250-летие Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

А.В. Иванов, В.В. Миронов

УНИВЕРСИТЕТСКИЕ ЛЕКЦИИ ПО МЕТАФИЗИКЕ



Москва 2004
«Современные тетради»

250-летие Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

А.В. Иванов, В.В. Миронов

УНИВЕРСИТЕТСКИЕ ЛЕКЦИИ ПО МЕТАФИЗИКЕ

Москва
2004
«Современные тетради»

УДК 11(075.8)
ББК 87.21я73
И20

И20 Иванов А.В., Миронов В.В. **Университетские лекции по метафизике.** — М.: «Современные тетради», 2004. — 647 с. — (Науч. б-ка «Современных тетрадей». Философия).
ISBN 5-88289-261-9

УДК 11(075.8)
ББК 87.21я73

ISBN 5-88289-261-9

© Иванов А.В., Миронов В.В., 2004
© Издательство «Современные тетради», 2004

СОДЕРЖАНИЕ

Юбилейное слово к 250-летию Московского университета М.В. Ломоносова: «О метафизическом статусе Московского университета»....9

Предисловие авторов....21

Раздел I. Предметное самоопределение философии

Тема 1. Введение в предмет....25
1. Сложности восприятия предмета философии: круги и парадоксы понимания....25
2. Проблема соотношения теории и истории философии....29
3. Самооправдание философии, или Несколько слов о ее практической пользе....33
4. Метафизическая сущность и структура философии....36

Тема 2. Основные источники возникновения философии....48
1. Любовь к мудрости как источник и сущность философии....48
2. Философия и миф....57

Тема 3. Социокультурные предпосылки становления философии....62
1. От мифа к философии....62
2. Философия и литература....72
3. Между наукой и искусством....74
4. Философия и религия....77

Тема 4. Становление и развитие метафизической структуры философии....83
1. Разработка понятия метафизики в античности. Метафизика и онтология....83
1.1. Поиски субстанциального начала бытия....84
1.2. Проблема бытия и мышления....89
2. Развитие метафизики в Средние века: онтология и теология, Бог и Человек....102

Тема 5. Особенности развития классической философии....109
1. Социокультурные условия становления и основные черты классической философии....109
2. Основные модели классической философии....114
2.1. Рационализм....114
2.2. Эмпиризм....120
2.3. Просветительство....121
3. Расцвет и кризис классической философии....122
3.1. Критика догматической философии И. Кантом....122
3.2. Онтология Гегеля как диалектика абсолюта....127

Тема 6 Двойственный характер философского знания....131
1. Философия как рационально-теоретическое сознание....131
2. Философия как теоретическое мировоззрение....139
3. Функции философии....146

Тема 7. Место философии в культуре и особенности ее самовыражения....151
1. Взаимоотношения философии с религией и искусством....151

2. Особенности исходного базиса философии 155
3. Специфика языка в философии 161
4. Проблема самообоснования философии 165

Лекция 8. Диалогичность философии 171
1. Гуманитарная сущность философии и диалог как форма ее самовыражения 171
2. Философия как предельная интерпретация 175

Раздел II. Онтология

Лекция 9. Базовые категории онтологии 189
1. Категория бытия. Диалектика бытия и небытия 189
2. Субстанция и ключевые ходы классической онтологической мысли 195
3. Вещь, свойство, отношение 203

Лекция 10. Структурная организация бытия 208
1. Соотношение части и целого: принцип системности 208
2. Разнообразие структурных уровней бытия 216
3. Модели единства мира 220

Лекция 11. Неклассические онтологии второй половины XIX — XX века: иерархические модели бытия 225
1. Кризис классических онтологических моделей 225
2. Учение о формах движения материи у Ф. Энгельса и разработка онтологических проблем в диалектическом материализме 228
3. Слои бытия Н. Гартмана 235

Лекция 12. Неклассические онтологии второй половины XIX — XX века: экзистенциально-антропологические модели и русская софиология 241
1. Антропологические версии онтологии XX века 241
2. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера 246
3. Интегральные онтологические модели. Русская софиология 248

Лекция 13. Движение как атрибут бытия 258
1. Проблема движения в истории философии и логические векторы ее решения 258
2. Диалектика и метафизика. Движение как сущность бытия 262
3. Движение и развитие. Проблема прогресса 270
4. Основные модели развития 276

Лекция 14. Диалектика бытия: развитие и законы диалектики 281
1. Развитие и детерминизм 281
2. Законы диалектики: материализм или идеализм? 285
3. Закон отрицания отрицания 289
4. Закон перехода количественных изменений в качественные 293
5. Закон взаимодействия противоположностей 297

Лекция 15. Диалектика бытия: развитие, порядок, свобода 304
1. Принцип детерминизма. Детерминизм и индетерминизм 304
2. Основные детерминационные связи 308
3. Категории детерминизма 310
4. Сущность и грани свободы 313
5. Опыт диалектического определения: свобода и ее иное 315

6. Бытийные измерения свободы 317
6.1. Этическое измерение свободы 317
6.2. Познавательный аспект свободы 319
6.3. Экзистенциальное измерение свободы 321
6.4. Политическая грань свободы 322
6.5. Экономические аспекты свободы 324
Лекция 16. Пространство и время 325
1. Становление представлений о пространстве и времени в человеческой культуре 325
2. Основные парадигмы истолкования пространства и времени 330
Лекция 17. Разнообразие пространственно-временных уровней бытия 339
1. Социокультурное восприятие времени и пространства 340
2. «Нефизические» представления о времени и пространстве в естественных науках 348
3. Духовно-экзистенциальное и духовно-культурное время и пространство 353

Раздел III. Теория познания

Лекция 18. Предмет и основные проблемы теории познания 361
1. Место и значение теории познания в философии и человеческой культуре 361
2. Метафизичность теории познания и ее соотношение с частными когнитивными дисциплинами 368
3. Фундаментальные проблемы и основные категории теории познания 372
Лекция 19. Основные теоретико-познавательные стратегии 376
1. «Пессимистические» доктрины 376
2. Конструктивные теоретико-познавательные доктрины 379
2.1. Реалистические доктрины 379
2.1.1. Наивный реализм 379
2.1.2. Натурализм 380
2.1.3. Праксеологические концепции 384
3. «Платонические» теории познания 388
4. Имманентистские теории 391
4.1. Имманентный субъективизм 392
4.2. Иммаентный объективизм 392
4.3. Платонический имманентизм 393
5. Трансцендентализм 394
6. Современная гносеологическая ситуация 397
Лекция 20. Субъект и объект познания. Сущность знания и его атрибутивные характеристики 400
1. Критика субъект-объектной дихотомии и ее ограниченность 400
2. Объект познания 403
3. Субъект познания 406
4. Сущность, общая динамика и основные характеристики знания 409
Лекции 21. Язык и познание 416
1. Специфика научного и философского осмысления феномена языка 416
2. Базовые характеристики языка как целостной системы 418
3. Функции языка 421

4. Функциональные модальности языка 423
5. Онтологический философский подход к языку 427
Лекция 22. Сознание как объект гносеологических исследований 430
1. Методологические трудности изучения сознания 430
1.1. Самоочевидность и ускользающая предметность 430
1.2. Сложности исследования сознания 433
2. Основные антиномии сознания 435
3. Определение сознания 439
Лекция 23. Структура сознания 445
1. Основные сферы сознания 445
2. Уровни сознания. Феномены бессознательного и сверхсознательного 449
3. Системообразующая «ось» сознания. Понятия о глубинном и эмпирическом «Я» 454
4. Диалектика развития представлений о собственном «Я» 458
Лекция 24. Онтологический статус явлений сознания. Проблема идеального 462
1. Идеальность сознания 462
2. Идеальность природных процессов 464
3. Материальность сознания 468
4. Перспективы исследования сознания 472
Лекция 25. Чувственное и рациональное в познании. Виды рационального познания 475
1. Становление проблемы: источник и объективность знания 475
1.1. Сенсуалистические варианты решения 475
1.2. Рационалистическая позиция 477
2. Чувственное познание. Проблема первичных и вторичных качеств 479
3. Аспекты рациональности. Иррационализм и его разновидности 484
3.1. Вненаучный иррационализм 485
3.2. Научный иррационализм 486
3.3. Философский иррационализм 487
4. Виды рационального познания 488
4.1. Логико-понятийное рациональное познание 488
4.2. Логическое мышление 489
4.3. Ценностно-гуманитарное познание 496
Лекция 26. Внерациональные виды опыта 502
1. Интуитивное знание в обыденном опыте, в науке и в философии 502
1.1. Чувственная интуиция 503
1.2. Эмоциональная интуиция (эмпатия) 505
1.3. Рациональная (интеллектуальная) интуиция 506
2. Мистическое знание 508
3. Религиозное знание 510
4. Экзистенциально-жизнеустроительное знание 513
5. Природа экзистенциальных категорий 516
Сомнение и неудовлетворенность 517
Раздражение и негодование 517
Страх и трепет 518
Уныние и страдание, восторг и радость 518
Соизмеримость и подозрительность 518

Смирение и самоуничижение ... 518
Вместимость и всеядность ... 519
Свободное самоопределение и иерархическое служение ... 519
Дерзание и терпение ... 520
Подвижность и равновесие ... 520
Мужество и сострадание ... 520
Лекция 27. Истина в теории познания ... 522
1. Аспекты категории «истина» ... 522
1.1. Онтологический аспект ... 522
1.2. Логико-семантический аспект ... 523
1.3. Ценностно-экзистенциальный аспект ... 524
2. Гносеологическое понимание истины и ее концепции в истории философии ... 525
2.1. Классическая (или корреспондентская) концепция ... 525
2.2. Априористская концепция ... 527
2.3. Когерентная теория истины ... 528
2.4. Прагматистская концепция ... 528
2.5. Конвенционалистская концепция ... 529
2.6. Экзистенциалистские концепции ... 529
3. Истина и формы ее инобытия ... 531
Истина и мнение ... 532
Истина и ложь, истина и заблуждение ... 533
3.1. Процессуальность истины ... 535
Исторический план ... 535
Логический план ... 535
Экзистенциальный план ... 535
4. Критерии истины ... 536
4.1. Практика как критерий истины ... 536
4.2. Эмпирические критерии истины ... 536
4.3. Логические критерии ... 537
4.4. Специфицированные теоретические критерии ... 538
4.5. Красота как критерий истины ... 539
5. Проблема универсальных критериев истины ... 540
Синтетичность ... 540
Этичность ... 541
Экологичность ... 541
Открытость ... 541
Личностность ... 542
Раздел IV. Аксиология
Лекция 28. Предмет аксиологии и ее место в рамках метафизики ... 545
1. Специфика ценностного отношения к миру ... 545
2. Ценность и бытие. Ценность и истина ... 547
3. Функции ценностей ... 551
4. Ценностная рефлексия и истоки рождения аксиологии ... 554
Лекция 29. Становление аксиологии и ее основные программы ... 556
1. Кризис традиционных религий и «просвещенческих» идеалов на рубеже XIX—XX веков ... 556

2. Основные аксиологические парадигмы до эпохи ценностного кризиса....560
2.1. Софистическо-скептическая и платоническая альтернативы. Специфика восточной аксиологии....561
2.2. Синтетическая аксиологическая концепция Рерихов....563
2.3. Развитие платонической парадигмы в аксиологии....564
2.4. Развитие софистически-скептической линии в аксиологии....567
3. Ницшеанский опыт «переоценки» всех ценностей....570
4. Основные теории ценностей после Ницше....572
Г. Риккерт....574
Н. Гартман....575
Аксиологический натурализм Э. Геккеля....575
Социобиологическая аксиология К. Лоренца....576
Психоаналитическая аксиология К.Г. Юнга....577
Социоцентрические аксиологии....577
Трансцендентально-феноменологические аксиологии....580
Синтетическая аксиология М. Шелера....581
Лекция 30. Многомерность ценностного бытия. Идеальная природа ценности....584
1. Парадоксальность ценностного бытия: четыре вывода....584
2. Ценностный акт: попытка интегрального подхода....590
3. Идеальность ценности....595
Лекция 31. Виды и свойства ценностей....598
1. Метафизические основания аксиологии....598
1.1. Иерархичность....599
1.2. Бинарность ценностных модальностей....600
1.3. Запрет на инверсию ценностных полюсов....601
1.4. Соподчинение позитивных и соответственно негативных ценностей....602
1.5. Практическая направленность царства ценностей....603
1.6. Наличие идеала....604
2. Основные подходы к классификации ценностей. Виды ценностей....604
2.1. Витальные ценности....606
2.2. Социальные ценности....608
2.3. Духовные ценности....611
3. Синтетические ценностные идеи в русской культуре. Основные аксиологические постулаты....613
Лекция 32. Диалектика ценностных максим....618
1. Методологические проблемы и принципы исследования ценностей....618
2. Объективное и субъективное в ценностном бытии....620
3. Абсолютное и относительное в ценностях....624
4. Общечеловеческое и национальное в бытии ценностных максим....628
Лекция 33. Высшие ценности и их носители....632
1. Псевдоидеалы и антиидеалы....632
2. Идеал и его функции в сфере ценностей....636
3. Святыня, ее метафизические лики и значение в культуре....640

ЮБИЛЕЙНОЕ СЛОВО К 250-ЛЕТИЮ МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. М.В. ЛОМОНОСОВА

О МЕТАФИЗИЧЕСКОМ СТАТУСЕ МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Название нашего предисловия может показаться претенциозным. В самом деле, разве не очевидным является образовательный и научный статус МГУ как флагмана отечественного высшего образования и центральной кузницы научных кадров высшей квалификации, не говоря уже о его общекультурном значении? Зачем нужны какие-то дополнительные философские спекуляции? При чем здесь вообще метафизика? Все и так предельно понятно: без Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова невозможно помыслить существование не только русской и европейской, но и мировой цивилизации. Он — храм науки, колыбель ее высочайших достижений; он — гордость нации, сумевшей за три столетия превратиться из робкой ученицы, благоговевшей перед заморскими учителями, в законодательницу научной моды! Все вроде бы так, однако феномен Московского университета заслуживает того, чтобы в него пристально вгляделось философское око, жаждущее проникнуть в глубинное измерение бытия центрального вуза России.

