – означает «безусловный», то есть выполнение правила не должно зависеть от каких бы то ни было внешних усло-

вий²⁵. «Императив» – это правило, принцип, но здесь следует сделать одно очень важное уточнение: свой категорический императив Кант формулирует не в *содержательном* виде («поступай так-то и так-то»), но в *формальном* виде – то есть категорический императив – это регулирующий принцип, который мы должны сравнивать с каждым нашим поступком на соответствие или несоответствие.

Итак, как же звучит категорический императив? Кант предлагает несколько формулировок, мы остановимся только на одной: «Поступай так, чтобы твое действие могло быть возведено в ранг всеобщего закона». Сравните с «основным правилом морали», известном уже на протяжении тысячелетий до Канта: «поступай так, как ты хочешь, чтобы с тобой поступали другие». Категорический императив Канта снимает присущий золотому правилу субъективизм – подчиненность субъективному желанию («как ты хочешь») действующего. Субъективное желание – весьма опасный фундамент для «золотого правила морали». А если, к примеру, я придерживаюсь мнения, что в любой ситуации прав тот, кто сильнее – я могу поступать по отношению к слабому так, как мне заблагорассудится, если я готов принять такое же отношение более сильного по отношению ко мне – можно ли такое поведение считать моральным? В категорическом императиве субъективное желание уже не играет никакой роли – не имеет значения, как «я хочу», чтобы со мной поступали, поскольку мое действие должно иметь возможность быть принято в качестве «всеобщего закона».

Категорический императив Канта соединяет, на первый взгляд, совершенно несоединимое – субъективное действующее сознание (Кант называет его «практический разум») и всеобщность моральной нормы. Моральный субъект Канта совершает нравственный поступок не потому, что он следует норме, навязанной ему традицией (ведь в этом случае он совершенно очевидно несвободен – он действует «как все», а значит – предсказуемо), а потому, что он сам создает и формулирует эту норму си-

²⁵ к примеру, рассуждая: «сейчас я устал, поэтому я не буду уступать место в автобусе, а если бы я не был таким уставшим – я, конечно же, поступил бы морально в данной ситуации» – мы тем самым ставим моральное требование «уступать место в автобусе» в зависимость от субъективного состояния человека: если нормально себя чувствую – уступлю, если устал – не буду уступать. И вновь получается, что человек сам себе отказывает в свободе: он готов выполнять моральное правильно, только если выполняется определенное условие (в данном случае – нормальное самочувствие), никак не зависящее от его воли. Получается, подлинно свободным человек является тогда, когда он следует моральному требованию *независимо от любых обстоятельств*.

лами собственного разума. При этом этика Канта не имеет ничего общего с релятивистской этикой софистов, для которых также не существовало никаких предписанных общезначимых норм, но каждый человек сам выбирал для себя нормы поведения по своему вкусу. По Канту человек сам выбирает норму – но он выбирает эту норму не как субъективную, но как всеобщую.

В завершение хочется вспомнить неожиданный афоризм, которым заканчивается «Критика практического разума» Канта: «две вещи удивляют меня в этом мире – звездное небо над головой и моральный закон во мне». Что же такого удивительного в моральном законе?

Когда моральный закон существует в виде общепринятых норм, традиций, воспитания – в нем нет ничего удивительного. Человек поступает так, потому что его научили, что так нужно поступать. С другой стороны, в нарушении морального закона – также нет ничего удивительного. Практически любое преступление, совершенное человеком, имеет определенные мотивы – эти мотивы помогают нам, если не простить преступника, то по крайней мере, понять, почему же он совершил свое злодеяние. И только отчистив поле нашего рассмотрения от любых действий «по причине», то есть, несвободных действий, мы начинаем понимать, что существуют действия, у которых нет никаких причин, нет никаких мотивов, кроме одного – уважения к моральному закону, внутренней убежденности, что так – правильно. Знаменитое «здесь стою и не могу иначе» Мартина Лютера, произнесенное задолго до Канта, вероятно, может служить наилучшей иллюстрацией категорического императива: Мартин Лютер начал борьбу против католической церкви не потому, что ему было это выгодно, не из стремления к тщеславию и даже не из страха перед божественным наказанием – а просто потому, что не вступить в борьбу было невозможно. Моральный поступок по Канту не объясним, вернее, он объясним только из самого себя – я поступил так, потому что я так поступил, потому что это правильно, и именно поэтому он – удивителен.

Вопросы для самоконтроля:

1. В чем различие этического релятивизма софистов и этического объективизма Сократа? Каким путем возможно достижение объективного знания добродетели по Сократу?

2. Почему для христианской этики равно неприменимо ни учение о полной предопределенности человеческой жизни, ни вера в свободу воли человека? Как разрешается это противоречие в философии Бл. Августина?

3. Каким образом Бл. Августин решает проблему теодицеи?

4. В чем причина нравственного поступка в этике И. Канта?

ГЛАВА 4. ЭСТЕТИКА КАК НАУКА О ПРЕКРАСНОМ

I. Место эстетики в философской мысли

Термин «эстетика» появился сравнительно недавно и первоначально имел не совсем то значение, к которому мы привыкли сегодня. Впервые термин «эстетика» начал употреблять немецкий исследователь XVIII в Баумгартен, подразумевая под ним науку о формах чувственного познания (от греч «эстетикос» – чувствующий). Впоследствии эстетика стала ассоциироваться с изучением чувств, возникающих в душе человека от восприятия произведений искусства, а также о красоте в целом – как в искусстве, так и в природе.

Это не значит, однако, что эстетика не существовала до XVIII в – напротив, осмысление прекрасного входило в поле осмысления философов с самых ранних этапов становления философии вообще. Краткий исторический обзор мы проведем чуть позже, а сейчас начнем с вопроса – а какое вообще отношение эстетика и ее главный предмет – красота, имеет к философии и ее предмету?

Действительно, прекрасное – крайне неудобный предмет для философского исследования. Красота – понятие с неизбежностью включающее в себя субъективность, то, что красиво для одного, может показаться уродливым другому. Кроме того, создание прекрасного во многие эпохи рассматривалось как занятие бесполезное (а отчасти даже и вредное), своего рода досужее развлечение, а потому могло восприниматься в качестве предмета, просто недостойного серьезного научного исследования – есть предметы более важные и более существенные.

Тем не менее, если эти возражения (отчасти) и верны для науки, то философия не есть наука, и если мы примем этот постулат, то сможем заметить имплицитное присутствие проблематики прекрасного, эстетической проблематики в самой ткани философской мысли.

1) Если для науки своеобразная «несерьезность» прекрасного и может считаться недостатком, то философия – сама по себе точно так же «несерьезна» (если под «серьезностью» понимать нацеленность на практическую пользу в духе «знание – сила»). Философия есть попытка осмысления окружающего мира через созерцание, а не через эксперимент, другими словами, философия, в отличие от науки, не стремится создавать искусственную реальность с изначально заданными параметрами, она стремится дать проявиться вещам, как они есть сами по себе. В этом незаинтересованном, апрагматическом отношении к созерцаемому миру философ

сближается со взглядом художника, выискивающего в окружающем мире красоту не ради какой-либо пользы, но ради самой красоты – и стремящегося сберечь эту красоту ради нее самой, подобно тому, как философ берегает мысль ради нее самой.

2) Философия сама по себе часто определяется в эстетических терминах: «искусство мысли», «творчество концептов». Целые философские направления, такие как экзистенциализм, стремились выразить философские мысли не только и не столько в теоретических трактатах, сколько в форме литературных или других произведений. Многие известные философы XX века получили нобелевскую премию по литературе: Бертран Рассел, Жан-Поль Сартр, Альбер Камю. Вероятно, самым значимым философом в русской истории – причем признаваемым за рубежом в данном качестве часто даже больше, чем в России – был Ф.М. Достоевский, за всю свою жизнь не написавший ни одного в полном смысле философского текста (этим он выгодно отличается от Толстого), – вся его философия выражена в его литературном творчестве.

3) Даже если не брать философию, выражавшуюся в форме художественных произведений, любой текст, несомненно относящийся к специально философским по своей жанровой принадлежности, с неизбежностью содержит в себе эстетические элементы. Философский текст всегда есть про-из-ведение – его целью является не описание каких-либо характеристик явления, не передача определенной информации о явлении, но попытка создания предпосылок, для того, чтобы само явление про-явилось – явило само себя. Такова же цель художественного произведения: оно не описывает, не рассказывает о чувствах или событиях – оно воссоздает эти чувства или события в душе читателя или зрителя.

Обратимся теперь к краткой истории философии эстетики, обозначив некоторые из ее основных сюжетов.

II. Эстетика в античной философии

Для античности эстетика неотделима от философской мысли. Прежде всего, как мы знаем, первые философские тексты существовали исключительно в стихотворном виде – художественное творчество предоставляло форму, в которой высказывала себя философская мысль. Кроме того, одним из основополагающих принципов древнегреческой культуры являлся принцип единства истины, красоты и добра, которые составляли между собой своего рода равносторонний треугольник. То, что является истинным, для греков должно быть также прекрасным, то что является прекрасным, также является и добрым, доброе не может не быть истинным – каж-

дый из этих трех терминов существует в неразрывной связи с двумя другими.

Прекрасное, красота в античности, как правило, мыслится как свойство, объективно присущее самим вещам. «Гармония» в пифагорейской мысли является неотъемлемым свойством космоса в целом. Именно Пифагор создает первую в истории космологическую систему (с Землей в центре Вселенной, разумеется), пронизанную эстетическими идеями: расстояния между небесными телами, с точки зрения Пифагора, определяются музыкальными соотношениями между высотой нот гармонического ряда, а все небесные тела в совокупности составляют полную гамму, которая звучит «небесной музыкой» при движении тел по своим орбитам. Кстати, круговая форма орбит также обосновывалась исключительно эстетическими соображениями: ведь круг – это совершенная фигура. Так продолжалось вплоть до Коперника включительно, и только И. Кепплер смог доказать, что настоящие орбиты представляют собой не окружности, но фигуры, близкие к эллипсам.