Начнем хотя бы со следующего вопроса: а почему, собственно, подавляющему большинству людей так импонирует Главное здание МГУ на Воробьевых горах? В чем секрет такого обаяния и какого-то всеобщего согласия представителей самых разных культурных традиций трактовать его в качестве безусловного символа творческого научного духа? Другой весьма интересный вопрос: а почему Главное здание, будучи вроде бы столь тяжеловесным и стоящим вдалеке от центра Москвы, так гармонично вписалось в столичный культурный ландшафт, превратившись в один из неотъемлемых и наиболее значимых его элементов? Чем объяснить, что гуманитарии и политики, даже отмеченные явной склонностью к эпатажу и постмодернистской рисовке, каким-то удивительным образом смиряют свою гордыню и проникаются в стенах Московского университета вполне рациональным духом и академическим смирением? Почему вся научно-педагогическая общественность России так ждет слова преподавателей Московского университета, так верит ему, сверяя с ним пульс своей собственной университетской, факультетской и кафедральной жизни? Видимо, дело здесь не в одной только научной квалификации и не в статусной принадлежности к коллективу МГУ. Почему, наконец, существуют несомненные параллели между университетской и церковной кафедрами, между пастырским и профессорским служением, между значением Троице-Сергиевой лавры и значением Московского университета в культуре России?

Объясняется это тем, что в университетском бытии присутствует невидимое, а точнее — неявное, потаенное, но от этого и гораздо более значимое, собственно **метафизическое его измерение**, которое менее заметно, пока ты находишься в стенах университета, но становится сразу отчетливо видимым, когда человек оказывается вне университетских стен. Это чувство могут, наверное, подтвердить все, кто хоть когда-нибудь имел отношение к университету. Это измерение, говоря языком М. Хайдеггера и П.А. Флоренского, **несокрыто**, но его надо суметь уловить с нужного ракурса и обязательно любящим сердцем, ибо только любящему сердцу открывается духовный свет, исходящий из университета, и его подлинный несущий каркас — как бы эйдос университетского бытия, обеспечивающий его историческую устойчивость. Именно они образуют прочные субстанциальные основания многообразного университетского существования и одновременно определяют особое положение МГУ в культурном пространстве России.

Существуют по крайней мере два фундаментальных критерия по-настоящему прочного и здорового бытия, способного, с одной стороны, сохранять свое единство, а с другой — развиваться и совершенствоваться. Это — наличие у него **онтологического центра и иерархической организации**.

Центр и равномерное круговое движение всегда противостояли в культуре децентрированной конвульсии, ломаной линии и бесхребетной текучести существования. Недаром древние китайцы, индийцы и греки так почитали круг (сферу) и равномерное круговое (спиральное) движение вокруг неподвижного центра. Без этого, по их совершенно справедливому мнению, невозможен был ни космический, ни социальный, ни экзистенциальный порядок. В самом деле, онтологический центр есть во Вселенной, а также в любой ее галактике и планетной системе; он присутствует в атомах и минералах; в любом устойчивом естественном и культурном ландшафте; в каждом живом организме и биогеоценозе. В каждом творческом коллективе есть лидер; в городе — центральная площадь; в стране — ее столица. Наличие «осевого» текста типа индийской «Бхагавадгиты», китайской «И-цзин», еврейской Торы или русского «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона придает культурно-национальной общности историческую устойчивость и ценностную монолитность. Онтологический центр наличествует в любом храме в виде его алтарной части, а также в любой художественной картине (точка пересечения двух диагоналей)[1]. Центр во всех культурных традициях испокон веков ассоциировался с жизнедательным началом, с порядком и гармонией. Его символом часто служило сердце, поскольку именно последнее воплощает онтологическое единство и устойчивость краеугольного вида бытия, определяющего существование всех остальных бытийственных форм на Земле — разумного бытия человека. Мудрец с умудренным и сострадательным сердцем «подобен неподвижному центру бушующего урагана» — гласит дзэнская восточная мудрость. «Любящее сердце святого питает все живые существа» — вторит ей христианская мудрость.

И наоборот: личность «без нравственного центра» — это или надломленный человек, без конца готовый менять личины и склонный к предательству, или человек жестокий и бессердечный, готовый принести на алтарь своей гордыни жизнь и

[1] Более подробно о роли онтологического центра в искусстве народов Евразии см. в кн.: Иванов А.В., Фотиева Н.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул, 2000.

достоинство других людей. «Художественную» картину без онтологического средоточия, типа абстракционистской, можно повернуть в любую сторону безо всякой потери смыслового содержания. Разрушьте в стране ее музеи и библиотеки, смешайте культурный центр с культурной периферией, уравняйте храмы с «театрами эстрады», осквернite похабными интерпретациями ее ключевые литературные и философские тексты сказок Пушкина, романов Достоевского, стихов Есенина или трактатов В.С. Соловьева — и увидите, как на удивление быстро начнет рассыпаться и маргинализироваться народное бытие, как начнут нарастать хаотические процессы в социальной сфере, а на поверхность политической жизни обязательно пробьются патологические социально-психологические типажи.

Словом, наличие онтологического центра есть символ целостности и жизнеспособности, а децентрированность — знак распада и смерти любой системы независимо от уровня ее организации.

Наличие же иерархического начала, т. е. присутствие противоположностей высшего и низшего, совершенного и менее несовершенного, упорядоченного и хаотичного в бытии системы, есть показатель ее эволюционного статуса и возможностей грядущего совершенствования. Иерархически организованы многие «неживые» и все живые системы; иерархична любая хорошая система управления и любой социальный организм, подразумевающий гармоничное распределение социальных ролей и функций. Не низшее определяет высшее, а наоборот: высшее направляет и организует низшее, а целевая детерминация (или детерминация будущим) есть важнейший тип детерминации, особенно в обществе. Уничтожьте цели и разрушьте идеалы в человеческом бытии, и оно лишится самой существенной структурообразующей своей черты, ибо человек тем и выделяется по своему онтологическому положению в Космосе, что в отличие от всех других существ способен не адаптироваться к миру, а сознательно преобразовывать в соответствии со своими целями и интересами как собственные основания поведения, так и внешние условия существования.

Способность сознательно строить свою личную жизнь в соответствии со свободно избранным высоким идеалом и перестраивать материальное бытие согласно идеальным требованиям будущего — это два очень важных признака восходящего человеческого бытия, противостоящего бытию статичному и конформному, лишенному иерархического начала. Здесь нет никакой апологии утопизма. Напротив: худшая из всех возможных утопий — обожествление настоящего положения дел и довольство своей человеческой ограниченностью. Если в человеческом бытии нет сияющих вершин, то их место обязательно займет зияющая пропасть; если человек и исторический народ, как говорил В.С. Соловьев, не стремятся к высшему, то они «неизбежно тяготеют и ниспадают на уровень животности»[1].

Иными словами, **если в человеческом существовании нет идеального «вертикального» измерения, то нет и никакого его эволюционного материального преображения, а есть неизбежная стагнация и деградация. Стало быть, если наличие онтологического центра обеспечивает порядок и устойчивость како-**

[1] См.: Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 604.

го-либо бытия, то наличие иерархической организации с явно выраженной вертикалью определяет его эволюционный потенциал. Подобное существование и может быть названо **бытием подлинным**, имеющим прочные субстанциальные основания.

И вот если мы после такого вступления вернемся к университету, то окажется, что его центром, начиная с момента построения, является Главное здание. Не берясь здесь обидеть «старое» здание на Моховой, признавая его историчность и близость к центру Москвы, все же признаем, что оно для нас выступает прежде всего памятником. Этот памятник выполняет важную функцию преемственности, но **в нем утеряна устремленность в будущее**.

Иное дело — Главное здание МГУ на Воробьевых горах. Оно по своей архитектуре устремлено в будущее, как бы отражая в этом облике период бурного развития науки в нашей стране, которое в буквальном смысле вывело нас в Космос. Одновременно, когда Вы смотрите из Главного здания на раскинувшуюся перед ним Москву, то ощущаете себя стоящим на капитанском мостике громадного корабля, который плывет над Москвой и Россией, как известно, и в буквальном смысле[1].

Но это только первое впечатление любого человека, взглянувшего на университет со стороны. Если же посмотреть на архитектуру Главного здания более глубоко, то и его внутренняя архитектура очень символична и отражает, во-первых, абсолютно точно основную идею университетской жизни и университетского образования и, во-вторых, наглядно, т. е. в своем архитектурном образе, воплощает универсальные принципы устойчивого и восходящего существования как такового.

В самом деле, в структуре Главного здания совершенно отчетливо выражена оппозиция периферии и центра, но не противостоящих, а гармонично уравновешивающих друг друга, где глаз совершенно естественно движется от периферийных зон к центральному корпусу, в котором как раз и сосредоточены университетские органы управления и ряд его головных факультетов. То есть архитектурный центр является одновременно и онтологическим центром, т. е. центром Бытия Университета, из которого осуществляется управление, в котором разрабатываются стратегические проекты. Не случайно внимательный студент или сотрудник МГУ, входя в центральную часть Главного здания, а тем более поднимаясь на его 9-й и 10-й этажи, ощущает незримое влияние и притяжение этого пространственного «ядра» университета. Обратите внимание: эта диалектика центра и периферии ясно выражает ступени административного академического роста, если хотите, внутриуниверситетской карьеры, которая реализуется в статусе ректора МГУ. Иногда журналисты, попадающие в святая святых — Зал заседаний Ученого совета, — теряются и не могут сделать здесь хороший снимок. При этом часто говорят: что бы здесь ни снимать, все равно получается сталинский ампир. Но мы бы поправили их. Это не сталинский ампир, это выражение статуса Московского университета, который когда-то был задан его основателями, т. е. статуса имперского университета.

---

[1] Ибо покоится на жидком основании.

Однако в Главном здании Московского университета не менее явственно подчеркнуто и иерархическое, устремляющееся вверх начало бытия, ведь все его горизонтали и все вертикальные линии венчаются высоким золотым шпилем, как бы объединяющим в целое и наделяющим смыслом все составляющие здание архитектурные элементы. В этой вертикальной устремленности все символично. Дабы достичь вершины, необходимо подниматься вверх постепенно, ступень за ступенью, ярус за ярусом, и чем выше — тем у́же горизонталь и резче вертикаль и тем меньше тех, кто сумел туда взойти. Но разве в этом не выражена самая суть университетской жизни в единстве возможностей педагогического роста (ассистент — доцент — профессор) и научного восхождения, где человек может последовательно пройти ступени студента — аспиранта — кандидата — доктора наук и где, наконец, высшим признанием его научных заслуг может стать звание академика?[1] Разве эта вертикаль и свет[2], который она несет, не задают твердый алгоритм личного профессионального совершенствования ученых и не выступают мощнейшим фактором общей эволюции научного знания? И разве не подразумевает эта истинная иерархичность бытия истинной свободы, неотделимой от служения высшему и обуздания своих низменных импульсов и страстей?

Если же теперь попытаться выявить общую архитектонику — как бы эйдос — Главного здания МГУ, то нетрудно увидеть, что это **четырехгранная пирамида** — одна из самых совершенных и устойчивых фигур, идеально синтезирующая принцип онтологической центрации с вертикальной устремленностью. В этом тоже есть глубокий метафизический смысл. Университетское знание и образование отсылают к принципу универсальности, но ведь именно четырехгранная пирамида идеально выражает идею единства в многообразии, когда каждая из четырех граней незаменима и неповторима в рамках целого, но опирается на общее со всеми основание, а чем выше по ней поднимаешься, тем отчетливее проступает ее связь и близость с тремя другими гранями вплоть до их полного совпадения в верхней точке пирамиды.

И здесь вполне можно уподобить каждую из граней одной из четырех фундаментальных групп наук, образующих классическую систему университетского образования.

Имеются в виду науки логико-математического цикла (математика, логика, информатика), предметом которых являются всеобщие структурные закономерности бытия.

Естественные науки, изучающие закономерности природного целого (или законы телесной организации мира): физика, химия, биология, география, геология, почвоведение, медицина.

Науки обществоведческого цикла, изучающие объективные законы разных сфер общественной жизни (или законы сверхтелесной организации мира), — право, экономика, социология, филология.

---

[1] Обратите внимание, что, по-видимому, совсем не случайно часто годовые общие собрания действительных членов Российской академии наук проводятся именно в Актовом зале МГУ.

[2] Кстати, золотой цвет университетского шпиля и венчающих его колосьев — эта прямая и точная символика горнего цвета.

Гуманитарные науки в собственном смысле слова, изучающие продукты сознательного творчества человека, — науковедение, искусствоведение, литературоведение, с известными оговорками — культурология и религиоведение.

Есть также две науки, которые находятся как бы в основании университетской пирамиды, — это история и психология. Первая присутствует в составе любой науки, ибо каждая из них имеет историческое измерение, а вторая изучает главную составляющую любой научной деятельности — самого человека.

Но есть и совершенно особый тип знания, особая «наука», вершащая все здание университетского образования, — это философия. Она воплощает идеал цельного, доказательного и систематического знания, не абстрактного и холодного, оторванного от человека, а, напротив, знания глубоко конкретного и жизненного — живознания, по выражению ряда русских философов, способного лечь в основание свободного и ответственного поведения человека в мире.

Таким образом, есть весьма веские основания утверждать, что, во-первых, существование Московского университета вполне отвечает универсальным критериям бытия прочного и восходящего; и, во-вторых, притягательность Главного здания МГУ во многом объясняется тем, что оно исключительно точно и емко эту метафизику университетского бытия выражает. Однако существуют и другие важные метафизические функции, которые выполняет Московский университет и без которых невозможно представить себе российское бытие в целом.

Москва имеет отчетливо выраженный онтологический центр — тот исток, из которого она начала расти, вокруг которого разворачивались основные события ее истории и который до сих пор символизирует единство и величие России. Это — Московский Кремль. Однако у столицы есть и ряд других **онтологически сопряженных с Кремлем, но все-таки самостоятельных ландшафтно-метафизических центров**, придающих ей неповторимое своеобразие и глубинную гармонию. И опять-таки **первым** из таких центров является Главное здание Московского университета.

Собственно, и старый комплекс зданий МГУ на Моховой имел достаточно определенный смысл своего расположения — прямо напротив Кремля, словно знаменуя появление светского духовного начала московской (да и общероссийской) жизни и выступая в роли органического противовеса началу церковно-политическому, воплощенному в кремлевских храмах, дворцах и башнях. **Однако лишь после строительства Главного здания МГУ на Воробьевых горах метафизическое предназначение Московского университета в рамках московского культурного ландшафта обрело завершенную и адекватную архитектурную форму.**

Прежде всего отмечу, что место строительства Главного корпуса МГУ на Воробьевых горах было выбрано исключительно удачно. Это — одна из господствующих московских высот, с которой по значению может сравниться разве что знаменитый холм над Москвой-рекой в Коломенском. Но последний был давно замечен и блестяще архитектурно оформлен нашими предками посредством строительства царской усадьбы и особенно знаменитой церкви Вознесения — символа духовной чистоты и вертикальной устремленности человека в «высшие небеса». Воробьевы горы также всегда почитались жителями Москвы как особо благодат-

вое и значимое место (здесь достаточно вспомнить знаменитую юношескую клятву Герцена и Огарева на Воробьевых горах, давнишнее строительство на высоком правом берегу Москвы-реки монастырей и храмов), но **в отличие от Коломенского холма это пространство в течение сотен лет все же не смогло получить архитектурно-культурного оформления и метафизического осмысления, достойного этого удивительного природного места, т. е. как раз того, что и превращает чисто природный ландшафт, пусть потенциально и исключительно значимый для человека, в ландшафт собственно культурный.**

Перенос основных факультетов университета на Воробьевы горы и особенно строительство его Главного здания явились важнейшим фактором оформления культурного ландшафта не только южной части Москвы, но и всей столицы в целом. **Отныне Москва получила свой второй — давно ожидаемый — онтологический центр, гармонично уравновешивающий и восполняющий Кремль.** Главное здание МГУ хорошо видно с разных точек московского пространства; оно выделяется уместностью своего расположения и мягкой гармонией линий по сравнению со всеми другими высотными зданиями Москвы. Возвышаясь в отдалении от исторического центра, оно не подавляет других городских ансамблей, а скорее органично вершает Москву наподобие царской короны, особенно красивой в лучах заходящего солнца. **И если Кремль с золотыми куполами и красными башнями по своему срединному положению, цветовой символике, политическому и метафизическому статусу закономерно называют сердцем столицы, то университет, напоминающий раскинувшего белые крылья могучего орла, хочется уподобить средоточию ее разумных творческих сил и энергий. И если Кремль идеально воплощает материнскую — рождающую и хранящую — ипостась нашей столицы (да и всей России в целом, ведь слова «Москва» и «Россия» — это слова женского рода!), то МГУ символизирует ее мужской лик — интеллектуальный, целеустремленный и волевой.**

Московский университет по своему метафизическому — незримому для телесного ока и непостижимому для мертвящего рассудка — статусу является в московском культурном ландшафте пространственным средоточием и символом научного разума, центром притяжения для людей (особенно молодых), стремящихся к бескорыстному исканию истины и обретению твердых научных знаний.

Дабы почувствовать свои исторические корни и обрести нравственный заряд бодрости, москвичи (да и все русские люди) приходят на Красную площадь к стенам Московского Кремля. Лучшее же место в Москве для обретения творческого вдохновения и просветления души — берега Москвы-реки в Коломенском с храмами Вознесения и Усекновения главы Иоанна Предтечи. Но самым благодатным местом для рационально-отстраненного взгляда на мир всегда были, есть и будут Воробьевы горы с островерхим зданием Московского университета над ними.

В этом плане совсем не случайно, что такой огромной популярностью пользуется смотровая площадка на Воробьевых горах. Там всегда полно людей. С нее, как с огромной колокольни, видны все московские пределы. Если вид университета снизу, т. е. взгляд на него из толчеи московских улиц, напоминает человеку о

возможности научных взлетов и величии ищущего разума, то созерцание Москвы с высоты Воробьевых гор, напротив, дает возможность разумному духу как бы парить над потоком повседневной жизни, преодолевая замкнутое городское пространство и обозревая целиком свои владения. Именно отсюда возможен высший разумный и критический взгляд на низлежащие земные пределы и на свое место в этом бушующем мире. Здесь — под благодатной метафизической сенью Московского университета — можно объективно взвесить различные ценности и сделать правильный жизненный выбор.

Словом, Московский университет является безусловно значимым элементом московского культурного ландшафта со вполне определенным метафизическим содержанием и функциями. **Уберите из Москвы этот ее важнейший онтологический центр, надломите эту наглядно-разумную вертикаль ее бытия (конечно, не в буквальном, а в переносном смысле слова!) — и, уверяем Вас, на глазах треснет и надломится все московское культурное бытие. Оно попросту немыслимо без МГУ во всех его ипостасях.** Однако у Московского университета есть и другие, пожалуй, еще более важные «внешние» метафизические функции, которые он выполняет на обширных пространствах России.

Московский университет лучше всего обнаруживает свое **ноуменальное** измерение не только с некоторой пространственной и временной дистанции, но и — сколь бы парадоксальным это ни показалось — в ситуации исторического безвременья, когда в феноменальном калейдоскопе исторических событий и борьбе суетных честолюбий забываются твердые метафизические основы социального бытия, т. е. формы его онтологической центрации и его путеводные духовные вехи. Тогда-то символом эпохи и становится не светоносная пирамида, а **темное корневище** — постмодернистская ризома, питающая душу «подпольного человека», а также разнообразные сети, вроде бы децентрированные и лишенные «тоталитарного иерархического начала», но на самом деле всегда воплощающие принцип «перевернутой пирамиды» и псевдоиерархии, ибо все ниточки в сети всегда сойдутся к сидящему в засаде пауку или к «рыбаку» — ловцу человеческих душ.

Именно в ситуации исторического безвременья и беспамятства становится вполне очевидной важнейшая метафизическая функция Московского университета — быть онтологической осью и мощной геополитической скрепой постсоветского пространства. Поверх политических границ СНГ, поверх всех национальных и идеологических различий существуют прочнейшие профессионально-корпоративные связи между выпускниками университета, причем это чувство социально-корпоративной принадлежности бывает подчас сильнее и значительнее в ценностной шкале личности, нежели ее успехи на политическом или административном поприще.

Огромное количество выпускников МГУ входит в руководящие органы всех стран ближнего, да и дальнего зарубежья! Сколькие из них тепло вспоминают свои университетские годы! И, значит, не столько через экономику и внешнеполитические связи надо реинтегрировать постсоветское пространство, сколько через поставленную на государственные рельсы актуализацию академических — личных и научных — связей под эгидой Московского университета. Связи на основе низшего и материального — всегда неустойчивы и ненадежны, всегда подверже-

ны исторической конъюнктуре; но связи на основе высшего и духовного — это самые прочные, почти сверхвременные, бытийственные связи. Укрепите культурное, научное и педагогическое взаимодействие между различными народами — и увидите, как самым чудесным образом они будут инициировать глубинную экономическую, политическую и геополитическую интеграцию. Но вот обратное — неверно!

Наглядным подтверждением справедливости этого тезиса служит сам факт того, что МГУ, так или иначе, через евразийское сообщество, через Союз ректоров или учебно-методическое объединение классических университетов, фактически объединяет общеуниверситетскую жизнь страны и стран СНГ, выступая их представителем в общемировом университетском сообществе. Жизнь каждой университетской кафедры и каждого факультета в любом университете Российской Федерации (да и в других вузах) здесь оказывается прочно связанной с жизнью соответствующих кафедр и факультетов МГУ, словно тысячи живительных профессиональных нитей протягиваются к единому — иерархически высшему — центру интеллектуальной жизни России.

Кстати, подлинная академическая интеграция попросту не может унизить чье-либо национальное или политическое достоинство, ибо в ее основе лежит добровольное объединение на основе общих университетских ценностей (о них мы еще поговорим ниже) и принципа естественной научно-педагогической иерархии. Как в академической среде существует совершенно естественное уважение к профессорскому званию, так и в межуниверситетской среде существует совершенно естественное признание ведущей роли Московского университета, органически вытекающей из его собственного метафизического статуса, о чем речь шла выше.

Но МГУ является не только геополитической, но и незримой **социальной скрепой** постсоветского пространства. **Если спросить, какой социально-корпоративный слой в России в своем подавляющем большинстве не изменил призванию, не поддался соблазнам дележки собственности, не пошел на разрыв с традицией и сохранил свое профессиональное единство, несмотря на все политические разногласия, — то ответ будет достаточно очевидным: научно-педагогическая интеллигенция. Именно эту социально-профессиональную группу, и ныне достойно сопротивляющуюся бездумным педагогическим инновациям, можно с полным основанием назвать государствообразующим социальным слоем.**

Но что все эти годы являлось подлинным цементирующим онтологическим центром российской научно-педагогической корпорации? На кого она равнялась и равняется, противясь рыночно-«реформаторскому» зуду в сфере образования и отстаивая старый мудрый педагогический принцип, что «лучше быть со старой истиной, чем с новой глупостью»? Опять-таки ответ будет простым и однозначным: на коллектив Московского университета и позицию его ректора. И неизвестно, сколько университетских, факультетских и кафедральных коллективов сохранили свое профессиональное и человеческое единство в эти годы только благодаря тому, что корпоративную солидарность и твердость, отражающую его метафизическое предназначение, хранил коллектив Московского университета. Да и сейчас ректо-

ры университетов регулярно съезжаются в Москву не столько ради решения практических вопросов, сколько для сверки своих университетских пульсов с пульсом центрального вуза России.

Пока свет служения истине и своему народу (а эти вещи может противопоставлять лишь нравственно больное сознание) излучает шпиль Московского университета, пока прочно университетское научно-педагогическое бытие, — до той поры он исполняет свое метафизическое предназначение быть онтологическим центром и ведущим магнитом многонациональной и поликонфессиональной научно-педагогической общественности России.

Существует, однако, и третья — наиважнейшая — интегративная функция университета на постсоветском пространстве. Она фундирует две предыдущие функции и прочнее всего связана с собственной метафизикой университетского бытия. **МГУ представляет собой духовную скрепу постсоветского культурногеографического мира.** В самом университетском бытии, как мы помним, прочном и устремленном, воплощаются высшие духовные ценности, позволяющие мыслящему человеку обрести твердую идейную почву под ногами и достойные цели личного существования.

Университетский дух утверждает ценность бескорыстного искания истины, противостоящую зуду сребролюбия и стяжательства, верность своим учителям, нравственным и научным принципам вопреки атмосфере продажности и политического предательства. Дух университета — это дух научного универсализма, воли к обретению цельного и действенного мировоззрения в единстве веры, воли и разума, где особую роль играет философия. «Философия как целостное миросозерцание, — писал в этой связи профессор Московского университета П.Д. Юркевич, — есть дело не человека, а человечества, которое никогда не живет чисто логическим сознанием, но раскрывает свою духовную жизнь во всей полноте и целостности ее моментов»[1]. **Этот синтетический мировоззренческий пафос университетского образования выражает самую суть высокой культуры и зримо противостоит эклектичности и мозаичности культуры массовой, которая по мере развития технических средств приобретает все более разрушительный для общества характер.**

Университетское бытие подразумевает также соборную работу сознаний, объединенных не только принадлежностью к единому коллективу, общими нравственными принципами и научными проблемами, но важнейшими духовными связями «учитель — ученик». Это отнюдь не исключает, а наоборот, подразумевает свободу и автономию творческих личностей. Именно развитая индивидуальность в рамках такой соборной общности в определенных исторических обстоятельствах получает право говорить от лица этой общности. В ней персонифицируется и через нее как бы сказывается всеобщая истина. Иногда эта истина способна сказываться даже вопреки расхожим мнениям самой этой соборной общности. Удивительно, но такую «соборную теорию сознания» развивал выдающийся русский философ, ректор Московского университета С.Н. Трубецкой. И он же, как никто другой, имел полное право заявить: «Тот,

[1] Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 68.