Итак, природа включает в себя красоту, гармонию как неотъемлемое свойство. Тогда задача искусства состоит в том, чтобы отобразить эту объективно существующую гармонию с максимальной точностью: именно эта идея дала такой импульс развитию греческого, а затем и римского изобразительного искусства и скульптуры. Изобразительное искусство развивается, подобно музыкальному, на математической основе: греки впервые ставят задачу поиска идеального пространственного соотношения, способного изобразить красоту – таким соотношением становится «золотое сечение», самым активным образом применяющееся во всех сферах античного изобразительного искусства – от скульптуры и до архитектуры.

III. Эстетические концепции средних веков и Ренессанса

Для эпохи средневековья не характерно отождествление добра и красоты, напротив, телесная красота часто воспринимается как нечто сомнительное, способное склонить душу к греху. Неудивительно поэтому, что из всех искусств наивысшим для средневековья считалась музыка, воспринимаемая как чисто духовная форма прекрасного (в античности такая роль отводилась скорее скульптуре или театру). В целом эстетика подчинена требованиям этики – красота должна устремлять помыслы души к благу, а безобразие должно отвращать душу от зла.

Средневековая эстетика формулирует и новую важную проблему, которой не уделяла большого внимания античная мысль – проблему интер-

претации. Именно средневековая культура, центрированная вокруг книги – прежде всего, Библии, разумеется – разработала первые приемы интерпретации, методики понимания письменных текстов. Мыслители, подобные Клименту Александрийскому (II – нач III вв), стремясь соединить Ветхий и Новый заветы, развивали аллегорический метод толкования священных текстов – текст Ветхого завета трактовался как символ, предсказывающий будущее появление Христа. Чуть позже Ориген (первая половина III в) предложил трехступенчатую иерархию уровней толкования смысла. Любой отрывок священного писания мог иметь одновременно до трех смыслов: а) буквальное толкование; б) нравственное толкование – читая о событиях священной истории, мы получаем нравственные уроки для нашей души; в) аллегорическое толкование – направляющее уже не душу, но дух, то есть наивысшие проявления человеческого естества – волю и разум. В дальнейшей истории эстетики проблема экзегезы сохраняет свою актуальность.

Эпоха Ренессанса, явившись временем небывало расцвета искусств, разумеется, не могла не вызвать и серьезные трансформации в области философской эстетики. Прежде всего, была реабилитирована красота во всех ее проявлениях, в том числе – телесная красота. Даже если красота вступает в противоречие с требованиями морали – что ж, тем хуже для морали (достаточно обратиться к примеру печально известного итальянского семейства Борджиа). Прекрасное является исключительной ценностью, ценностью в самой себе и не подчиненной ничему иному.

Ренессансная мысль сформулировала принципиально новую антропологию, в которой человек занимает центральное место в мироздании, и основанием такой антропологии оказываются именно эстетические явления – способность человека к творчеству, гений. Разумеется, способность к творчеству, как исключительное свойство человека, отличающее его от всего прочего тварного бытия, была известна и средневековым мыслителям. Однако человеческое творчество рассматривалось как подчиненное по отношению к задаче спасения души. Художник в процессе своего творчества решает задачи не столько эстетического, сколько этического характера. Ренессансная антропология постулировала решительную автономность творческой способности человека и, по сути дела, приравнивала человеческое творчество божественному.

Художники Возрождения для решения своих эстетических задач обратились к последним достижениям науки, осуществив продуктивный синтез научного мирозерцания и художественного. Известно, что Лео-

нардо да Винчи тщательно изучал анатомию человека для более точного и реалистического его отображения в живописи. При этом верно и обратное – великолепные рисунки строения человеческого скелета, расположения органов, мышц, кровеносных сосудов, выполненные Леонардо, весьма способствовали в дальнейшем развитию естествознания.

IV. Философская эстетика в Новое время

Новое время вновь демонстрирует подчиненное положение эстетической проблематики: на этот раз эстетика попадает в зависимость от гносеологии. Ранними философами Нового времени искусство скорее порицалось – считалось, что оно создает излишние аффекты в сознании человека, мешающие ему ясно мыслить.

Иммануил Кант впервые предпринял попытку ограничения сферы сугубо эстетического в человеческой жизни (подобно тому, как ранее он ограничил сферы научного познания и нравственного поступка). Он определил эстетическое чувство, как «незаинтересованное наслаждение» – именно его мы привыкли называть «прекрасным». При этом Кант отказывается от утверждения красоты, как свойства, изначально присущего самим вещам, как считалось в философской эстетике еще со времен Пифагора и Платона. Красота существует только в ощущении, которое испытывает субъект от восприятия определенных вещей, которые он признает красивыми – «сами по себе» вещи не могут быть красивыми или безобразными. Суть этого ощущения в удовольствии, свободном от всякого утилитарного интереса, подобно тому, как мы можем наблюдать красоту морской глади или движений бегущего оленя, не омрачая чистое созерцание мыслями о наиболее быстром способе преодолеть лежащее перед нами море или наилучшем способе приготовления жареной оленины.

Наряду с понятием «прекрасного» Кант большое внимание уделяет также понятию «возвышенного». Эти понятия весьма близки по своим характеристикам (в частности, для созерцания возвышенного также характерно незаинтересованное удовольствие, то есть, оно также относится к сфере безусловно эстетического), чувство «возвышенного» могут вызывать предметы, принципиально превышающие человеческие способности восприятия и разума. Кант выделяет две группы таких объектов: «математически возвышенное» и «динамически возвышенное». К первой группе относятся объекты, поражающие своей протяженностью – море, небо, горы и так далее; ко второй группе – силы, выражающие колоссальную, многократно превосходящую человеческие возможности мощь – цунами, морская буря, извержение вулкана. Вероятно, главное отличие «воз-

вышнего» и «прекрасного» в том, что прекрасное все же может в итоге стать объектом утилитарного интереса (олень, красотой которого мы наслаждались, чуть позже стал добычей на охоте), тогда как при созерцании возвышенного нам ничего не остается, кроме «незаинтересованного наслаждения».

V. Современные проблемы философской эстетики

В пространстве современной философии эстетика отнюдь не утратила, а в некотором смысле даже расширила свое присутствие. Актуальными остаются многие старые проблемы, такие как проблема прекрасного и возвышенного, проблема природы художественного творчества и его места в человеческой культуре, проблема нормативности и нарушения норм в искусстве и тому подобное. Наряду с традиционными темами, современная эстетика поднимает ряд новых проблем.

В середине XX века в одной из статей французского философа, литературоведа, аналитика массовой культуры Ролана Барта прозвучал удивительный и скандальный тезис – автор умер. Тезис о *смерти автора* стал центральным для целого направления в гуманитаристике XX века – структурализма и сменившего его вскоре постструктурализма. Что же он означает?

Прежде всего, многие произведения современного искусства, в силу технических особенностей их производства, практически исключают возможность использования понятия «автор» (в значении конкретной личности, являющейся единоличным создателем произведения). К примеру, кто является автором кинофильма? Режиссер? Автор сценария? Звезда – исполнитель главной роли? Оператор? Художник-декоратор? Ответить на данный вопрос затруднительно, к тому же, от фильма к фильму ответ на вопрос может быть разным. К примеру, если автором фильма «Психо» с известной долей уверенности можно считать Альфреда Хичкока, то можно ли назвать Джорджа Лукаса в полной мере автором киноэпопеи «Звездные войны»? Думаю, что студия спецэффектов Industrial Light & Magic, создававшая великолепный мир космических баталий, сыграла в судьбе этого фильма роль не меньшую. В той же мере это относится к продукции современной музыкальной поп-культуры – кто является автором популярного хита? В большинстве случаев в создании песни принимают участие целая команда: это и поэт-песенник, и композитор, и хореограф, и художник по костюмам, и гример... Самую последнюю роль, видимо, играет собственно, исполнитель песни – его задача по сравнению с работой всей остальной команды существенно проще...

Но тогда данный тезис никак не относится к классическим произведениям искусства, а также к традиционным формам искусства, существующим сегодня: литературе, поэзии, живописи. Но так ли это в действительности? Уже на рубеже 19-20 веков некоторые исследователи-литературоведы (в частности, большую роль здесь сыграл М.М. Бахтин) отметили постепенное размывание привычной цепочки «авторский замысел-произведение-читатель». В традиционной эстетике считалось само собой разумеющимся, что автор создает произведение, пытаясь через него выразить определенный однозначный смысл – задача читателя же состоит в том, чтобы понять произведение по возможности более точно, ближе к авторскому замыслу. Но постепенно начали появляться тексты, в которых выявить какую-либо единственно-верную, интерпретацию не представлялось возможным – замысел автора как бы раздваивался или даже размноживался между голосами его персонажей, каждый из которых высказывал свою истину. Одним из первых, кто сознательно использовал этот прием был Ф.М. Достоевский – практически в каждом его романе замысел автора складывается, подобно калейдоскопу, из взаимодействий и взаимовлияний совершенно различных персонажей, каждый из которых выражает свою истину²⁶.

Более того, появляются совершенно удивительные произведения, в которых просто не существует изначального авторского замысла: к примеру, «Черный квадрат». Вероятно, единственный замысел, который Малевич мог выразить в этом произведении, – это отсутствие какого-либо замысла и полную открытость для любой интерпретации. Именно поэтому, вероятно, следует согласиться даже с «шуточными» интерпретациями этого произведения, утверждающими, например, что Малевич вначале нарисовал какую-то другую картину, она ему не понравилась, и он просто закрасил ее черной краской – да, почему бы и нет? Такая интерпретация не противоречит самой картине.

Таким образом, логическим развитием провозглашенной Бартом мысли о «смерти автора» является провозглашенное чуть позже Умберто Эко «рождение читателя» – отныне читатель свободен от диктата авторского замысла, он не обязан искать мысль, которую «хотел высказать» автор, но

²⁶ Вероятно, наивысшее развитие этот прием получил в романе «Братья Карамазовы», в котором каждый из трех братьев, а также их отец, слуга смердяков и даже черт, посещающий Ивана Карамазова, – каждый из них представляет свою сторону истины и составить единую, непротиворечивую картину авторского замысла, не игнорируя некоторых из его элементов не представляется возможным.

он имеет полное право вычитывать то, что автором «высказалось». Что же тогда остается автору? Автору остается весьма скромная роль – одного из читателей своего произведения, что означает, что автор имеет право высказываться о смысле собственного произведения – однако, отныне он не имеет права претендовать, на то, чтобы его смысл был единственным.

Данный принцип оказал глубочайшее влияние, прежде всего, на непосредственную художественную практику в XX веке – начали создаваться произведения, изначально ориентированные на пробуждение интерпретационной активности читателей – к таким произведениям можно отнести романы уже упомянутого Умберто Эко, Джеймса Джойса и другие. Данная практика распространилась и на анализ сугубо философских текстов – в философской литературе XX века стал весьма популярен жанр «текст о тексте», в котором философ, анализируя конкретный текст автора прошлого, заставляет его говорить то, что автор даже просто не мог говорить.²⁷

Все это оставляет впечатление бессмысленных «игр в бисер»²⁸, однако во всей этой интерпретативной вакханалии присутствует одно крайне важное ограничение: интерпретация, не ограниченная рамками авторского замысла, оказывается ограничена текстом, она не имеет права противоречить тексту. Обсуждая данный принцип, Умберто Эко приводит такой пример: совершенно очевидно, что если Джек Потрошитель утверждал, что он совершал свои зверские убийства, основываясь на собственном прочтении Библии, его интерпретация Библии не может быть признана адекватной. При этом, не адекватной она является не по причине несоответствия авторскому (божественному?) замыслу, а по причине противоречия самому тексту: ведь заповедь «не убий» совершенно однозначна и недвусмысленна. Вероятно, таким же примером неудачной интерпретации может служить отсылка германского национал-социализма к идеям Фридриха Ницше: Ницше никогда не утверждал, будто сверхчеловек – это понятие, имеющее какое-то отношение к расе...

Вопросы для самоконтроля:

²⁷ В качестве иллюстрирующего примера можно привести известный афоризм М. Хайдеггера: «атомная бомба начала взрываться в поэме Парменида»

²⁸ Одноименный роман Германа Гессе как раз демонстрирует читателю образец подобного отношения к классическим произведениям прошлого, элементы которых можно тасовать и перемешивать, как карточную колоду. При этом сам роман полон загадок и построен по тому же принципу, который он описывает – сама суть «игры в бисер» нигде так и не раскрывается и оставляет простор для самых различных интерпретаций.

1. В чем причина подчиненного положения эстетики в системе философского знания?
2. Каким образом в античной эстетике доказывался объективный характер красоты?
3. Почему именно музыка оказывается ведущей формой искусства в средневековье?
4. В чем различие понятий «прекрасное» и «возвышенное» у И. Канта?
5. Что означает идея «смерти автора» в современной философской эстетике?

ГЛАВА 5. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ – ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ

Человек отнюдь не сразу стал предметом философского рассмотрения: первые философы изучали космос, а человек оставался лишь одним из элементов космоса. Первые попытки поместить человека в фокус философского рассмотрения были предприняты софистами, впервые сформулировавшими различие между законами космоса и законами человека и общества: под последними они понимали относительные установления, неустойчивые и изменчивые, возникающие и отвергаемые самими людьми. Законы космоса, напротив, рассматривались как неизменные, никем не созданные, существовавшие во все времена.

Хорошо известной является история киника Диогена, который однажды днем при ярком свете солнца с фонарем в руках вышел на центральную площадь Афин и закричал: «Ищу человека!» Несмотря на то, что на площади было оченьлюдно, никто так и не подошел к Диогену – его поиски не принесли успеха. Однако с тех пор прошло уже более 2000 лет, возможно, нам сегодня будет проще ответить на вопрос – что же такое человек? Первый, наиболее очевидный ответ заключается в том, что человек – это существо, соединяющее в себе две природы: биологическую и социальную.

1. Биологическое и социальное в человеке – проблема соотношения

С одной стороны, человек – это биологическое существо, он обладает телом с определенной физиологией и может изучаться как живой организм наравне с иными живыми организмами – животными и растениями. Разумеется, человеческий индивид, как биологический вид *Homo Sapiens* обладает определенными специфическими характеристиками, к ним относятся прямохождение, особое устройство головного мозга, противопоставленный большой палец руки и другое. С другой стороны, человек – существо социальное и в качестве такового он обладает языком, как сред-

ством коммуникации, определенными знаниями, умениями и навыками, приобретенными им в ходе обучения, а также усвоенными им в ходе социализации ценностями – эстетическими, моральными, духовными и так далее. Главное отличие биологических характеристик от социальных видится в том, что первые обусловлены нашей биологической конституцией, а потому являются предзаданными уже в момент нашего рождения (или даже до рождения) и не могут быть изменены, тогда как социальные характеристики зависят от социальной среды, в которой проходит становление и взросление индивида, а главное – впоследствии они могут определенным образом изменяться, корректироваться: можно выучить другой язык, перейти в другую религию, поменять мировоззрение, привычки, вкусы и так далее.

Все это создает определенную сетку понимания человека, в которой мы можем более или менее успешно распределять его свойства по той или иной категории – биологической или социальной. Однако не все так просто, как может казаться на первый взгляд.

Первое сомнение, возникающее при чуть более пристальном рассмотрении этой схемы – как же это возможно, что у человека одновременно две сущности, две природы? С неизбежностью возникает вопрос о первичности – какая из сущностей является первичной и главенствующей? Является ли человек, прежде всего, биологическим существом, и тогда его социальная сущность – лишь определенное развитие его биологической ипостаси, а значит, его интересы, вкусы, привычки каким-то образом уже определены генетическим кодом – к примеру, существует ли генетическая предрасположенность к успеху в том или ином деле, к примеру, «ген математика» или «предпринимательские способности»? Можно ли говорить, что некоторые люди по природе предрасположены к определенному моральному поведению, например, не могут не лгать или склонны к неразборчивости в половых отношениях? Или напротив, человек – это, прежде всего, существо общественное и даже вполне очевидные биологические характеристики, например, отсутствие музыкального слуха, тем не менее, возможно выработать и натренировать? Пожалуй, наиболее впечатляющим примером подобного возвышения социальной среды над биологической данностью могут служить широко известные в прошлом эксперименты Э. Ильенкова и его коллег по обучению и воспитанию слепоглухих детей: почти полностью лишённые на биологическом уровне возможности взаимодействовать с внешним миром, благодаря усилиям талантливейших педагогов и психологов, они не только научились читать по специальной

азбуке для слепых и в дальнейшем получили блестящее образование. Один из учеников Ильенкова А.В. Суворов в дальнейшем защитил кандидатскую и докторскую диссертации и уже долгие годы работает в психологическом институте Российской академии образования. Не являются ли подобные примеры доказательством того, что именно социальное есть подлинная сущность человека, а биологическая телесность – лишь материал для обработки, подобно обрабатываемой технической цивилизацией природы?

Но и здесь нас ждет разочарование: социальность также не дает нам возможности ухватить сущность человека. Социальное пространство, структурированное множеством социальных институтов, имеет дело не столько с человеком, сколько с различными социальными ролями и статусами: вот учитель, вот отец, вот водитель троллейбуса, вот гендиректор корпорации. Каждая социальная роль, достаточно четко определяя границы допустимого и недопустимого поведения, оставляет мало пространства для проявления собственно человеческого. Даже наоборот, за множеством социальных ролей мы легко можем потеряться: мы играем какую угодно роль – мужа, профессионала, друга-соратника, библиофила, меломана – но только не человека. С другой стороны, обращаясь проявлениям «подлинно человеческого», под которыми обычно понимается любовь, мысль, милосердие, мы видим, что социальность может предложить лишь суррогаты этих феноменов в виде соответствующих социальных институтов – брака (или того, что в молодежной среде называется корявым эвфемизмом «отношения»), милостыни, научно-исследовательских публикаций. Нельзя сказать, что эти институты ни в малейшей степени не соответствуют изначальным феноменам человеческого бытия – однако также невозможно утверждать, будто они в полной мере способны их заменить. Всегда остается некий зазор, разрыв между подлинно человеческими проявлениями и их общепринятыми аналогами в сфере социального.

Вероятно, наиболее сильная трактовка человеческой сущности через ее социальную ипостась – марксизм, также не разрешает в полной мере выявленных нами проблем. В марксизме сущность человека ассоциируется с производительным трудом, преобразующим природную среду, причем трудом в его общественной, кооперированной форме. Разумеется, не только человек проявляет склонность к общественной деятельности – многие стадные животные используют свои общественные преимущества для защиты от хищников, хищники, такие как волки, в свою очередь, могут охотиться стаей. Тем не менее, именно для человека общественный

труд становится не дополнительным эволюционным бонусом, но единственно возможной формой существования – прежде всего, по причине фантастической беспомощности единичного человеческого существа перед враждебной для него природой. Именно человек извлекает максимальную пользу из общественной формы своего труда – и только благодаря ей занимает свое место на вершине иерархии животного мира.

Сегодня же мы можем наблюдать, что общественная форма человеческого труда вступает в очевидное противоречие с самой потребностью человека к творческой преобразовательной деятельностью. Наиболее очевидной иллюстрацией этого противоречия может послужить различие в значении слов «труд» и «работа» в русском языке. Понятие «труд» все еще сохраняет в себе оттенки того значения, которое вкладывал в него Маркс (а еще раньше до него - Фейербах) – то есть активная творческая преобразовательная деятельность, в ходе которой человек реализует самого себя и получает колоссальное удовлетворение. Тогда как «работа» - превращается в явно негативно окрашенный термин, со значением – любая деятельность, приносящая определенный доход, вне зависимости от ее возможной бессмысленности, бесполезности. Когда мы говорим: «это – мой труд», здесь слышится оттенок гордости за с честью выполненное дело, когда же мы слышим: «это просто моя работа», это следует понимать: «если я этим занимаюсь, это вовсе не значит, что мне это нравится. Я просто делаю то, что от меня требуют и мне платят за это деньги. Результат моей работы меня нисколько не волнует».