кто познал истину, требует, чтобы ее признали все; он один лучше всех знает то, что все должны знать. И поэтому один побеждает и убеждает столь многих в том, чему сначала не хотел верить никто»[1].

Тут можно предвидеть постмодернистский всхлип: «Ах! Это же типичный пример репрессивного дискурса!». Но это для тех, скажем мы, кто не умеет служить высшему и признавать иерархическое начало, а потому сам всегда является марионеткой какого-то чужого (и чаще всего не самого лучшего) мнения и всегда сам не прочь навязать кому-то свое сустное суждение. **Университетское духовное бытие исключает всяческий постмодерн и вообще всякую интеллектуальную моду.** Оно фундаментально и светоносно, ибо противостоит мраку и хаосу во всех их соблазнительных разновидностях. Оно несовместимо с культом личного и частного, стремясь к интегральной и доказательной истине. Оно сподвигает человека к бесконечному научному восхождению и неустанному личному совершенствованию, ибо зовет не только знать, но и быть, не только говорить, но и поступать. Но метафизика университетского бытия столь же определяет путь личности и требует от нее вполне определенных нравственных качеств, сколь и сама определяется деяниями конкретных личностей. И как бы ни была сверхвременно и сверхпространственно укоренена светоносная метафизика Московского университета, этот свет хранится и прирастает лишь светом, что исходит из живых человеческих сердец.

Все выделенные выше метафизические ипостаси и функции бытия Московского университета позволяют, как мне кажется, сделать итоговый вывод.

Университет есть «столп и утверждение истины», говоря языком П.А. Флоренского; он — центральный светский духовный храм России, приближающийся по своему социокультурному и политическому значению к Троице-Сергиевой лавре. Он способен светить вовне, ибо его собственное бытие прочно и светоносно.

О значении лавры для России прекрасно написал отец Павел Флоренский (кстати, учившийся на физико-математическом факультете Московского университета и посещавший философские семинары С.Н. Трубецкого) в статье «Троице-Сергиева лавра и Россия»: «Тут не только эстетика, но и чувство истории, и ощущение народной души, и восприятие в целом русской государственности, и какая-то труднообъяснимая, не непреклонная мысль: здесь, в Лавре именно, хотя и непонятно как, слагается то, что в высшем смысле должно назвать общественным мнением, здесь рождаются приговоры истории, здесь осуществляется всенародный и, вместе, абсолютный суд над всеми сторонами русской жизни. Это — то всестороннее, жизненное единство Лавры, как микрокосма и микроистории, как своего рода конспекта бытия нашей Родины, дает Лавре характер ноуменальности. Здесь ощутительнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрание наиболее нервных, чувствующих и двигательных, окончаний, здесь Россия ощущается как целое»[2]. Это значение духовного религиозного центра России лавра, основанная Сергием Радонежским, хранит и по сию пору.

---

[1] Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 496.

[2] Павел Флоренский, священник. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 353.

Но разве Московский университет не обладает своей уникальной эстетикой и не символизирует накануне своего двухсотпятидесятилетия вершины народной русской души и устоев ее государственности? Разве не творился устами крупнейших отечественных мыслителей, учившихся и работавших в его стенах, суд над всеми сторонами российской жизни? Здесь достаточно вспомнить имена В.С. Соловьева и И.А. Ильина, С.Н. Булгакова и Н.Н. Алексеева, Н.С. Трубецкого и П.И. Новгородцева. Разве не является история МГУ кратким конспектом русской истории трех последних веков и не обладает он ноуменальным, метафизическим измерением, определяющим, как и лавра, целостность российского бытия? И разве не стал его внешний архитектурный облик, о чем уже говорилось выше, таким же неотъемлемым атрибутом России, как и купола обители преподобного Сергия?

Московский университет есть **святыня России**, одна из ее высших и абсолютных ценностей, причем ценностей живых и действенных, имеющих вполне конкретный лик и призывающих под свои знамена живых носителей данной культурной традиции. **Святыня — это последнее метафизическое определение Московского университета**, включающее все три атрибута последней: а) быть светоносным разумным началом, противостоящим всякому невежеству, хаосу и тьме; б) просветлять души, сподвигать их к свободному духовному росту и совершенствованию; в) быть святилищем, храмом, средоточием истинного — прочного и возвышенного — бытия, где можно причаститься к духу искания истины и к красоте подлинного научного творчества.

Эту святыню России призваны беречь и преумножать ныне живущие сотрудники и студенты Московского университета. И кому как не им помнить завет выдающегося русского философа и правоведа, профессора МГУ П.И. Новгородцева: «Русский народ не встанет с одра, если не пробудятся в нем силы религиозные и национальные. Не политические партии спасут Россию, ее воскресит воспрянувший к свету вечных святынь народный дух»[1].

[1] Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 581.

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРОВ

Предлагаемая читателю книга является действительным курсом лекций, которые многие годы читались и продолжают читаться на философском факультете Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Мы долго думали, какой жанр книги предпочесть. Это могла быть монография, ибо в ней содержится целый ряд нетривиальных и, надеемся, дискуссионных суждений. Это мог быть учебник со структурой, которая диктуется соответствующими официальными требованиями, но которая мало пригодна для освоения курса философии на философских факультетах университетов.

Философия является открытой и непрерывно обновляющейся системой знаний, где нет раз и навсегда зафиксированных аксиом, законов и доказанных на их основе теорем. Ее живая стихия — бесконечное вопрошание и напряженное размышление над вечными проблемами человеческого бытия, не могущими получить окончательного и всех удовлетворяющего решения. В силу этого философия плохо состыкуется с жанром любого учебника, даже если ставится сугубо прагматическая задача — дать человеку самые общие представления о проблемах и методах философии. Смысловое пространство этой важнейшей сферы духовной культуры человечества находится вне потока исторического времени, а потому действительное его освоение подразумевает включение человека в непрерывный творческий диалог мыслителей друг с другом — и тех, кто жил 2500 лет назад, и тех, кто творит сегодня.

Поэтому нам хотелось, в той мере, в какой это возможно, сохранить живой — открытый и творческий — дух философии. В наибольшей степени, как нам представляется, это возможно именно в жанре университетских лекций. Согласно традициям Московского университета лекции здесь всегда носят систематический и авторский характер, когда приобщение к фундаментальным проблемам и ходам теоретической мысли подразумевает активную и творческую позицию лектора, возможность вынесения им на суд аудитории идей и гипотез с «переднего края» науки.

Одновременно, согласно тем же университетским традициям, излагаемый в лекциях материал является лишь основой, своеобразным профессиональным фундаментом, над которым слушатели должны самостоятельно, в результате кропотливой работы возвести здание своего собственного философского мировоззрения. Прослушивание лекционного материала должно органически дополняться устными дискуссиями с коллегами на семинарах и, что особенно важно, самостоятельной работой с философскими текстами. Университетская лекция призвана в этом плане сориентировать студента в море современной философской литературы, привить ему вкус к чтению философской классики и дать образцы ее квалифицированной теоретической интерпретации. Именно такой синтез систематичности и научной свободы позволяет действительно приобщиться к философии, почувствовать своеобразную красоту ее гипотез и строгость доказательств.

Авторы ясно осознают определенную парадоксальность своей позиции, ибо предлагаемые лекции, заключенные в обложку книги, сразу же приобретают характер некой обязательности, теряют живое смысловое творческое напряжение, которое присутствует на реальных лекциях, когда ты встречаешься с сотней заинтересованных глаз, когда ты реагируешь на их выражение и по ходу корректируешь ход лекции, меняя смысловые акценты, что-то выделяя, а что-то, напротив, переводя в тень. Именно в эти мгновения как никогда ясной становится позиция Сократа, выступавшего против заключения живой философской мысли в текстовую темницу. Но иной возможности донести свои фи-

лософские наработки и многолетние размышления до читателя у авторов попросту нет. Текст был, есть и долго еще будет главным средством передачи философских смыслов.

И, наконец, последнее замечание. Наши лекции названы «университетскими». Тем самым мы не просто указываем на свою принадлежность к Московскому государственному университету, хотя и гордимся этим, а на специфику именно университетской философии. При этом мы исходим из известной мысли И. Канта о разных уровнях приобщения к философии. Суть его позиции заключается в следующем. Существуют две ступени знакомства человека с философией. Первая ступень — это философия школярская, т. е. предназначенная для преподавания в высших классах средних школ и гимназий. Поскольку у нас философия в школе не преподается, то эту функцию выполняют курсы философии в вузах. Здесь происходит, действительно, лишь поверхностное знакомство с философией как с частью общечеловеческой культуры. Точно так же в школе знакомятся с математикой, литературой, рисованием, вовсе не становясь при этом ученым-математиком, писателем или художником.

Но кроме этого существует философия академическая, которая обязательно должна присутствовать в стенах университетов и профессионально изучаться на философских факультетах. Академизм вовсе не означает догматизма, как это иногда пытаются представить «свободно» мыслящие философы, а представляет собой освоение необходимой школы философствования, без которой подлинной свободы философской мысли быть не может.

Сложный по содержанию материал невозможно изложить просто, но его можно изложить понятно и, смеем надеяться, интересно, а лучшим средством для такого изложения являются как раз классические университетские лекции. Поэтому, поразмыслив, мы выбрали именно этот жанр. Понятно, что полностью воспроизвести на бумаге дух и общую тональность классической академической лекции невозможно: там присутствует и строгое доказательство, и вольный полет фантазии, и шутка, и теоретический экспромт, и обязательный момент философской исповедальности. Но мы постарались посильно передать это живое измерение университетского философствования, максимально приблизив стилистику, тематику и архитектонику нашего курса к реальным лекциям, в течение многих лет читавшихся авторами на философском факультете МГУ. Единственное, что при таком варианте оказалось абсолютно невозможным сделать (не нанося ущерба содержательной стороне дела), так это воспроизвести одинаковый временно-смысловой объем реально читавшихся лекций. Поэтому в книге лекции могут достаточно сильно отличаться друг от друга по своему объему.

Хотелось бы также сказать о «кухне» создания данной книги. Очень часто, и авторы сами неоднократно участвовали в такого рода работах, соавторство заключается в достаточно формальном объединении под одной обложкой частей текста, раздельно написанных каждым из авторов. Мы с самого начала ушли от этой традиции. Перед вами труд действительно соавторов, которые согласовывали каждый раздел данной книги путем ее неоднократного перекрестного чтения. Иначе говоря, каждый автор создавал базовый текст, затем он перечитывался соавтором, далее текст после поправок вновь читался автором, и затем принималось общее решение. На каком-то этапе сам этот процесс стал настолько интересным для нас, что даже возникла идея издать книгу вместе со всей перепиской (ибо авторы разделены сегодня большим расстоянием), так как в ней содержалась очень интересная полемика по многим вопросам. Нам пришлось от этого отказаться, поскольку это значительно увеличило бы объем книги.

Авторы питают скромную надежду, что их труд будет полезен не только для студентов-философов и профессиональных преподавателей вузов, но и для всякого мыслящего человека, пожелавшего приобщиться к самому жизненно важному виду знания, которое когда-либо создавалось человеком. Имя ему — философия, любовь к мудрости.

Алтай — Москва
Май 2004 года

РАЗДЕЛ I

ПРЕДМЕТНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

ЛЕКЦИЯ 1. *ВВЕДЕНИЕ В ПРЕДМЕТ*

1. Сложности восприятия предмета философии: крути и парадоксы понимания

Философия происходит из соединения двух достаточно простых для понимания греческих слов philia (любовь) и sophia (мудрость), что означает этимологически «любовь к мудрости». Однако эта простота обманчива, и уже на протяжении более 2500 лет философы спорят о том, чем же на самом деле является философия. Причем в отличие от представителей наук они не могут подобно им высокомерно отказать в желании участвовать в поисках ответа на данный вопрос ни представителям других видов знания, ни вообще любому человеку, который хочет это делать. **Сама история философии запрещает философам замыкаться в кругу теоретической саморефлексии, отказывая в этом праве всем остальным людям.** Это и понятно, ибо великими философами становились и сапожники, как, например, Я. Бёме, и стекольщики, как, например, Б. Спиноза. И напротив, окончание философских факультетов самых разных университетов вовсе не гарантирует того, что его выпускники действительно станут философами-мудрецами.

В философии причудливым образом смешивается высокая и сложная теория, часто недоступная неподготовленному человеку, которая, однако, самой своей сущностью нацелена на то, чтобы отвечать на изначальные и в этом смысле простые вопросы. При этом очень часто не понимают, что простые вопросы могут потребовать очень сложных ответов, гораздо более сложных, чем в конкретных науках, ибо последние опираются на заведомо ограниченную предметную область исследований, которая последовательно осваивалась представителями данной науки. Соответственно, нахождение новых истин здесь всегда опирается на совокупность уже достигнутого путем систематического освоения прежних знаний. То есть любой науке всегда можно научиться, овладеть ее предметным знанием и присущими ей методами их получения. **Философии же как особому типу размышления научиться таким образом сложно, если только вообще возможно. В философии изначально все и всегда равны. Мудрость может быть выражена и ребенком, и поседевшим старцем.** Как отмечал К. Ясперс, «философское мышление каждый раз должно начинаться с самого начала. Каждый человек должен осуществлять его самостоятельно»[1]. Ни академический статус, ни положение философа в обществе не являются гарантией действительности его философской мудрости. Между подлинным философом-мудрецом и квалифицированным философом-профессионалом может лежать дистанция огромного раз-

[1] Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С. 11.