Разумеется, это различие было известно уже Марксу, весьма существенную роль в его концепции занимает понятие «отчужденный труд», который можно определить достаточно простым афоризмом: «человек не живет, для того, чтобы трудиться, он трудится для того, чтобы выжить». При этом во времена Маркса отчужденный труд ассоциировался, прежде всего, с механическим трудом индустриального рабочего, в котором каждый работник выполняет лишь одну мелкую, малозначащую операцию и никак не может ассоциировать свои трудовые затраты с конечным продуктом труда. Сегодняшняя ситуация лишь усугубила эту проблему: сегодня «отчужденным трудом» занимаются даже представители так называемых, «свободных профессий» - юристы, журналисты, писатели, ученые. Неудивительно поэтому, что в современном мире расцветает увлечение различными «хобби» - человек, смутно ощущая бессмысленность той деятельности, которую он осуществляет на работе, ищет какую-либо иную деятельность «для души» - и именно в этой деятельности он находит воз-

возможность реализации своей человеческой сущности. Тем печальнее, что и культура «хобби» в современном мире стремится быть приватизированной буржуазной социальностью посредством различных магазинов, продающих все необходимое для хобби, мастер-классов, обещающих быстро и без особого труда научить нас какому-либо виду рукоделия - за определенную плату, разумеется.

Что же мы получаем в итоге? Определение человеческого как совокупности биологических и социальных характеристик не только не решает проблему сущности человека, но еще больше затуманивает, усложняет данный вопрос. Мало того, что нам так и не удастся корректно развести социальное и биологическое (они постоянно стремятся сплестись так, что в самых, казалось бы, биолого-физиологических явлениях со всей несомненностью проявляет себя социальное, а в чисто общественных феноменах – телесное, физико-биологическое), в действительности, даже если бы нам это удалось – уловить подлинно человеческое посредством подобных понятий не представляется возможным, оно будто бы ускользает от тех рамок, которые предоставляют биология, с одной стороны, и социальность, с другой.

II. Свобода как конститутивная форма человеческого бытия

А что если именно это «ускользание» и станет тем ориентиром, который укажет нам путь к сущности человека? Что если Диоген со своим фонарем и не собирался *найти* человека, но считал важным именно *искать* его?

В нашей повседневной речи мы часто определяем окружающих и самих себя через различные полшуточные метафоры: говорим «человек работает как лошадь», «хитер как лиса», «упрям как баран» и так далее. При этом только по отношению к человеку можно употребить странное требование: «будь человеком!» Следовательно, человек может *и не быть человеком*? Совершенно верно, человек, отождествляя себя с тем или иным образом, функцией, социальной ролью, собственно, перестает быть человеком. Вспомним замечательный образ «человека-костюма» из романа «Мастер и Маргарита» Булгакова – для выполнения своей функции чиновнику необходим пиджак, а вот человек в этом пиджаке, в сущности, лишний – пиджак вполне справляется самостоятельно.

Отсюда мы можем сделать вывод, что человек является человеком до тех пор пока он ищет самого себя, и перестает им быть – когда находит. У французского философа Жан-Поль Сартра было такое определение человека: «человек есть проект», то есть человек всегда вынужден проециро-

вать самого себя в будущее – и лишь в ходе постепенной реализации этого проекта он присваивает себе свою сущность. Но здесь нужно сделать важную оговорку: этот «проект» не имеет ничего общего с тщательным планированием своей жизни, столь свойственным для человека современного мира, который давно уже расписал всю свою дальнейшую жизнь по минутам чуть ли не до смертного часа – такого рода проекты просто обречены на неудачу, поскольку они исходят из предположения, что человек практически всемогущ в контроле за собственной жизнью, а это не так. Важным условием проецирования (хотелось бы отметить важность отличать это слово от «проектирования» в вышеуказанном значении «планирования») является осознание ограниченности человеческого бытия смертью и случайностью – факторами, которые лишают нас уверенности в том, что наш проект сбудется именно в том виде, в котором мы его задумали. И тем не менее, мы вынуждены проецировать себя в будущее – именно это имел в виду Сартр, говоря, что «человек есть бесполезная страсть».

Другой существенной стороной этой «потерянности» человека является свобода воли. Вновь приведем удивительный афоризм Сартра: «человек обречен на свободу». Почему «обречен»? Что за странный пессимизм? «Обреченность» означает, что человек часто рад отказаться от своей свободы, передать ее кому-то другому, чтобы другой мог за него решать, нести ответственность за эти решения, а сам человек будет лишь исполнителем: история становления итальянского фашизма, национал-социализма и других подобных движений – яркая иллюстрация данной тенденции, которую Эрих Фромм называл «бегство от свободы». И тем не менее, Сартр говорит, что «убежать» от свободы не получится – свобода неизбежна потому, что жизнь человека, его личность, сама его человеческая сущность не заданы изначально. Сущность животного задана до его рождения – она состоит в той биологической программе инстинктов, по которым оно живет. Однако для человека сущность складывается только в процессе существования, проживания человеком собственной жизни – в процессе реализации того самого «проекта». Нет ничего предзаданного – человек в любом случае вынужден самостоятельно прокладывать себе путь в этой жизни. Даже когда он отказывается, бежит от свободы – сам отказ от свободы он осуществляет свободно, и поэтому он страшно заблуждается, что отдав свою свободу кому-то иному, он может снять с себя ответственность за собственную жизнь – он будет нести ответственность за сам свой отказ от свободы и ответственности.

Итак, человек – это существо свободное и проецирующее самого себя в будущее. И именно по этой причине он – существо «потерянное», поскольку стоит нам «найти» человека, определить его сущность – это будет означать, что мы лишили человека его проекта (ведь проект по определению не может быть завершенным, так как он всегда устремлен в будущее), лишили его свободы, а следовательно – лишили его сущности.

III. Смысл жизни как специфически человеческая проблема

Следует коснуться еще одного небезынтересного вопроса – человек является единственным существом, которое не просто живет, существует в этом мире, но еще и задумывается о смысле, значении своего собственного существования – этот факт сам по себе может служить в качестве определения специфически человеческого способа бытия. То есть возможно и такое определение человека: «человек есть существо, задумывающееся о смысле собственной жизни». Что же мы имеем ввиду, когда спрашиваем, в чем смысл жизни? Следует слегка конкретизировать смысл самого вопроса.

Под «жизнью» здесь понимается движение во времени между двумя крайними точками – рождением и смертью. Это движение может быть заполнено множеством событий, которые можно воспринимать как случайные (попал именно в этот класс, а не в другой, в таком-то возрасте прочел эту книгу и так далее) и тогда они представляются бессмысленными, или же как ведущие дальнейшую жизнь человека к какой-либо цели в будущем в соответствии с неким замыслом – и в этом случае они, безусловно, приобретают некий смысл²⁹. Таким образом, слово «смысл» означает здесь определенную значимость, которая придается человеком определенным событиям в его жизни по отношению к жизни в целом или же значимость самой жизни по отношению к обществу, истории, Богу, космосу или любому другому ориентиру, который человек считает наиболее важным в соответствии со своим мировоззрением.

Задаваться вопросом о смысле жизни означает составлять определенное отношение, ставить определенную оценку своему существованию (в его частях или же в целостности), исходя из определенных ценностных критериев, некоего идеала. Другими словами, человек, как правило, задаваясь вопросом о смысле жизни, в действительности задает другой вопрос. Ответ на вопрос о смысле жизни у него зачастую уже есть – это тот

²⁹ Вспомним Наполеона, который всегда был уверен, что ему самой судьбой предназначено стать властелином Европы и все события его жизни, начиная от самых мелких до самых значимых, ведут его именно к этой предназначенной ему цели.

жизненный идеал, который он сформулировал для себя. Суть вопроса состоит в другом: насколько именно моя жизнь соответствует или не соответствует идеалу – то есть, насколько она осмысленна или же бессмысленна?

Комплексы ценностных ориентиров, исходя из которых мы и создаем для себя этот образ «идеальной» жизни, может предоставить нам история философии. Здесь можно выделить несколько различных концепций.

1. Гедонизм. Сторонники этой концепции считают главной ценностью в жизни, придающей ей смысл, наслаждение и максимально возможное преумножение наслаждений. Представителями данного направления в древнегреческой философии была школа киренаиков, эпикурейская школа.

2. Эвдемонизм. На первый взгляд, близкая к первой школа, утверждающая смысл человеческой жизни в достижении счастья. Однако счастье и наслаждение – это не одно и то же. Счастье скорее можно определить как определенное состояние жизни, характеризующееся ее полнотой, насыщенностью. Счастливый человек ощущает себя «на своем месте», делающим именно то, что он и должен делать. Конечно, состояние счастья может сопровождаться чувством наслаждения, но наслаждение – это мимолетное ощущение, невозможно длить наслаждение бесконечно. Тогда как счастье – может длиться всю жизнь. Ярким представителем этого направления был Аристотель.

3. Аскетизм. В отличие от гедонизма и эвдемонизма, являющихся в определенном смысле эгоцентрическими концепциями, аскетизм основывается на прямо противоположном – отрицании ценности собственного «я», признании его ничтожности по сравнению с чем-то большим. В качестве этого «большого» может выступать Бог, «великая идея», «общее благо» и так далее – то есть те ценности, ради которых человек и отказывается от собственного «я», посвящая свою жизнь служению. Для аскетизма характерны различные практики, призванные ослабить и усмирить «я» и его потребности – пост, принятие на себя различных обетов и так далее.

4. Нигилизм. Разочаровавшись в индивидуалистической этике наслаждения, которое все равно заканчивается, разуверившись в альтруистических идеях служения «общему благу», которое очень часто приводит к отрицанию самых элементарных частных благ, человек обращается к нигилизму – в жизни нет и не может быть никакого смысла. Жизнь представляет собой поток бессмысленных случайностей, начиная от случайности человеческого рождения (мы не выбираем, где, когда родиться и хотим ли

мы рождаться вообще) вплоть до случайности смерти. Вероятно, такая позиция весьма непроста с психологической точки зрения – все же вера в осмысленность действий, в то, что все это происходит «не просто так» облегчает внутреннее состояние человека – и тем не менее, ее нельзя сбрасывать со счетов хотя бы потому, что нигилизм учит нас избегать «ложных» смыслов, избегать иллюзий, которые мы можем строить по поводу своей жизни, чтобы затем страдать, когда эти иллюзии рушатся. Нигилизм, будучи изначально свободным от всяких иллюзий тренирует определенную стойкость по отношению к ударам судьбы, которые невозможно трактовать, как «осмысленные», такие как, смерть близких, потеря друзей или тяжелая болезнь.