мера. Эта мысль может показаться парадоксальной. Еще более странно, что она предшествует лекциям по философии, цель которых состоит как раз в освоении философии. Однако никакого противоречия здесь нет, а лишь обрисовывается область возможных предрассудков, которые настигают нас, когда мы впервые приобщаемся к философии.

В литературе можно встретить и противоположные суждения, что профессионалам-философам незачем тратить время на особенности восприятия философии другими людьми. С одной стороны, это действительно так. Философия требует систематического усвоения некой понятийной системы, в противном случае она будет формой ее профанирования. С другой стороны, философ находится не в неком вакууме. Для него часто важным оказывается именно проникновение идей на все уровни сознания и культуры, а это означает прежде всего — на уровень обыденного сознания.

Можно сколь угодно долго и теоретично рассуждать о критериях нравственности в кругу философов, но пока это знание не выйдет из стен философских кабинетов и не станет предметом споров и обсуждений, пока оно, может быть, не станет своеобразной идеологемой данного общества, оно так и останется внутри узкого круга философов, «варящихся в собственном соку», никак не влияя на конкретное поведение конкретных людей.

Обыденное сознание — это и один из источников философии, и особое состояние разума, которое необходимо преодолевать путем его просвещения и научения в надежде на практические результаты. В этом смысле «философия должна быть доступной для каждого человека»[1].

На уровне обыденного сознания отношение к философии реализуется в известного рода предрассудках, которые полярным образом описывают область занятий философов. Иногда о ней говорят с презрением, и она воспринимается как бесполезная и никому не нужная болтовня. В силу того, что абстрактные рассуждения философа не всем понятны, вместо того чтобы вдуматься в них, всегда проще обозначить данный род мыслительной деятельности как обыкновенную глупость. В такой ипостаси выступает, например, в комедии Аристофана «Облака» один из величайших философов древности — Сократ, который ищет ответы на вопросы типа «пищит комар гортанью или задницей», «на сколько стоп блошиных блохи прыгают»[2].

Впрочем, немногим лучше и противоположное восприятие философии, когда о ней говорят почти с божественным почитанием, считая, что она представляет собой некую завершенную систему абсолютного знания, а философы — это мудрецы, знающие некие вечные истины и непреходящие ценности. Здесь исчезает самое главное — **понимание философии как вечного процесса поиска истины, а не истины в последней инстанции**. Именно такая трактовка философии приводит к искаженным требованиям по отношению к ней и к наиболее сильным разочарованиям.

Некоторые считают, что философией может заниматься каждый, так как она касается всех, а значит ее освоение — дело простое и всем доступное. Проявле-

---

[1] Ясперс К. Введение в философию. С. 11.

[2] Аристофан. Облака // БВЛ. Т. 5. Античная драма. М., 1970. С. 355—356.

нием такого подхода является использование понятия философии где угодно и в каком угодно смысле. Так бизнесмен, излагая принципы своей работы, может обозначить их как свою «философию бизнеса». Юрист, оценивая те или иные действия преступника, может говорить о «философии преступника», тренер футбольной команды о «философии игры» и т. д. Однако на уровне массового сознания слово «философия» гораздо чаще используется в негативном контексте. С этой ситуацией мы сталкиваемся тогда, когда нам, к примеру, говорят: «хватит философствовать» или «ну ты и развел философию!».

Данные, достаточно типичные предрассудки, бытующие в сознании людей, были замечены еще Гегелем, который относил их к типичным рассуждениям с позиции «здравого смысла». Ведь всегда легче всего говорить и рассуждать о том, о чем ничего не знаешь. В этом случае внешне знакомый предмет кажется простым и легко понимаемым. Однако известное, оттого что оно известно, еще не становится автоматически познанным[1]. Человек как бы попадает под «магию слова». Произнеся слово «философия», которое все слышали и которое у всех вертится на языке, человек склонен считать, что он о нем все знает.

Многие люди убеждены, что философию вовсе не надо изучать и что наличие во рту гибкого органа, так легко помогающего нам оперировать с пищей, столь же легко позволит производить это и с понятиями. Гегель говорил по данному поводу: «Относительно всех наук, изящных и прикладных искусств, ремесел распространено убеждение, что для овладения ими необходимо затратить большие усилия на их изучение и на упражнение в них. Относительно же философии, напротив, в настоящее время, видимо, господствует предрассудок, что, — хотя из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, — тем не менее, каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно такой же меркой для сапога в виде своей ноги. Будто и впрямь овладение философией предполагает недостаток знаний и изучения и будто она кончается там, где последние начинаются»[2].

Последнее замечание Гегеля современно, так как вскрывает механизм внешне «свободного», раскрепощенного философствования, которое так популярно сегодня и обозначается самыми разнообразными терминами, но в основе которого чаще всего лежит нежелание и неумение систематически рассуждать. Здесь мы сталкиваемся не с творческим мысленным усилием, а с произвольным умствованием, с суетным порождением из самих себя «новых» смыслов, которые часто являются лишь тривиальностями здравого смысла. «Печально то, что незнание и даже бесцеремонное и лишенное вкуса невежество, неспособное сосредоточить свои мысли на каком-либо абстрактном предложении, а тем более на связи между несколькими предложениями, выдает себя то за свободу и терпимость мышления, а то и за гениальность»[3].

---

[1] См.: Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. I. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 16.

[2] Там же. С. 36—37.

[3] Там же. С. 37.

Опираясь только на здравый смысл, безусловно, можно облечь банальные истины в личины философских одежд, которыми данная банальность прикрывается, однако к философии это не имеет никакого отношения, хотя и является источником массового философствования, которое иногда охватывает общество в те или иные периоды развития и широко ретранслируется системой массовой информации (чего стоят только разделы философии, которые сегодня можно обнаружить в Интернете). Гегель отмечал, что представители такой философии могут выбрать «царский путь» ее изучения, который основан на том, чтобы «положиться на здравый человеческий смысл и — дабы, впрочем, не отстать от времени и философии — читать рецензии на философские произведения да, пожалуй, предисловия и первые параграфы этих произведений. Ибо в предисловиях и первых параграфах даются общие принципы, на которых все строится, а в рецензиях — наряду с историческими сведениями также критика, которая — именно потому, что она критика, — стоит даже выше критикуемого»[1].

Свободное философствование возникает не на пустом месте. Это не результат фиксирования неких мыслей, возникших в голове того или иного человека. В этом случае свобода мышления относительна, ибо ее горизонт определяется здравым смыслом, в котором только самому «философствующему» кажется, что его мышление самостоятельно. Он не ощущает банальностей собственных высказываний, ему лишь кажется, что он мыслит. Для действительно свободного мышления необходимо определенное погружение в пространство мировой философии, т. е. освоение тех достижений, которые были в ней накоплены за более чем 2500-летний срок. Лишь ориентация в этом пространстве позволяет нам свободно чувствовать себя внутри философской проблематики, осознавать сущность философских проблем, сравнивать существующие варианты их решений и пробовать предлагать свои собственные. Философская самостоятельность должна быть не случайной стихийной свободой, проявившейся в виде двух-трех интересных мыслей, спонтанно возникших в голове, а результатом систематического размышления над краеугольными философскими проблемами. Следовательно, **обстоятельное изучение философии и научение культуре философского мышления (философствованию) — это необходимый процесс, включающий в себя кроме собственно философской подготовки также освоение различных уровней знания, от его конкретных областей, которыми прежде всего занимаются науки, до особых форм постижения бытия, которые характерны, например, для религии или искусства.**

Философия, стало быть, открыта для всех, и каждый человек в той или иной мере философствует, однако подлинное овладение ей представляет собой глубокую и систематическую работу мышления, требует определенного настроя души, когда все окружающее нас как бы пропускается сквозь призму философской интерпретации, когда как в значительных, так и во внешне незначительных явлениях мы вдруг улавливаем законы гармоничного и разумного устройства бытия и понимаем свое действительное место в рамках мирового целого.

---

[1] См.: Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 38.

2. Проблема соотношения теории и истории философии

Безусловно, что важнейшей предпосылкой обучения философии является изучение истории идей, которые в ней возникали. Как отмечал К. Ясперс: «Чтобы прийти к философии, нужно пройти путь через ее историю. Этот путь для отдельного человека есть как бы восхождение вверх по стволу великих оригинальных сочинений»[1]. Но философия — это свободное мышление, поэтому тексты, через которые нам представлена мировая философия, являются лишь условием самостоятельного мышления. В этом смысле можно сказать, что без истории философии не может быть усвоена философия, но философия, в свою очередь, не может быть сведена лишь к истории философии.

На первый взгляд тезис о том, что философия сводима к ее истории, выглядит достаточно убедительно. Действительно, что такое философия, как не история идей конкретных философов? Более того, кажется, что именно последовательное, хронологическое изучение философских воззрений и даст нам объективное представление о ее развитии. Следовательно, освоение философии есть лишь изучение имевшихся в истории человеческой культуры философских идей. Однако уже здесь возникают серьезнейшие противоречия и трудности.

Прежде всего как же изучать эту самую историю философии? Вариантов ведь очень много. Ясперс советует выбирать тексты великих мыслителей. Если вы внимательно осваиваете произведение великого философа, то неизбежно приобщитесь ко всей проблематике мировой философии. «Можно сказать, что уже в одном великом произведении заложено все. Опираясь на одно из великих творений, самостоятельно прорабатывая его, поднимаются в целое царство философии»[2]. **Одновременно тот же Ясперс указывает, что есть две фигуры, которые всего предпочтительнее для погружения в ткань философского исследования, — это Платон и Кант.** То есть первичной-то оказывается вовсе не история философии как таковая, а в данном случае — теоретические представления самого Ясперса о сущности и назначении философии.

Таким образом, роль истории философии иная, чем, например, роль истории какой-то из наук. Для изучения современного состояния физики или химии нам вовсе не обязательно знать историю развития этих наук. В свою очередь, в философии мы никогда не сможем указать на некую новейшую философию, которая вобрала бы в себя всю предшествующую. Относительно науки мы можем с некоторыми оговорками сказать, что последняя научная теория одновременно является и наиболее истинной. В философии такая ситуация принципиально невозможна, хотя конкретные претензии такого рода регулярно возникали. Соответственно в науке история реализуется как некий перечень открытий и находок, приведших к развитию данного вида знания, в некотором смысле это некий реестр или архив научных открытий. А в философии вряд ли вообще возможно некое общее и отстраненно-объективное изложение ее истории. Не случайно очень многие мысли-

[1] Ясперс К. Указ. соч. С. 150.
[2] Там же. С. 179—180.

тели как бы пишут свою собственную историю философии, словно забрасывая в прошлое субъективную «теоретическую сеть» с заранее известным «историческим уловом».

Это порождает другой вопрос: насколько вообще возможно объективное изложение истории философии? Историю пишет конкретная личность, находящаяся в определенной социокультурной ситуации, принадлежащая к той или иной культуре. Оказывается, что даже следование общепризнанному хронологическому принципу весьма затруднительно, и человек пишет историю, исходя из своих внутренних симпатий и антипатий. Значение одних фигур он выделяет, а других умаляет. Более того, история может создаваться под давлением определенных идеологических парадигм. В так называемых «научных» трудах по истории философии, созданных в западноевропейской культуре, вы можете не встретить даже упоминания о русской философии. И напротив, в соответствующих учебниках, созданных в российской культурной традиции, данный аспект может быть «раздут» до неприличности. Таким образом, история философии приобретает «местный» колорит и зависит от тех представлений, которые бытуют в конкретно-исторической культуре.

Следовательно, история философии — это всегда некоторая интерпретация реального исторического процесса, которая лишь камуфлирует историю идей в предлагаемые самим автором концептуальные одежды. Есть персонифицированные варианты ее изложения, когда перед нами предстают философы, сгруппированные по степени их значимости и величины с позиции автора данной истории, что вовсе не гарантирует нам истинности нарисованной им исторической панорамы. Против таких вариантов выступал Гегель, который обращал внимание на то, что это лишь субъективные трактовки, которые в лучшем случае представляют собой систему рассказов по истории философии. Такая история философии превращается в «предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых эрудитов. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает... Что может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых мнений? Что может быть более безразличным?»[1].

В противовес он предлагал создавать последовательную теоретическую историю философии, которая должна быть независимой от пристрастий автора. Но тогда возникает необходимость единого объективного научного основания для такого изложения истории. В частности, у Гегеля в качестве такового выступает единый историко-философский процесс, в котором каждая концепция есть лишь этап общего становления философского самосознания. В этом случае на первый план выступает некий смысловой стержень (например, тот же абсолютный идеализм или материализм), на который нанизываются философские идеи, что и даст нам в конечном счете историю философии. Но здесь вновь возникает вопрос о критериях выбора указанного стержня, что далеко выходит за рамки самой истории, требует выявления ее внутренней сущности, связи с другими формами сознания, с наукой,

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 78.