Итак, что бы ни придавало осмысленность человеческому существованию: служение великому делу или добросовестное выполнение своих собственных жизненных задач, жизнь для самого себя или жизнь для других – в любом случае, вера в наличие определенного смысла в нашей жизни (а это дело именно веры, а не знания) придает самой жизни устойчивость и целостность. Тем не менее, мы не должны забывать и о роли случайности, иногда даже абсурда в нашей жизни – иначе мы рискуем впасть в фантазии, чересчур далекие от реальности, чего сама эта суровая реальность никогда не прощала.

Вопросы для самоконтроля:

1. В чем различие биологической и социальной стороны человеческой сущности?
2. Какие качества человека можно отнести и к биологической, и к социальной сущности одновременно?
3. По вашему мнению, какая ипостась является преобладающей в человеке: биологическая или социальная?
4. В чем смысл свободы как принципа, определяющего человеческую сущность?
5. Почему для человека столь важен вопрос о смысле жизни? Почему при этом не все люди ставят перед собой такой вопрос?

ГЛАВА 6. ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Куда движется история? Вперед, к светлому будущему, или же напротив, устремляется к неминуемому краху? Каковы критерии, по которым мы можем это определить? Какова роль отдельной человеческой личности в историческом процессе? Эти и другие вопросы рассматриваются в определенной философской традиции, именуемой философией истории. Мы

рассмотрим лишь несколько из достаточно широкого круга вопросов, а также некоторые из подходов к их разрешению.

I. Проблема направленности исторического процесса

Смысл данной проблемы – в соотношении прогресса и регресса в истории. В зависимости от выбранного критерия, оценивающего степень прогресса общества, тот или иной мыслитель мог трактовать направленность истории диаметрально противоположным образом. Существует несколько точек зрения:

а) Исторический оптимизм (прогрессизм). В истории главным образом преобладает прогресс. Сторонниками исторического оптимизма были многие деятели Просвещения: Вольтер, Монтескье и другие. В качестве главного критерия прогресса сторонники исторического оптимизма выбирали развитие науки вообще и человеческого разума в частности, ход истории представлялся в качестве постепенного движения от невежества к рациональному знанию, очищения от мифологических, теологических и метафизических предрассудков.

б) Противоположную точку зрения отстаивал исторический пессимизм, видевший в истории лишь все большее разложение и стремление к краху. Для данной концепции характерна идеализация прошлого – общественный идеал ищется в прошлом, более или менее отдаленном от настоящего. Подобных взглядов придерживались многие мыслители в Греции, Риме, Индии, Китае. Например, древнегреческий мифотворец Гесиод, считал, что история делится на пять периодов, последовательно сменяющих друг друга: золотой век, век серебра, век меди, век героев и век железа. Современность он видел в веке железа, то есть веке войн, несчастий и взаимной ненависти людей друг к другу. При этом, общий взгляд на историю, как на регресс у Гесиода сочетается с представлением истории в виде цикла – достигнув последнего этапа, века железа, история вновь вернется к своему истоку – к золотому веку и цикл начнется вновь.

Оригинальная концепция регресса в истории была предложена французским мыслителем Жан-Жаком Руссо. Особый интерес его концепции придает то, что являясь видным деятелем французского Просвещения, Руссо не разделял характерного для просвещенцев оптимизма в отношении истории. В своей работе «Рассуждение о науках и искусствах», которое было написано в ответ на вопрос «способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов?», Руссо дает ответ строго отрицательный – не только не способствовало, но напротив, лишь только ухудшает и извращает человеческое естество. Руссо исходит из аксиомы, что

человек по природе своей добр. Именно воспитание, культура, искусства, а главное – общественные институты постепенно развивают в нем склонность к пороку и выводят из естественного состояния природы в искусственное, то есть противоестественное культурное состояние.

в) Кроме вышеперечисленных можно также представить третью, промежуточную позицию, подчеркивающую неоднозначность и противоречивость прогресса. Неоднозначность может означать, как неоднородность самого движения (история – не прямая дорога, ведущая в рай земной или же в ад, она может иметь повороты, ответвления и даже отступить назад, к более ранним и уже, казалось бы, преодоленным формам), так и отсутствие единственного критерия прогресса – выделяя несколько различных критериев прогресса, мы приходим к выводу, что в истории зачастую поразительный прогресс в одних сферах сопровождался не менее удивительным падением в других. В качестве примера можно привести нацистскую Германию: мощнейший прогресс в экономике, в научных исследованиях, в некоторых сферах культуры (в частности – в кинематографе), совершенный за время правления Гитлера, сопровождался чудовищным регрессом в моральной сфере, полной деградацией правовых основ современного цивилизованного общества и упрощением политической структуры до тирании единственного властителя по принципу «одна страна, один народ, один фюрер».

Итак, какие же критерии выделяются философией истории для определения направленности исторического процесса?

1. Совершенствование человеческого разума и развитие науки и техники. Прогресс в данной сфере, вероятно, наиболее равномерен, хотя и не исключает отступлений. Определенные знания, технологии могли быть утрачены и быть неизвестны преемникам народов, владевших этими знаниями. Наиболее очевидный пример: постепенная варваризация римской империи в последние века ее существования привела к утрате многих военных технологий, тактик ведения боя, а также правовой и философской культуры. А уровень технологического развития варварских королевств, образованных на развалинах римской империи, вовсе не сравним с тем объемом знаний и технологий, которые были накоплены античным миром. Потребовались целые века для того, чтобы человечество смогло открыть заново все те истины, которые были известны их предкам.

2. Развитие производительных сил. Это более объективный критерий, который включает в себя все производительные возможности общества в определенный момент времени. Производительные силы складываются из

общего числа производителей (чем больше население страны – тем выше производительные силы) и технологий производства, а также степени развития разделения труда в данном обществе. Значимость этих двух характеристик может быть весьма неравнозначной: очевидно, что полутора-миллиардное население Китая представляет собой весьма внушительную производительную силу. Тем не менее, если мы учтем, что производительность труда в таких странах, как США, может быть выше в десятки раз – это существенно компенсирует китайское преимущество в величине населения. Производительные силы обеспечивают функционирование экономической сферы жизни общества и, в конечном итоге, обеспечивают общества продуктами, необходимыми для удовлетворения человеческих потребностей. Очевидно, что общество, способное обеспечить самое себя исключительно самыми простыми продуктами питания и грубой одеждой, будет находиться существенно ниже по степени прогресса по сравнению с обществами, обладающими развитыми ремеслами и индустрией.

3. Совершенствование нравственности людей. Неоднозначный критерий сам по себе, поскольку весьма трудно оценивать степень нравственности людей. Являемся ли мы сегодня более нравственными, чем люди античности или средневековья? Если нравственность ассоциируется с религиозностью и приверженностью традициям – безусловно, нет. В жизни современного (западного) человека религия играет достаточно второстепенную роль, а национальные традиции вообще теряют изрядную долю актуальности в условиях глобализации. С другой стороны, человеческая жизнь в средневековье и в античности, впрочем, также как и в новое время, стоила весьма мало, средняя продолжительность жизни была невелика, и вероятность умереть в собственной постели от старости для абсолютного большинства людей того времени также была почти ничтожной – в сегодняшнем мире человеческая жизнь ценится куда как выше. А с третьей стороны, правила ведения войны в средние века по сравнению с правилами мировых войн – это вершина гуманизма и уважения к чести и достоинству противника. Продолжать можно практически до бесконечности.

4. Степень свободы, предоставляемой человеку обществом. Развитие общества идет по мере постепенного увеличения степени свободы индивида. Разумеется, речь идет не о безграничном своеволии, а о свободе, представляющей собой максимальную возможность реализации человеческой личности на благо общества. Анархия, как безграничная свобода индивида, не признающая никакой ответственности индивида перед обществом, не может служить образцом «прогрессивного общества» по при-

чине ее разрушительного влияния на само это общество – анархия, как правило, выступает после крушения общественных институтов вследствие различного рода социальных, техногенных или иных катастроф и при этом оказывается еще и препятствием для восстановления этих институтов.

II. Роль личности в истории

Другой важной проблемой философии истории является вопрос о субъекте: кто толкает вперед движение истории? Наиболее очевидным ответом, который и считался единственно возможным на протяжении столетий для большинства историков прошлого: историю двигают вперед великие личности – правители, полководцы. Большинство исторических трактатов древности представляют собой жизнеописания «великих деятелей» – именно из их деяний и состоит сама «ткань» исторического процесса. Следствием такого воззрения является признание невозможности выявления каких-либо исторических законов – история есть результат случайных движений переменчивой воли «великих личностей», ни о каком прогнозировании, ни о каких взаимосвязях исторических событий между собой не может идти и речи.

Противоположная точка зрения – историю двигают не отдельные личности, а массы, именно они являются подлинным источником той силы, которую ошибочно приписывают себе «великие деятели». В действительности же эта сила абсолютно автономна и может реализовывать себя как под руководством «великой личности», так и без такого. К сожалению, подобная точка зрения также делает крайне затруднительным выявление закономерностей исторического процесса: воля масс столь же непредсказуема, как и воля «великих личностей».

Пожалуй, первая небезуспешная попытка выявления общей закономерности исторического процесса, а также (и главное) связи между общей закономерностью и конкретными историческими событиями была осуществлена Г. Гегелем в его философии истории. Для Гегеля целью исторического развития является расширение человеческой свободы посредством перехода нравственности из традиционной формы, довлеющей над субъектом извне, во внутреннюю форму самого субъекта. Именно когда нравственность становится внутренним достоянием субъекта он приобретает подлинную свободу и более не нуждается во внешних политико-правовых ограничениях. Ход истории в движении к этой цели проходит три стадии:

1) стадия, когда свободен один, а все остальные несвободны – Гегель считал, что на данной стадии до сих пор пребывают цивилизации Востока;

2) стадия, когда свободны некоторые (аристократия) или свободны многие (демократия) – это мир классической Греции;

3) стадия, когда свободны все. По мнению Гегеля последняя стадия воплотилась в современной ему германской монархии.