религией, искусством и т. д. Оказывается, что единство истории философии в любом его варианте «не является фактическим состоянием, но есть некоторая идея. Мы ищем это единство, однако достигаем лишь партикулярного единства отдельных сфер... Ни одна конструкция истории философии в качестве рационально выстроенного ряда позиций не совпадает с исторической фактичностью»[1].

Другая проблема связана с тем, что любая история неизбежно приобретает характер своеобразного собрания памятников, придавая ей элементы догматизма. В этом смысле практически любой учебник по философии является реализацией этого принципа. Он выполняет лишь узкую учебную цель, связанную с приобретением некоторых знаний с целью их репродукции на экзамене или зачете. Такая форма философии и ее изложения также нужна, но она имеет слишком мало общего со свободной философской мыслью, сводя все ее богатство лишь к одной авторской интерпретации. Однако необходимо понимать, что «никакой философ, даже самый великий, не является обладателем истины»[2].

Философия, как мы позже попытаемся показать, уже по своему определению не может стоять на месте, не может выступать в качестве системы единых, всеми принятых знаний, как это иногда осуществляется в рамках научных теорий. Философия — это вечно развивающееся знание, внутри которого происходит столкновение противоречащих концепций, и результатом этого отнюдь не выступает их отбрасывание по закону исключенного третьего. Более того, наличие жестко конкурирующих теоретических альтернатив — это устойчивое состояние философии, свидетельствующее о ее жизненности в ту или иную историческую эпоху, в той или иной социально-культурной среде.

Отношение к истории философии только как к памятнику может привести, как отмечал еще И. Кант, лишь к слепому повторению того, что уже было зафиксировано в человеческом мышлении. Или, как отмечал Гегель, объективная и как бы застывшая история философии представляет собой лишь бесплодное «скитание среди могил». Как это ни парадоксально, попытка все более объективного и буквального изложения истории философии может вытеснить саму философскую рефлексивную, творческую работу разума, заменив все простым комментированием.

Философия, рассматриваемая как чистая история идей, оставляет открытым вопрос: происходит ли реальное приращение философского знания или философы все время не выходят за рамки раз и навсегда заданной проблематики? И если проблемный и концептуальный фонд философии все же обновляется, то что является причиной этого? Что сподвигает мыслителя к концептуальным прорывам, к рождению новых идей? Неужели только личный произвол и случайные стечения исторических обстоятельств? Повторим еще раз. Философия — это свободное творчество, и философ «как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно»[3]. И он должен быть в конечном счете уверен, что его новые построения имеют всеобщую и объективную значимость.

---

[1] Ясперс К. Указ. соч. С. 141.

[2] Там же. С. 153.

[3] Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 333.

Исходя же из позиции гипертрофированного историзма, можно сделать сугубо негативный вывод, что **нет вообще никакой единой и закономерной истории философии**, так как нет единого и объективного смыслового стержня, который связывает разнообразные мнения в единое знание. Сколько философов, столько и мнений, а история философии представляет собой лишь цепь гениальных ошибок и заблуждений, где никакое утверждение не получает статус окончательно истинного.

Другая позиция, наоборот, абсолютизирует возможность существования некого идеального понимания философии, ее сущности и задач в виде **завершенной истинной теории**. Здесь противоположностью исторического плюрализма и релятивизма во взглядах на философию выступает столь же тупиковая позиция абсолютного объективизма и антиисторизма. Дело в том, что здесь возникают все те же вопросы: что такое истина и каковы ее критерии? Одинаковы ли они для любых эпох и культурных традиций? Где гарантии того, что именно в данной философской теоретической модели истина действительно воплотилась? Можно ли постигать мир, бытие, опираясь на подобные, в сущности иррациональные постулаты? Таким образом, подобная позиция могла бы быть справедливой лишь в одном случае — если бы некто мог достичь абсолютной истины, абсолютно истинного знания. Однако последнее также невозможно, если мы исходим из разумной и самокритичной позиции и не воспринимаем философию в качестве религии, которая вправе базироваться на недоказуемых абсолютных предпосылках. Слишком уверенным в истинности своих философских положений Гегель предлагает вспомнить слова апостола Петра, которые он сказал Ананию: «Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми». Или, перенося это на почву наших рассуждений: «Смотри, система философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем»[1]. Дело в том, что указанная претензия на абсолютную истину также остается лишь мнением, которое может отстоять от истины на весьма почтительном расстоянии.

Таким образом, оба противоположных вывода, что философия полностью сводима к ее истории и нет никакой теории и, наоборот, что невозможна объективная история философии (или в силу того, что нет и не может быть теории, которая адекватно описывает весь путь развития философии, или в силу того, есть единственная истинная теория, исключающая пересказ прошлых заблуждений), являются типичными крайними позициями. Как часто бывает при наличии некоторого количества альтернативных вариантов решений той или иной проблемы, ответ на нее лежит где-то посередине, так как каждый вариант базируется на частичной истине, которая, однако, приобретает здесь абсолютное значение. Поэтому ответ на данную общую проблему связан с решением вопросов об особенности самого историко-философского процесса и специфике философии как особой формы теоретического знания.

С одной стороны, человечеству все-таки удается более или менее объективно описать развитие философии, правда, вариантов такого рода описаний достаточно много. А это позволяет рассуждать о пользе альтернативных историй философии.

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. С. 82.

С другой стороны, несомненно существует и теоретическая часть философии, которая выступает базовой по отношению к иным ее компонентам, в том числе и по отношению к историко-философским интерпретациям. Однако и здесь философское пространство заполнено альтернативными теоретическими концепциями и моделями.

Центральной проблемой нашего курса и является выяснение того, что такое **философия именно как особого рода теория**, что одновременно означает ответ на вопрос о том, что такое философия вообще. Многообразие концепций, которые существуют в философии, лишь внешне разрушает представление о ней как о едином историческом процессе. Философия представляет собой более сложный тип единства, включающей в себя разнообразие. Это своеобразное и органическое **единство многообразия**. Разнообразие философских систем и в диахроническом (историческом), и в синхроническом (теоретическом) планах характеризует не отсутствие у философии единого предмета, а специфику существования и развития философии.

Дело в том, что философия не имеет характера однолинейного прогрессивного развития, а значит, в ней мы практически не найдем общезначимых результатов, которые фокусируются в новейшей теории, как это характерно для частных наук. Здесь последняя по времени научная теория одновременно может быть более истинной по отношению к предшествующим.

Развитие философии осуществляется по иному принципу, когда постановка и решение проблем в ней осуществляются в рамках единого **философского проблемного поля**. Это разнообразие внутри единства или единство в неустранимом разнообразии, сохраняющее внутри себя в том числе и те философские представления, которые были выработаны в более ранние времена. Поэтому в философии, с одной стороны, нет полностью устаревших идей, так же как и нет абсолютно новых. Это одна из особенностей философии, позволяющая всем философам (и тем, которые были, и тем, которые есть) вести философский диалог друг с другом поверх пространственно-временных и культурно-национальных границ. По сути разнообразные философские концепции — лишь различные пути постижения философской истины за исключением внутренне противоречивых (иррациональных) и откровенно безнравственных.

Таким образом, **философия** всегда **реализуется как единство истории и теории**, это лишь две стороны одного предмета. Поэтому разрыв этих аспектов приводит как к искажению самого предмета философии (абсолютизация этих аспектов), так и к искажению изложения истории философии (подчинение реального историко-философского процесса абсолютизированным схемам или отказ от всякого концептуального обоснования своих исторических построений).

3. Самооправдание философии, или Несколько слов о ее практической пользе

Еще один важный момент понимания специфики философии мы хотели бы специально отметить. Существует расхожее убеждение, что фило-

софия — совершенно внеутилитарная область занятий, некая интеллектуальная праздная игра, никак не связанная с практической деятельностью человека. Отсюда делаются выводы о том, что в силу своей непрактичности философия становится излишней, что она ничего не дает человеку, а тем более обществу. Причем критика философии ведется здесь с разных сторон.

Философия всегда подвергалась критике с позиции религии, так как она пыталась «человеческими средствами», то есть посредством разума, рассуждать о Боге и даже строить концептуальные схемы его определения и оправдания. С позиции веры — это верх кощунства, когда человек впадает в гордыню, в каком-то смысле ставя себя на один уровень с Богом. Как отмечал К. Ясперс: «Образ мышления, основывающийся на авторитете церкви, отвергал философию потому, что она, с его точки зрения, отдаляет от Бога, соблазняя мирским, вредит душе, обращая ее к ничтожным вещам»[1].

Из известного же марксистского упрека, обращенного к философам, что они лишь объясняют мир, а его необходимо переделывать, возникла форма такого практического использования философии, когда она превратилась в прикладную идеологическую дисциплину[2]. В этом случае философия приобрела специфический «практический» характер обслуживания партийных интересов, который не только искажал ее внутреннюю сущность, но и привел к тяжелым социокультурным последствиям. И дело здесь не в конкретных мыслителях, которые обосновывали данную идею. Очень близкие следствия могли бы состояться, если бы вдруг реализовались, например, идеи Платона о государстве.

В любом случае, как отмечал Ясперс, будь то «притягательная сила потустороннего мира, озаренного явленным Богом, или притязающая на всемогущество власть безбожного посюстороннего мира — и та и другая — хотели бы, чтобы философия прекратила свое существование»[3]. Философия по определению сфера именно духовного освоения бытия, главным инструментом которого выступает Свободный и Творческий Разум. Лиши философию свободы и творчества, и она попросту исчезнет как особая сфера духовной культуры. Неудивительно, что философия, как никакая другая сфера духовного освоения бытия, все время должна как бы бороться за собственное существование и оправдываться за свою непрактичность, хотя существует множество иных культурных образований, которым это в вину не ставится, например, искусство. Здесь в целом следует отметить, что если бы все в бытии человека мы стали мерить сугубо практическими мерками, тогда в праве на существование надо было бы отказать не только философии и искусству, но также и теоретической науке, которая никогда не развивается, руководствуясь утилитарно-прагматическими запросами. Человек потому и является творческим духовным существом, что способен задумываться о вечных проблемах и задаваться внеутилитарными целями, что, собственно, и отличает его от животного.

---

[1] Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С. 16.

[2] В данном случае мы не хотим отрицать всего того положительного, что было в концепции диалектического материализма. Она была и остается одной из мощнейших форм материалистической интерпретации философии и в частности диалектики, со своими весьма серьезными результатами. Речь идет именно об идеологической интерпретации теории Маркса, которая была осуществлена в общей системе марксизма-ленинизма, и о вариантах ее практически-идеологической реализации.

[3] Ясперс К. Указ. соч. С. 16.

Кроме того, необходимо понимать, что философия в определенном смысле может стать и практически полезной. Для иллюстрации мы вкратце остановимся здесь на одном-единственном примере — на **обосновании универсального тезиса, что при всех прочих равных условиях[1] высшее следует всегда предпочесть низшему, а духовные ценности — материальным.**

Духовные ценности бесконечны, материальные конечны. Избрав стезю творчества по законам добра и красоты, человек может воплотить свои идеалы во множестве материальных форм. Попытка же придать конечным материальным потребностям бесконечный характер ведет к духовному оскудению личности, а в итоге — к разрушению тела и психики в погоне за все новыми и новыми чувственно-телесными удовольствиями. Кроме того, удовлетворение духовных потребностей дает более глубокое и устойчивое удовольствие — подлинную духовную радость. Воспоминания об умном и прекрасно сыгранном спектакле могут вдохновлять нас и дарить радость по прошествии многих лет и даже десятилетий. В противовес этому телесное удовольствие быстро проходит, а погоня за все новыми удовольствиями никогда не приводит к полному удовлетворению. Напротив, удовольствия требуются все более изощренные, а удовлетворения все меньше.

Наличие высоких духовных целей помогает личности преодолеть неурядицы и не потерять смысла жизни. Собственно смысл жизни таким образом сориентированных людей и заключается не в материальном накоплении, а именно в следовании данным целям. Это процесс бесконечный, но он противоположен «дурной», т. е. бессмысленной бесконечности материального накопления. Материальное накопление необходимо связано с фактором перенасыщенности и ограничено опять же материальными барьерами (ограниченность денег, ограниченность жизни, ограниченность пространства и пр.). Следствием этого выступает освобождение пространства для новых материальных ценностей. Новое здесь всегда связано с отбрасыванием старого, причем это отбрасывание часто не имеет никакого целесообразного оправдания. Осознание «отсутствия пространства» для нового этапа материального накопления, невозможность преодолеть материальные ограниченности приводит к обессмысливанию бытия личности, к ее физическому саморазрушению и даже уничтожению. В этом плане наличие высоких духовных целей является даже экзистенциально прагматичным, ибо позволяет успешно преодолевать жизненные драмы, утраты и трудности.

И, наконец, еще один аспект прикладного значения философии, которое может показаться необычным. Социологические исследования, которые еще в середине 1950-х годов проводились Гарвардским центром по созидающему альтруизму, возглавлявшемуся отечественным социологом П.А. Сорокиным, дали неожиданный результат. Оказывается, что человек, отдающий приоритет духовным ценностям, физически здоровее и живет дольше других людей. На этих удивительных фактах и на их современных эмпирических подтверждениях мы еще подробнее остановимся ниже. Показательно также, что в победившей армии раненые выздоравливают на порядок быстрее, в то время как в армии проигравшей процессы выздоров-

[1] Ясно, что голодному человеку бессмысленно говорить о вреде чревоугодия, а тяжелобольного убеждать в медицинской пользе активной духовной жизни.

ления протекают на порядок медленнее. Известно также, что люди, привыкшие к напряженному умственному труду, практически никогда не впадают в маразм на старости лет, а сохраняют живость и остроту ума.

Исходя из этих аргументов, можно утверждать: занятия философией практически полезны со всех точек зрения и в любом возрасте. И хотя всех глубоких мыслей не продумать, а умных книг не перечитать, философия все же помогает человеку обрести книги и мысли, благодаря которым он осмысленно и ответственно проходит свой земной путь. «Если кто из вас захочет посвятить себя философии, — писал великий русский философ В.С. Соловьев, — пусть он служит ей смело и с достоинством... пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным»[1].

4. Метафизическая сущность и структура философии

Метафизический подход к исследованию бытия проявляется **в предельности философского знания**. А одной из форм формулирования предельности выступают наиболее общие закономерности, относительно самых разнообразных проявлений бытия и мира. Именно эта претензия на познание закономерностей провоцирует вывод о том, что философия может быть уподоблена частным наукам. Возникают варианты «научной» философии, что приводит к массе противоречий в трактовке самой философии, ее истории.

В этой ситуации всегда соблазнительно выставить некоторую отдельную систему в качестве единственно научной, а предшествующие концепции рассматривать лишь как этапы ее становления. Этому в свою очередь противостоят обратные попытки трактовать философию как форму духовного освоения бытия, которая никак не связана с его рациональным познанием. Тогда понимание философии персонализируется и представляет собой некое индивидуальное восприятие бытия.

Спор о том, является ли философия наукой или нет, бесконечен, и в этом смысле каждая из философских концепций дополняет наше общее представление о мире, создавая из мозаики взглядов, настроений и переживаний общую картину мира. Поэтому затруднительно дать некое, всем подходящее определение философии, которое всегда будет временно и ограниченно и может быть использовано лишь в методических целях.

С другой стороны, философия является сегодня весьма дифференцированным видом знания, включая в себя совокупность огромного количества дисциплин, таких, например, как этика, эстетика, логика, история философии и др. Это может создать впечатление, что изучение философии есть по сути последовательное изучение всех этих философских наук. Однако на самом деле это не так или не совсем так, поскольку особенность философии заключается именно в ее целостном характере и упомянутые дисциплины тесно связаны друг с другом. Более того,

[1] Соловьев В.С. Исторические дела философии // Вопр. философии. 1988. № 8. С. 125.

абсолютизация дифференциации дисциплин в философии неизбежно приводит к серьезным методологическим ошибкам, когда общее фундаментальное решение проблемы подменяется ее дисциплинарной интерпретацией, часть выдается за целое, а сам философ замыкается в узком кругу своих профессиональных проблем. Это чревато утратой самой сути философии как стремления к мудрости и цельности миропонимания.

Одним из первых, кто дал блестящее понимание сущности философии и структуры, вытекающей из этой сущности, был великий немецкий философ Иммануил Кант. Об этом мы уже упомянули выше, а сейчас попытаемся развить его мысли более подробно.

Прежде всего Кант выделяет два самостоятельных уровня философии, выполняющих разные задачи в общественном сознании.

Первый он обозначает как «школярская» философия. Данная характеристика философии не является негативной, если она реализуется в соответствующих ей пределах. Это некоторая совокупность наиболее общих представлений о философии, философах, проблемах, которые стояли в ее истории и с которыми должен ознакомиться каждый культурный и образованный человек в рамках своего самовоспитания, так же как он должен знакомиться с религией, искусством, правом, не становясь при этом обязательно верующим, художником или юристом. Знакомиться с такой философией следует на ранних стадиях обучения, в школах, гимназиях и лицеях, говоря современным языком, в рамках среднего школьного образования. Сами по себе эти знания не учат людей философии, а лишь рассказывают о том, что понимали под философией другие люди. В результате такого обучения человек только приобретает положительное знание о философии.

Однако кроме этого существует философия как особая наука о целях человеческого разума, которая придает ценность всем другим видам знания, выявляя их значение для человека. Именно в этом плане она выступает как философская мудрость. Философ, стремящийся к такой мудрости, должен постигать то, насколько знание может способствовать достижению высших целей Человека и Человечества. «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу — а именно, подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким быть, чтобы быть человеком»[1].

Кант формулирует основные вопросы, на которые должна отвечать это философия в ее всемирно-историческом значении:

Что я могу знать?

Что я должен делать?

На что я могу надеяться?

Что такое человек?

Попробуем проанализировать вопросы, поставленные философом, и дать им более широкую интерпретацию.

«Что я могу знать?» Ответ на данный вопрос связан с особым пониманием взаимоотношения Человека с Миром. Человек познает мир, но это познание — не просто слепок бытия, а результат сложного взаимоотношения между человеком

[1] Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 206.

и предметом познания. По Канту, часть знаний содержится в разуме в априорной форме, носит доопытный, надприродный характер. Исследование процесса познания и знания в целом является одной из важнейших сторон философского предмета, которая обозначается как гносеология, или учение о познании. Но это, в свою очередь, требует от философа выработки неких общих представлений об устройстве мира, сущности бытия в целом, что и входит в область онтологии — другой важнейшей стороны философского предмета.

«Что я должен делать?» Ответ на этот вопрос требует предварительного исследования «объема возможного и полезного применения всякого знания»[1], но дополняет гносеологическую проблематику постановкой акцента в исследовании предельных взаимоотношений между Миром и Человеком на индивида. Здесь рассматриваются проблемы этического характера, связанные с отношениями между людьми, ставятся такие общие проблемы, как: что есть нравственность вообще; существуют ли абсолютные критерии нравственности; может ли человек следовать этим критериям в жизни; что есть зло и добро и пр. Таким образом, можно очертить этико-праксеологическую сторону философии.

«На что я могу надеяться?» Здесь исследуется феномен веры, в том числе и религиозной, как одной из фундаментальных предпосылок человеческого существования. Причем сама вера также подвергается философскому, а следовательно, критическому анализу как особый феномен человеческого сознания, как важнейший элемент культуры. Анализируя данные проблемы, философ выделяет основные экзистенциалы человеческого существования, поэтому данную предметную область можно обозначить как «экзистенциальная часть философии».

«Что такое человек?» Это, по Канту, итог философствования, когда на основании решения предшествующих проблем выясняется действительная роль, место и предназначение Человека в Мире. И здесь мы переходим на следующий проблемный уровень философии, связанный с тем, что в центре философских исследований всегда стоит Человек и одна из целей философского знания — выявление сущности и предназначения Человека, размышление о его месте в мире, отношений с миром, взаимоотношений с другими людьми и т. д. Это предмет «философской антропологии».

Перечисленные вопросы философии, задающие границы ее проблемного поля, позволяют нам представить философию как особый культурный феномен, форма которого варьируется от эпохи к эпохе, зависит от конкретной социокультурной ситуации, в том числе и от ее индивидуального переживания мыслителем. Именно это позволяет часто называть философию «самосознанием эпохи или культуры» (Маркс). А общим для такого рода самосознания всегда остается единая общая проблематика, которая базируется на исследовании фундаментальных, предельных основ бытия и человека, преломленных через сознание индивида.

Еще раз оговоримся, что мы даем здесь определенную интерпретацию кантовской философии, поэтому отдельные полученные результаты могут отличаться от канонических текстов немецкого философа. Однако мы делаем это сознательно,

---

[1] Кант И. Указ. соч. С. 332.

усматривая именно в этом смысл философствования. Мы пытаемся найти здесь новые смыслы, созвучные нашему времени и настроению.

Таким образом, несколько модифицируя мысли Канта, мы можем говорить, что **предметом философии является бытие как особая сложная система, включающая такие его подсистемы, как Мир и Человек. Философия выступает как знание о предельных взаимоотношениях (закономерностях), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях бытия.**

Мир — это окружающая нас природа на всех ее уровнях, включая общество. Это то материально-всеобщее (вспомним чувственно-материальный Космос у древних греков), что противостоит Человеку и частью чего он одновременно является в качестве одухотворенного существа.

Человек, с одной стороны, рассматривается в философии как творческий субъект познания и носитель сознания и мышления, а с другой — как самостоятельный объект философского познания, объект самосознания. Человеческое «Я» — это и сознание, и мышление, и дух, и особая мыслящая структура бытия. Поэтому противопоставление мира и человека, духа и материи является условным, так как они слиты в едином бытии.

Выявление сущности человека есть фактически выявление различных сторон его взаимоотношений с миром, базирующихся на представлениях об истинном знании. «Истина есть отношение Человека к Миру, Действие есть действие Человека в Мире, Красота есть переживание Человеком Мира»[1]. С этих позиций философию можно определить как разумный поиск ответов на вечные проблемы человеческого бытия. В самом первом приближении к таким вечным проблемам можно отнести вопрос о первоначалах бытия, о возможности достижения истины в их познании, о сущности добра, красоты и справедливости, о происхождении и назначении человека.

Исследуя фундаментальные проблемы бытия, философия обязательно намечает те или иные их решения, а значит, вырабатывает систему фундаментальных принципов и законов философского отношения к бытию, миру и человеку, что в философской традиции испокон веков обозначалось термином «метафизика». Не раскрывая пока сути данного понятия, попробуем пояснить это на простом примере.

Любая наука, любое иное — нефилософское — постижение бытия неизбежно сталкивается с понятием истины. Однако в логике данное понятие может по существу означать правильность или корректность вывода, который очень далеко отстоит от реальности, реальных объектов. То есть речь идет о некой особой истине — логической истине. Понятие истины может значительно зависеть от ее индивидуального восприятия, что характерно, например, для искусства. Здесь часто говорят о **художественной правде**, т. е. некой символически-художественной форме истины, а сама истина отождествляется с красотой, с прекрасным. Истинными могут обозначаться системы нравственных ценностей, опосредованные верой человека. Говорят также о социальной, правовой истине и т. д.

Казалось бы, наиболее полное понимание истины реализуется в науке. Однако и здесь дело обстоит не так просто. Здесь чаще всего берут такой признак

[1] Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1978. С. 48.

истины, как соответствие действительности, но разнообразие форм последней порождает и разнообразные формы истинности, ее критериев, которые существенно различаются в зависимости от предметов разных наук. Так, эмпирические критерии истины не работают в математике или теоретической физике, и, напротив, использование стандартов математической истинности значительно корректируется (если только вообще не отменяется) содержанием реально исследуемых объектов, например, социума или человека.

В отличие от этого метафизика исследует истину как таковую, находя общее в разнообразнейших формах ее конкретного проявления. Поэтому в метафизическом смысле истина нередко трактуется как подлинное бытие в отличие от бытия не подлинного (Платон, Флоренский), которое можно постигать и рациональным образом, и путем религиозного откровения.

Метафизика не сводит понятие истины к какому-то одному аспекту. Человек здесь, например, исследуется не только как личность, находящаяся в определенных социальных обстоятельствах, зависимая от определенных ценностных и эстетических регулятивов, но и как определенный слой бытия, мира, Космоса. То есть можно сказать, что **метафизика — это предельный вид философского знания, связанный с наиболее абстрактной и глубокой формой рефлексии (размышления) человека над проблемами личного и мирового бытия**.

С этих позиций человек является не неким абстрактным «среднестатистическим» образованием, но всегда индивидом, личностью. Поэтому наряду с проблемами постижения бытия как такового, совпадающего с миром в его целокупности, он исследует и самого себя, свое «Я» как части бытия, рассуждает о проблемах взаимоотношения между человеком и окружающим бытием, человеком и человеком. И в этом аспекте центральной проблемой метафизики и всей философии выступает вопрос о смысле индивидуального существования, ибо именно знание смысла собственной жизни делает человека мудрецом — хозяином собственной судьбы и разумным участником жизни мирового целого.

При этом философ прекрасно понимает, что вечные проблемы бытия — на то и вечные проблемы, что не имеют исчерпывающих, раз и навсегда данных решений. Чем глубже и тоньше данный ответ, тем больше новых вопросов ставит он перед свободной и творческой человеческой мыслью, сподвигая каждое новое вступающее в жизнь поколение прокладывать свои тропы, ведущие к подлинной мудрости. Из того факта, что окончательно решить вечные проблемы человеческого бытия (и, соответственно, вечные проблемы философии) невозможно в принципе (иначе они не были бы вечными!), вовсе не следует, что философ не должен пытаться предлагать свои собственные варианты их решения. Напротив, он всегда стремится это сделать, причем в максимально обстоятельной и систематической форме. Последовательно решая вечные проблемы, философ формирует то, что носит название «мировоззрение». Мировоззрение есть система взглядов на мир, на человека и, самое главное, на отношение человека к миру. Отсюда не будет ошибкой дать еще одно определение философии, которое было особенно популярно у русских философов (С.Л. Франк, П.А. Флоренский и т. д.): **философия есть учение о цельном мировоззрении**.

Результатом такого рода предельной проблемной рефлексии над бытием и самим собой становится то, что человек вырабатывает в себе определенную культу-

ру мышления, особого рода метафизическое отношение к миру и к любому исследуемому объекту. Это особое метафизическое отношение учит удивляться неизреченным тайнам бытия и грамотно вопрошать это бытие, критически оценивать окружающих и самого себя. Занятия философией шлифуют интеллект и обостряют интуицию, закаляют дух и нацеливают на открытое существование в мире, когда человек больше всего ценит разумную, последовательную аргументацию и продуманность жизненной позиции. Поэтому можно сказать, что **философия есть прежде всего сам творческий процесс философствования**, которым можно овладеть лишь в результате его систематического освоения. Поэтому не случайно говорят, что философия есть школа мысли.