Наиболее интересным представляется объяснение Гегелем того пути, каким образом все коллизии истории ведут человечество к этой прекрасной цели – реализации человеческой свободы. Гегель вводит понятие «хитрости разума». Хитрость разума означает, что несмотря на кажущуюся несогласованность, случайность индивидуальных волей субъектов, их поступков и способов достижения целей, существует некая внутренняя логика, формирующаяся как равнодействующая сумма индивидуальных разнонаправленных волей. Хитрость разума – это действие высшей воли (именуемой Гегелем Духом), осуществляющаяся через внешне никак не связанные и случайные индивидуальные воли. В качестве примера, вспомним известную фразу, как бы случайно брошенную Воландом Берлиозу в первой главе «Мастера и Маргариты»: «Аннушка ведь уже пролила масло...» Смысл этих слов Воланда, так же как и значение самого факта, что Аннушка действительно пролила масло, становится понятен лишь через некоторое время, когда досадная оплошность Аннушки становится причиной трагической гибели Берлиоза. Однако за внешней случайностью этой бессмысленной трагедии кроется внутренняя необходимость – воля Воланда, карающего Берлиоза за его безверие, проявляет себя через неаккуратность Аннушки.

Двадцатый век внес свои коррективы в видение истории в качестве закономерного пространства постепенного развертывания Мирового разума. Две мировых войны, атомный век, ужасы концлагерей и прочее, что принес нам двадцатый век, плохо сочеталось с представлением о ходе истории как разумном процессе. Первая мировая война, по выражению Карла Ясперса, стала первым «неисторическим событием» – ее предпосылки выглядят как мрачная ирония над гегелевской «хитростью разума»: из частных интересов отдельных государств и их властителей сложилась общая ситуация всемирной кровавой бойни, поражавшей, прежде всего, своей бессмысленностью – сумма частных «волей» отдельных воинствующих наций сложилась в настолько чудовищное событие, что его просто не представляется возможным представить в виде результата какой-либо

высшей воли. Мы можем размышлять о причинах, которые вызвали мировую войну, но нет никакой возможности размышлять о ее смысле, цели.

Интересно, что столкнувшись с «неисторическими событиями», двадцатый век принялся судорожно сочинять различные мифологии, которые могли бы вернуть историческому процессу хоть какую-то осмысленность – и эти мифологии возвратили нас к старому видению истории, движимое отдельной субъективной волей. Вот только по той причине, что этой воле уже нельзя было приписать разумные, благие намерения (сложно себе представить аргументацию Августина, оправдывающую Верден, Дрезден, Хиросиму, Нанкин, Освенцим и прочее, как части «Божественного замысла»), получили популярность различные «теории заговора» (conspiracy theory), представляющие историю в качестве результата действия тайной воли огромной силы и, как правило, весьма недобрых намерений. Вероятно, объяснить мотивы формирования подобных мифологием можно достаточно просто: человеку легче считать, что за событиями его жизни стоит чья-то определенная воля, пусть это будет злая воля, преследующая дурные цели, но все же – воля, а не смесь абсурда и банальной человеческой безответственности.

III. Проблемы и вызовы двадцатого века

Из вышеизложенного ясно, что двадцатый век сам по себе представляет определенную проблему для философии истории – насколько возможна философия истории в эпоху «неисторических событий»? Мы не будем рассматривать философские дебаты на тему о том, существует ли вообще сегодня философия истории (кстати, тематика весьма характерная для любой «части» философии в двадцатом веке – возможна ли онтология в XX в? Возможна ли гносеология? Возможна ли этика?), мы коснемся лишь вопроса о специфике двадцатого века по отношению ко всей предшествующей истории.

Наверное, не случайно в историографии появилось понятие «Новейшее время», подчеркивающее одновременно и связь XX века с предшествующим «новым временем» и также устанавливающее определенный разрыв между этими периодами. В чем же суть этого разрыва?

Не вдаваясь в конкретно-исторические потребности развития человеческого общества за прошедший 100-летний период, мы отметим одну несомненную черту, составляющую специфику именно XX-XXI века – впервые человечество достигло такого уровня техники, который позволяет ему уничтожить самое себя, впервые не только отдельный человек, но и все человечество в целом осознало свою собственную смертность.

Разумеется, смерть – это неотъемлемый спутник человеческой жизни и истории человеческих обществ. Мы знаем примеры гибели целых народов, практически не оставивших следов в последующей истории, таких как цивилизации доколумбовой Америки. Рождались и погибали отдельные цивилизации, но человечество в любом случае сохранялось. Двадцатый век впервые создал такую ситуацию, когда вся человеческая цивилизация в целом может погибнуть. Все угрозы, вставшие перед человечеством в XX в объединились под общим наименованием «глобальные проблемы человечества».

Слово «проблема», быть может, является даже слишком мягким, не передающим полного драматизма ситуации современности. Точнее было бы говорить о «глобальных угрозах человечества» – ведь эти проблемы угрожают самому существованию человека. «Глобальный» подразумевает не только то, что данная угроза распространяется на все человечество в целом и не стоит рассчитывать на то, что тех или иных территорий она может не затронуть. «Глобальный» означает также, что причиной возникновения этих проблем стала постепенно интенсифицирующаяся интеграция человечества в единое экономическое, экологическое, политическое пространство – эта интеграция, с одной стороны, порождает глобальные проблемы, с другой же, именно в ней заключена потенциальная возможность их решения.

Каковы же глобальные проблемы современности?

1. Угроза мировой войны и ядерной катастрофы. Создание в середине XX века ядерного оружия вывело техническую способность уничтожения человеком себе подобных на невиданный доселе уровень. Уничтожение двух городов, Хиросимы и Нагасаки двумя атомными бомбами, а также последовавшее за ним радиоактивное заражение близлежащих территорий – результаты атомной бомбардировки превзошли ожидания даже самих создателей. На сегодняшний день человечество обладает таким ядерным арсеналом, что единовременный взрыв лишь одной десятой всех имеющихся на планете ядерных зарядов разорвет нашу планету на куски.

При этом парадокс ядерного оружия состоит в том, что во второй половине XX века оно оказалось залогом (относительного) мира. Но не стоит обольщаться на этот счет – если уж ружье на стене по законам драматургии обязательно должно выстрелить, то быть абсолютно уверенным в том, что ядерные заряды никогда не будут приведены в действие – безрасудно. Основные пути разрешения данной проблемы – это максимальное сдерживание дальнейшего распространения ядерного оружия, осуществ-

ляемое сегодня силами стран-участниц ядерного клуба (США, Россия, КНР, Великобритания, Франция, Индия, Пакистан, КНДР, Израиль), а также постепенное взаимное разоружение, путем утилизации списываемых ядерных зарядов.

Прекрасный пример доброй воли в отношении ядерного оружия подала ЮАР – разработанные ими действующие ядерные заряды были добровольно уничтожены в начале 90-х гг. На сегодняшний день это единственный прецедент, когда государство самостоятельно (возможно – при поддержке Израиля) разработало ядерное оружие и впоследствии добровольно от него отказалось.

2. Проблема неравномерности развития, проблема Север-Юг.

Освобождение от колониальной зависимости стран Африканского континента, Юго-Восточной Азии и Южной Америки не только принесло этим странам политическую независимость от метрополий, но и создало серьезные экономические трудности. Первоначально сравнительно высокие темпы роста экономик стран Третьего мира резко замедлились к 80-м гг, начал расти внешний долг и отставание в важнейших экономических показателях. Причин такой ситуации несколько: это и демографическая ситуация, трудности с доступом к образованию и квалифицированной работе, изначально низкий уровень развития производительных сил. Однако главной причиной, вероятно, следует признать именно экономическую политику ведущих мировых экономик и транснациональных корпораций, которым удобнее, чтобы страны третьего мира оставались в полуколониальном состоянии, чтобы их можно было использовать в качестве источника дешевой рабочей силы, удобных рынков сбыта, зон низкого налогообложения, территорий, свободных от суровых экологических требований, принятый в развитых странах, а также объектов для «гуманитарной помощи» и помпезной «благотворительности», которые сами по себе становятся сегодня хорошим источником дохода (за счет финансирования из федерального бюджета развитых стран), не говоря уж о «терапевтическом» эффекте своеобразного «очищения совести» для современного капиталиста, не чуждого определенной гуманности. Отсутствие подлинного стремления к разрешению данной проблемы не только приводит к страданиям сотен и тысяч миллионов людей, но и создает зоны политической нестабильности, беззакония, религиозного фанатизма, представляющие существенную опасность для всего мира.

3. Экологические и ресурсные проблемы.

Здесь мы имеем дело с целым корпусом взаимосвязанных проблем, таких как загрязнение окружающей среды, недостаток воды и пищи, недостаток минеральных ресурсов и энергоносителей и так далее. В этом блоке наиболее очевидно проявляется взаимосвязанность глобальных проблем между собой и вытекающая из этого необходимость их комплексного разрешения. К примеру, загрязнение речных вод в определенном регионе может привести к нехватке питьевой воды или резкому ухудшению ее качества. Длительная засуха может не только уменьшить количество доступной питьевой воды, но и привести к неурожаю и обострению продовольственной проблемы. В то же время, вызванный длительной засухой и неурожаем голод может также усилить межгосударственное и международное напряжение и даже стать причиной войны.

Подводя итоги, следует отметить, что, вероятно, самой общей причиной возникновения глобальных проблем стало превращение человечества в «геологическую силу» (Пьер Тейяр де Шарден) – то есть в силу, способную оказывать на окружающую среду влияние, сравнимое с влиянием движения геологических плит. При этом отличие человеческого влияния от геологического в том, что геологические процессы – бессмысленны и случайны, тогда как человеческое влияние (потенциально) может являться целенаправленным и разумным. К сожалению, пока такая разумность в планетарном масштабе остается скорее лишь благим пожеланием – человек все еще преследует свои узко-корыстные интересы, предпочитая не замечать тот вред, который он наносит в планетарном масштабе. Получается, сегодня человек владеет такими силами, которые дают ему возможность уничтожить полностью себя и даже планету, на которой он живет. Остается надеяться, что в ближайшее время прогресс его разума догонит прогресс техники так, чтобы ему хватило мудрости этого не сделать.

Вопросы для самоконтроля:

1. Какой из критериев прогресса кажется вам наиболее существенным? Почему?
2. Каким образом гегелевская теория «хитрости разума» объясняет формирование единого процесса исторического развития?
3. Как история XX в повлияла на постановку проблемы о смысле исторического процесса?
4. Какого содержания понятия «глобальные проблемы человечества»?
5. Почему глобальные проблемы становятся актуальны только в XX в?

ГЛАВА 7. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Общество как специфический объект философского мышления

Осмыслением общества как особой формы бытия человек озаботился относительно недавно, с началом периода, обозначаемого как общество модерна (XVII-XIX века). Разумеется, определенные философские размышления на тему человеческого общества, его устройства и происхождения можно найти еще в древнегреческой философии – у Платона, Аристотеля, Эпикура и других. Но пытаясь выделить «социальную философию», например, у Платона, мы упускаем одну важную вещь: Платон не выделяет общество в качестве *особого объекта* философского анализа и не стремится определить его специфические черты. Общество является объектом в ряду других объектов, рассматриваемых как аналогичные: вещей, людей, животных. Не случайно во многих диалогах Платон (устами Сократа, разумеется) делает удивительные умозаключения по аналогии (с точки зрения современной логики, они вряд ли могут быть признаны убедительными): отношения ума к телу отождествляются с отношениями кормчего и гребцов, нравственные отношения между конкретными людьми отождествляются с политическими отношениями управления и так далее.

Причина такой странной методологической невнимательности в том, что общество не рассматривалось философами в качестве особой реальности, созданной самим человеком, но при этом отличной от материальных вещей и от индивидуальной психики. Греческие философы воспринимали человеческое общество как часть природного мира, космоса, подчиняющегося законам Логоса – именно поэтому нет никакого различия в принципах познания космоса и общества.

Впервые понимание общества, как сугубо человеческой реальности, было осуществлено в знаменитой теории «общественного договора». Ее авторами считаются британские философы Томас Гоббс, Джон Локк, а также французские просветители, среди них Жан-Жак Руссо. Мы не будем вдаваться в тонкости различия их понимания общественного договора, лишь обозначим основные моменты, демонстрирующие нам радикальный поворот в осознании общества.

Для объяснения генезиса человеческого общества и одного из его главных институтов – государства, теории общественного договора вводят гипотетическое состояние «до общества», называемое «естествен-

ным состоянием». «Естественное состояние» – это своего рода мыслительный эксперимент, попытка представить себе общество, в котором нет государства, нет правителя, нет законов, которым все должны подчиняться (о роли традиций, мифологий и табу, которые с успехом могут заменить законы и правительство, Гоббс и его последователи не задумывались). Что в этом случае будет представлять собой человеческой сообщество? Гоббс описывает «естественное состояние» весьма безрадостно: «война всех против всех». Действительно, в случае, когда естественный человеческий эгоизм, жажда наживы ничем не ограничиваются – трудно себе представить, что человек будет испытывать хоть какое-либо уважение к чужой собственности и жизни. Каждый будет озабочен лишь двумя проблемами: как побольше нагрabить богатств и как защитить награбленное от других желающих. Очевидно, что в подобной ситуации не может идти речь о каком-либо производительном труде, каком-либо накоплении богатства обществом в целом. Отсюда ясно, что ситуация «войны всех против всех» является невыгодной для каждого ее участника – включая даже наиболее сильных и преуспевающих в ограблении. Ведь на любую силу найдется большая сила, а чем больше человек награбил, тем больше у него появляется врагов – даже наиболее преуспевающий в войне всех против всех никогда не будет спокоен за свое богатство. Кроме того, вся экономическая жизнь общества превратится в постоянное перемещение богатств от одних владельцев к другим – кто же тогда будет производить новые ценности? Очевидно, что никто, поскольку а) награбить все равно легче и быстрее и б) даже если кто-то попытается производить что-либо – он вскоре окажется ограбленным теми, кто производить не собирался.

Возможен ли выход из такой ситуации? «Общественный договор» и есть тот выход, который, по мысли Гоббса, положил конец «естественному состоянию». Суть договора в том, что люди добровольно отказываются от части своих свобод (в частности – от свободы отбирать чужое имущество и чужую жизнь) при условии, что все остальные также откажутся от них. Нетрудно представить, что будет, если договор будет заключен только частично: тогда заключившие договор окажутся совершенно беспомощны перед теми, кто договор не заключал. Именно поэтому, а также для контроля за соблюдением условий договора, люди не просто отказываются от своего права на насилие, но передают это право особой инстанции, которая может использовать насилие для принуждения нарушителей договора: этой инстанцией становится Государство.

Что же является столь важным в этой концепции? Ключевым для нас здесь является понимание того, что *люди сами создают общество и государство для удовлетворения собственных нужд* – в данном случае, прежде всего, для безопасности. Причем из этого следует и другая важная идея – если государство существует для людей (а не люди для государства), то в случае невыполнения государством его обязанностей оно может быть смещено – неудивительно, что теория общественного договора оказала столь серьезное влияние на деятелей французской буржуазной революции.

Итак, первое условие для формирования социальной философии – выделение и обособление феномена «общества» как специфически человеческой формы бытия, отличной от природы и отдельного индивида. Следующий важный вопрос на пути формирования философии социального – это вопрос о методологической специфике исследования общества.

II. Методологические особенности исследования общества

На первых этапах своего формирования социальные дисциплины, такие как социология, политология, психология, создаются по образцу естественных наук. Социальные взаимодействия людей между собой рассматриваются по образцу взаимодействий в природе – прежде всего, физических взаимодействий. Лишь на рубеже XIX-XX вв в трудах таких философов, как В. Дильтей, Г. Риккерт, Х-Г. Гадамер и других был сформулирован вопрос о качественном отличии общественных феноменов от явлений природы, определяющем необходимость фундаментально иного методологического подхода к их изучению. В чем же это отличие?

Явления природы происходят под действием причин, всегда *предшествующих* самому явлению. При этом связь причины и следствия всегда жесткая, если есть причина – обязательно будет следствие, и наоборот, любое следствие должно иметь свою причину. На последнем принципе основана работа сыщика в духе конандойлевского Холмса – по наличным следствиям определять причины.

В человеческом обществе решающую роль имеют другие связи, не связь между причиной и следствием, но связь между явлением и его целью, которая, по определению, всегда располагается в будущем, тогда как причина – в прошлом. В обществе мы имеем дело с поведением людей, преследующих определенные цели (прекрасное определение истории было дано Карлом Марксом: «история есть деятельность преследующего свои цели человека») – при этом, подобно тому, как в познании природы, мы часто имеем дело с явлением, но не знаем его причины (причина и является целью познания явлений природы), то в познании общества мы

вновь имеем дело с явлением, но задача состоит в том, чтобы познать его цель, поскольку цель может не быть выражена явным образом (или же явным образом выражается ложная цель).

Итак, цель познания природы – поиск причин, цель познания общества – выявление целей. Различие целей опирается на две познавательных стратегии, отличающих естественно-научные дисциплины от социогуманитарных – Вильгельм Дильтей называл их стратегиями «объяснения» и «понимания».

Интуитивно мы чувствуем, что между «объяснить» и «понять» существует тонкое различие, однако довольно трудно сформулировать, в чем именно оно заключается. «Объяснить» что-либо означает свести нечто непонятное к известному, то есть поместить удивительный для нас феномен в ряд уже нам известных. Объяснение обычно осуществляется за счет выявления причины – поэтому нечто произошло именно так? К примеру – почему началась Первая мировая война? Объяснений много: из-за агрессивных планов нарождающейся германской империи, из-за бесконечных внутренних конфликтов Австро-Венгрии, из-за самодовольства и уверенности в собственном превосходстве старых колониальных империй – Англии и Франции, из-за обиды, нанесенной Австро-Венгерской империи Сербией убийством эрцгерцога, наконец. Все эти причины, по отдельности, вполне понятны, и, как будто бы, объясняют начало Первой мировой войны. Но объяснение всегда происходит внешним образом, «объяснить» значит выявить связь внешних феноменов между собой, не затрагивающих моей человеческой сущности. Если же я пытаюсь «понять» начало первой мировой войны, тогда становится ясно, что никакие «объяснения» не помогают. Пытаясь соотнести в своем сознании масштабы событий: убийство эрцгерцога и битву на Сомме, территориальные планы Австро-Венгрии и Верденскую мясорубку – становится понятно, что масштабы несопоставимы – ни одна из этих причин в отдельности и даже все они вместе не дают понять, почему миллионы людей в течение четырех лет уничтожали друг друга с невиданной доселе энергией и без всякой пользы.

Итак, «объяснить» означает поместить неизвестный нам феномен в ряд причинно-следственных связей, никак не затрагивающих самого познающего субъекта – это путь естественно-научный. «Понять» же означает попытаться воспроизвести в своей собственной душе изучаемый феномен – попытаться прочувствовать состояние душ европейцев в августе 1914 года, а потом – в 1917-1918 годах, ближе к окончанию войны. В пер-

вом случае задачей познающего является сведение конкретного феномена, к общему принципу, к закону, тогда как понимание, напротив, предполагает попытку проникнуть в уникальность, неповторимость феномена. Для ученого, склонного к объяснению, между Александром Македонским, Цезарем, Карлом Великим и Наполеоном, в сущности, нет никакой разницы – это великие честолюбцы, военные дарования которых помогли им осуществить их жажду господства. В то же время ученый, стремящийся к пониманию, изучая Наполеона, не будет рассматривать его как одного из многих, он будет стремиться понять Наполеона как единственную в своем роде, уникальную личность. Это и есть основной принцип социогуманитарных дисциплин.

Итак, о различии между объяснением и пониманием сказано достаточно. Все основные различия наук о природе и наук о духе (как предлагал называть естественнонаучные и социальные дисциплины Дильтей) проистекают из этих исследовательских парадигм. Перечислим вкратце основные отличия социальных дисциплин:

а) совпадение объекта и субъекта – объектом изучения является сам человек;

б) проблематичность выявления законов – социальные явления включают в себя причинно-следственные связи лишь ограниченно, наряду с причинными зависимостями в обществе всегда остается место для свободной воли человека;

в) затруднительность применения экспериментального метода познания. Трудность вызвана сразу двумя причинами: во-первых, общественные явления, как правило, неповторимы, поэтому любой эксперимент заведомо невозможно будет повторить – при тех же условиях результаты будут несколько отличаться. Во-вторых, любой эксперимент в социальном пространстве предполагает определенное воздействие на человека – а это с неизбежностью вызывает определенные этические проблемы, прежде всего, в определении границ допустимого воздействия. Такие известные в истории социальные эксперименты, как «стэнфордский эксперимент» или эксперимент «Третья волна», выйдя из под контроля экспериментаторов, нанесли серьезный психологический ущерб всем своим участникам.

III. Материалистическое истолкование сущности общества

Итак, перейдем теперь к самому главному вопросу: что же такое представляет собой общество с точки зрения социальной философии? Мы уже познакомились с предложенным Рене Декартом делением бытия на материю (вещь протяженную) и сознание (вещь мыслящую) – на первый

взгляд, это деление охватывает бытие в целом в полной мере. Одним из главных отличий материи от сознания является изменчивость сознания и косность материи – действительно, наши мысли, фантазии, могут изменяться, трансформироваться так, как мы того пожелаем (или пожелает наше бессознательное), тогда как вещь, в ее грубой телесности, представляет собой нечто неизменное, по крайней мере, ее изменение требует приложения определенных усилий – в отличие от мысли. Обратной стороной этого различия является объективность материи и субъективность сознания – то есть, материя существует независимо от воспринимающего его сознания и ее движение подчиняется причинно-следственным закономерностям, а не воле субъекта (даже если я очень захочу, отпущенный кусочек мела упадет на пол, а не взлетит к потолку), в то же время сознание мы воспринимаем как исключительно наше собственное достояние в полной мере подконтрольное нашей воле. Вероятно, фантазии художников, создающих самые невероятные образы, таких как Дали – это хорошая иллюстрация гибкости субъективного сознания, и одновременно, косности живой материи – ведь сколько нужно приложить усилий для того, чтобы воплотить фантазию художника в реальное произведение.

Мы уже обсуждали в исторической части пособия исторический материализм как составную часть философии марксизма. Вернемся к этой теме в контексте социальной философии. Определение Маркса поистине удивительно: «общественное бытие – это материя, в которой нет ни грана вещества». Получается, что общество – это материя, но при этом материя, недоступная чувственному восприятию и не имеющая ни формы, ни протяженности. Маркс впервые обратил внимание на то, что общественные феномены, будучи по своей природе феноменами сознания (поскольку они не выражены вещественно, к примеру, что за вещь – государство?), тем не менее, обладают свойствами характерными для материи: они существуют объективно, подчиняются причинно-следственным закономерностям и при этом почти неподвластны усилиям индивидуального человеческого сознания, желающего их видоизменить. Нетрудно понять, что от моих попыток иначе помыслить себе государство, или школу, или семью – сами эти общественные институты никак не изменятся. Более того, даже если множество людей (общество в целом) попытаются помыслить государство иначе – реальность все равно будет разительно отличаться от их собственных мыслей. Яркий пример последнего – французская буржуазная революция (на самом деле – вообще любая революция): ее реальное

воплощение поражает своим разительным отличием от замысла ее вдохновителей.

Итак, общество в лице общественных институтов – объективная структура, существующая, тем не менее, в субъективном сознании конкретных индивидов. Ключ к подобному пониманию общества дает понятие «общественное отношение» как отношения, возникающего между людьми в процессе их совместной деятельности и (в существенной степени) независимое от их собственных представлений. Прежде всего, следует помнить, что «общество» для социальной философии не есть сумма индивидов, общество есть сумма отношений между этими индивидами. Каждый индивид в отдельности имеет свое субъективное сознание, свои представления, свое мировоззрение наконец – все это располагается в пространстве «субъективного». И тем не менее, стоит индивиду включиться в сеть социальных связей: пойти в школу, устроиться на работу, выйти в магазин за покупками – как он немедленно оказывается в пространстве отношений, сформированных помимо его воли, то есть объективных связей, к которым он вынужден так или иначе подстраиваться.

Итак, в социальной философии мы имеем дело с обществом, представленным в виде системы объективных общественных взаимосвязей, формируемых по своим собственным принципам. Неверным будет утверждать, что они абсолютно независимы от индивидуальной человеческой воли, но их зависимость весьма ослаблена. Но это еще не все: Маркс открывает не только совершенно новую область объективной материи общественных отношений, он выделяет также область «общественного сознания», отличного от индивидуального сознания.

Если общественное бытие – это то, как люди живут, вступают во взаимодействие друг с другом, участвуют в производственной деятельности, то общественное сознание – это то, что люди думают о своем общественном бытии, как они понимают устройство своего общества и свое место в нем. Сразу следует оговориться, что общественное сознание не есть просто сумма индивидуальных сознаний, так же, как общественное бытие не есть сумма индивидов. Общественное сознание суть форма, в которой вообще становится возможным формулирование каких-либо истин о себе и мире. Эта форма, в свою очередь, определяется различными факторами, среди которых: общее состояние научных знаний в данном обществе, представление об иных обществах и культурах, религиозные воззрения и тому подобное. Но самым главным фактором, влияющим на общественное

сознание, в конечном счете, является само общественное бытие индивида: то, как я живу, определяет то, как я могу мыслить.

Следует отметить, что понятие «общественное сознание» не имеет ничего общего с «массовым сознанием» и обязательно связанными с ним проблемами конформизма, подчинения или противостояния общему мнению и тому подобного. Массовое сознание – это просто некое общепринятое мнение, с которым отдельный индивид может соглашаться, а может и не соглашаться. Общественное сознание представляет собой тот способ мышления, который в принципе является характерным для данного сообщества. Для того, чтобы отказаться от массового сознания, достаточно волевого решения мыслить самостоятельно, для того, чтобы изменить общественное сознание необходимо сначала изменить само общественное бытие.

Возьмем в качестве примера коперниканскую модель вселенной как определенного содержания сознания. Какова его связь с общественным бытием? Хорошо известно, что задолго до Коперника гелиоцентрическую модель мира предложил древнегреческий астроном Аристарх Самосский (III в до н.э.). Почему она не получила распространения? Модель Аристарха была чисто умозрительной, гипотетической, подобно тому, как атомы Демокрита представляли собой чисто математическую модель. Предпосылкой для таких выводов служили вычисления размеров небесных тел, прежде всего, Земли и Солнца, выполненных Аристархом, в результате которых он выяснил, что Солнце многократно превосходит Землю – и с его точки зрения логичнее было предположить, что меньшее тело вращается вокруг большего³⁰. Однако геоцентрическая модель гораздо более соответствовала бытию человека того времени, жившего будто бы в центре мира, на периферии которого живут неразумные варвары (а на западе, по ту сторону Гераклитовых столпов – вовсе бескрайний океан) Греческая астрономия была лишь отражением этого мира: в ней также Земля помещалась в центре, а все остальные небесные тела вращались вокруг Земли.

Почему же система Коперника была принята? Следует сразу оговориться, что коперниканская система была принята далеко не сразу – еще

³⁰ Аргументация напоминает аргументацию повара из известного стиха Лермонтова: Он дал такой ответ: "Что в том Коперник прав,
Я правду докажу, на Солнце не бывав.
Кто видел простака из поваров такого,
Который бы вертел очаг вокруг жаркого? "

через полстолетия после опубликования работ Коперника Джордано Бруно сожгли на костре за пропаганду его идей. Тем не менее, в течение XVI-XVII веков мир европейцев принципиально расширился благодаря Великим географическим открытиям, начало которым положил Колумб в 1492 году. Европа перестала быть центром мира – были открыты бескрайние пространства со своими особыми культурами в обеих Америках, в Африке, в Юго-Западной Азии. В таких условиях принять идею о том, что Земля не является центром вселенной (тем более, что у этой идеи появлялось все больше разумных подтверждений), было существенно проще.

Итак, общественное сознание определяется общественным бытием – разумеется, это не означает, что их связь прямая и исключает какое-либо обратное влияние сознания на бытие. Прежде всего, нелинейность взаимосвязи бытия и сознания проявляется в несовпадении непрерывности исторического процесса изменения бытия людей, и видимой дискретности трансформаций сознания, выражающихся в новых идеях, теориях, концепциях конкретных людей, ученых и философов, возникающих в конкретное время. Причина такого несовпадения достаточно очевидна: непрерывная постепенная смена форм бытия накладывается на прерывистую смену человеческих поколений, и выражается, как правило, в конкретном сознании отдельного человека, живущего в определенное время, в определенном месте, со своей особой биографией. Здесь можно отметить еще одно важное отличие общественного сознания от массового сознания: в отличие от последнего, общественное сознание может не быть явно выражено в каждом индивидуальном сознании. Напротив, наиболее точный выразитель общественного сознания может быть не понят – подобно Сократу, который своими речами демонстрировал кризис традиционного греческого общества, и, несмотря на точность его диагностики современности, был осужден и казнен.

Вопросы для самоконтроля:

1. В чем трудности формулировки понятия общества в социальных науках?
2. Почему социальная философия могла появиться только в Новое время, хотя ее истоки можно найти еще в античной философии?
3. В чем отличие социального познания по сравнению с естественнонаучным?
4. Что означает материалистическое истолкование общества?

Учебное издание

Кондратьев Константин Владимирович

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ: УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