Однако вернемся к столь значимому для нас термину «метафизика». На первый взгляд он совпадает с термином «философия». Однако это не совсем так. С самого своего возникновения в философии наличествует некое прочное центральное ядро, как бы **сердце философии**, которое, вслед за учениками Аристотеля, можно назвать метафизикой (буквально то, что «идет после физики»). Метафизика в таком ее традиционном понимании[1] является учением о первооснова сущего. Ее еще иногда называют «теоретической» философией, тем самым противополагая практическим ее разделам, о которых речь пойдет ниже. Здесь же мы попытаемся обосновать классическое представление о метафизике как философской теории, исследующей предельные основания бытия, или первоосновы всего сущего.

О составе философской метафизики, а следовательно, и о структуре теоретической философии до сих пор ведутся споры. Наиболее распространенной точкой зрения является трактовка метафизики как состоящей из трех, тесно друг с другом связанных частей (уровней): онтологии (учения о бытии), гносеологии (учения о познании) и аксиологии (всеобщей теории ценностей).

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

В чем специфика постановки такого рода вопросов, например, в отличие от частных наук? Дело в том, что частные науки отвечают на подобного рода вопросы, исходя из рамок собственного предмета, и получают соответствующие ответы. Поэтому здесь мы можем вполне согласиться, например, с пониманием человека как совокупности взаимосвязанных систем рычагов (механика), или как системы биохимических процессов, или как элемента социальной системы, выполняющего определенные функции. Все эти ответы будут правильными, но в рамках собственной предметной области исследования.

---

[1] А не в марксистском, где она как учение о неизменных началах бытия противопоставлялась диалектике как учению об универсальности процессов развития. Это в принципе неверно, ибо неизменность вполне совместима с развитием (разве сами всеобщие законы развития могут развиваться?), а диалектика марксистского толка — не более чем один из вариантов метафизической, т. е. теоретической, философской позиции.

В отличие от этого философия ставит данные вопросы в их предельной форме, говоря о наиболее общих предпосылках бытия, о наиболее общих взаимоотношениях между миром и человеком, о всеобщих закономерностях бытия как такового. При этом неважно, о какой конкретно разновидности бытия идет речь — природной, культурно-символической, духовной или личностно-экзистенциальной. Любая онтология — признает ли она исходным материальное, идеальное или какое-то другое бытие — всегда пытается выявить всеобщие структуры и закономерности развития вещей и процессов как таковых (или самой по себе объектности любого рода), оставляя в стороне вопросы о закономерностях их познания и о ценностном отношении к ним со стороны познающего субъекта.

Это порождает разнообразие философских систем по их решению онтологических проблем. Например, философы, по-разному решающие вопрос о том, что лежит в основе мира: дух или материя, дают нам идеалистическое или материалистическое решение данного вопроса. Философы, которые кладут в основу мира одну или несколько субстанций (духовных или материальных), подразделяются на монистов и дуалистов и т. д. Философов объединяет их совместное проблемное поле, и разнообразие взглядов осуществляется в единых предметных рамках.

Таким образом, **онтология** представляет собой **раздел метафизики, нацеленный на выявление всеобщих закономерностей бытия как такового**, неважно, о какой конкретно разновидности бытия идет речь — природной, культурно-символической, духовной или личностно-экзистенциальной. Любая онтология, признает ли она исходным материальное, идеальное или какое-то другое бытие, всегда **пытается выявить всеобщие структуры и закономерности развития вещей и процессов как таковых (или самой по себе объектности любого рода)**, оставляя в стороне вопросы о закономерностях их познания и о ценностном отношении к ним со стороны познающего субъекта.

2. Гносеологический уровень

Являясь частью бытия, человек в то же время определенным образом противостоит ему и осознает это свое противостояние. Одна из реализаций такой ситуации позволяет рассматривать весь окружающий мир как объект познания. Причем в качестве объекта может выступать не только внешний мир, но и сам человек как часть мира; общество как организованная совокупность людей. На этом уровне философия в предельной форме ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших знаний о нем.

Гносеология, или в более общем виде теория познания, **есть философское учение о знании и закономерностях познавательной деятельности человека.** Здесь на первый план выходит проблема взаимодействия между познающим субъектом и познаваемым объектом. В отличие от онтологии, которая ищет закономерности самого бытия, и общей аксиологии, которую интересует его ценностное человеческое измерение, гносеологию занимают следующие вопросы: «как приобретается знание о бытии любого объекта?» и «как оно с ним соотносится?».

Предельность гносеологической позиции философии связана с тем, что в отличие от конкретных наук она затрагивает проблемы обоснования знания и позна-

ния как таковых. Представитель частных наук в рамках своего предмета никогда не ставит вопрос о познаваемости мира, ибо сам предмет науки строится на таком ограничении бытия, которое позволяет его принципиально познавать, пусть и в предметно-ограниченном смысле.

Математик не ставит вопрос в общей форме о том, познаваем ли мир. Если он выделял относящуюся к миру систему количественных отношений, т. е. описал мир математически, то он тем самым познал некоторые его структуры. Если нет, то математика в данной области просто не применима, что не является абсолютно никакой трагедией для нее, потому что она имеет возможность развиваться независимо от опыта и какой-либо привязанности к явлениям и процессам природы.

Если физик выявляет физические закономерности каких-то процессов, он их тем самым познает, но если он попытается таким образом исследовать нефизические процессы, например, биологические или социальные, методы его познания могут быть применены лишь ограниченно и познать он в них может лишь физические характеристики, не отражающие сущность данных объектов, а следовательно, его познание будет ограниченным.

Общая гносеологическая проблематика также дает нам самые разнообразные варианты ее решения в философии. Есть философские направления, представители которых не признают познаваемости мира. Есть философские концепции, исходящие из познаваемости мира, хотя и выводящие эту познаваемость из разных начал, как материалистических, так и идеалистических. Имеются философские системы, которые значительно огрубляют процесс познания, сводя его к воздействию объекта на субъект, или отрицают возможность познания части бытия, например социального.

Однако все они затрагивают именно предельные характеристики и условия процесса познания, выявляя смысл познавательной деятельности как таковой. Для представителей частных наук такие вопросы могут показаться, с точки зрения предмета их наук, просто бессмысленными. Здесь вопрос о том, возможно познание или нет, не может даже ставиться, ибо тогда не будет науки. Наука всегда реализует познавательную установку, философ вправе сомневаться в ее реальности.

3. Аксиологический уровень

Человек, живя в мире, является существом одухотворенным. Он не только познает мир, но и живет в нем как его часть, эмоционально переживая свое существование, взаимоотношения с другими людьми, свои права и обязанности. Познавая и переживая мир, человек в некоторых ситуациях осознает целый ряд, если так можно выразиться, трагических компонентов своего существования: невозможность абсолютного познания, смертность, греховность, отсутствие абсолютных критериев добра, красоты, истины и пр. Человеку свойственно в ряде случаев ориентироваться на абсолютные мировоззренческие установки, на веру. Философия, опять же в предельной форме, исследует эти ценности человеческого существования, их обоснованность и необходимость.

Таким образом, **аксиология — это раздел метафизики, который направлен на выявление всеобщих ценностных оснований бытия человека (субъекта), его практической деятельности и поведения.** Аксиологию интересует не бытие как таковое и не законы его познания (хотя и это ей может быть интересно),

а прежде всего человеческое отношение к бытию и та система ценностных представлений (о красоте, благе, справедливости и т. д.), в соответствии с которыми это отношение формируется и развивается. Иначе говоря, **аксиология — философское учение о бытии истинных ценностей, выступающих прочным основанием целеполагающей и оценочной деятельности человека и позволяющих ему вести творческое и гармоничное существование в мире.**

Приведем простейший пример для иллюстрации различия в этих метафизических ракурсах видения предмета. Предположим, мы созерцаем в летний полдень березу, растущую на берегу Волги. Если мы задаемся вопросами о причинах возникновения березы, о соотношении случайного и необходимого в ее бытии, о ее конструктивных функциях в рамках окружающего ландшафта, то в данном случае наше видение березы будет типично онтологическим. Мы оказываемся здесь центрированными на закономерностях существования березы как таковой. Если же мы интересуемся проблемами типа: «а каково соотношение чувственного и рационального в нашем постижении березы?» или «доступна ли нам в актах восприятия сущность березы самой по себе?», то в этом случае наш ракурс исследования предмета будет теоретико-познавательным. Но глядя на березу, я могу отнестись к ней с сугубо аксиологических (ценностных) позиций, абстрагируясь равно и от онтологического, и от гносеологического ракурсов ее видения. Береза на берегу Волги может выступить для меня символом России — воплощением ее воли, необъятной шири и нравственной чистоты. Впрочем, я могу отнестись к той же березе и сугубо эстетически, просто наслаждаясь сочной зеленью ее кроны на фоне синевы волжских вод и полдневных, залитых солнцем небес. Наконец, мое человеческое ценностное отношение к березе может быть совершенно утилитарным, если я прозаически прикидываю, сколько из нее может получиться дров на зиму. Ясно, что жесткие границы между тремя разделами метафизики можно провести лишь в абстракции, однако в историческом плане налицо любопытная закономерность: хотя все разделы метафизики наличествуют в философии с самого ее начала, тем не менее первоначально формируется онтология (в рамках европейской традиции — уже у греков); позднее, с XVI—XVII веков, начинается бурное развитие гносеологии[1]; а аксиология кристаллизуется как относительно автономный метафизический раздел философского знания очень поздно — лишь на рубеже XIX—XX веков в связи с глобальным кризисом как церковно-религиозных, так и рационалистических систем европейских ценностей. Показательно, что кризис этот продолжается по сию пору, а аксиология является сегодня, пожалуй, ведущим разделом метафизики, оказывая активное воздействие и на онтологическую, и на гносеологическую проблематику.

4. Праксеологический уровень

Человек осуществляет свою деятельность в результате практического освоения бытия, предметного мира. В этом смысле практика является как бы активным связующим моментом между миром и человеком, между бытием и мышлением. Человек познает закономерности бытия, оценивает их значимость для своего развития и развития человечества в целом, имея возможность творчески использо-

[1] Хотя сам термин появляется лишь в середине XIX века.

вать полученные знания. Он способен активно воздействовать на окружающую его действительность, используя познанные им закономерности, может направить течение каких-то событий в желаемое русло, практически осуществляя, например, свои собственные представления о желаемом устройстве мира и общества. Однако человек может осуществить и такие преобразования, которые становятся угрозой существованию самого человечества. **Философия в этом плане исследует предельные основания практической деятельности человека, вырабатывая на основании познания истины и ее сочетания с общечеловеческими ценностями и интересами некую общую систему норм данной деятельности, ее параметры и ограничения.**

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

Одной из древнейших дисциплин была **логика**, представляющая собой учение о последовательном и упорядоченном мышлении. В каком-то смысле это дисциплина вспомогательная, и ее предмет на современном этапе значительно отходит от собственно философских проблем. Однако и исторически, и реально — это дисциплина философская, и, как мы помним, у Аристотеля она даже предшествует решению метафизических проблем, формируя аналитическую культуру мышления, если не сводить ее только к формальной логике. Логика, несмотря на то, что она изучает формы мышления, не свободна от метафизических предпосылок. Она изучает формы выражения мыслей и формы развития знаний, приемы и методы познания, а также особые законы мышления. Формальная классическая логика подразделяется на элементарные учения о понятии, суждении и умозаключении, а также учение о методах логического исследования, доказательства и опровержения. Кроме того, в ней выделяются логико-методологические и логико-семиотические проблемы[1]. Современная логистика стремится к предельной формализации и математизации. Она работает с логическими исчислениями, понимаемыми как система знаков (символов) с соответствующими правилами оперирования над ними. Современная логика изучает также многозначные системы, при которых **высказывания могут принимать большее количество значений, чем истина или ложь.** Важным разделом современного логического знания являются неклассические логики, изучающие своеобразные способы рассуждений, связанные с использованием модальностей, времени, нормативных и оценочных понятий, вопросно-ответных методик, нестандартных условий истинности (например, без использования некоторых основных законов логики или с ограничением области их применения) и пр.

---

[1] См.: Ивлев Ю.В. Логика. М., 1994. С. 4; Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики. М., 1994. С. 7—11.

Философская антропология. Ее предметом выступает Человек, стремящийся познать самого себя, свою природу. Попытка выявить общечеловеческое в существовании людей служит самосознанию человека и выяснению его собственного места в мире, его отличия от живой природы. Особое значение приобретает данная дисциплина в наше время, когда развитие человечества в целом становится все более осмысленным и человек ощущает острую потребность в саморазвитии, сочетаемую с целесообразным развитием общества, которое должно обеспечить каждому человеку достойное существование.

Этика исследует систему моральных ценностей, выявляя фундаментальные, предельные основания справедливых, разумных и осмысленных действий в совместной жизни людей. Центральной проблемой здесь выступает обоснование выдвигаемых этических принципов, которые, с одной стороны, должны быть общезначимыми и верными для представителей разных культур, а с другой — всегда являются относительными, обусловливаясь социокультурными и временными обстоятельствами.

Эстетика предлагает общие определения прекрасного и исследует формы его проявления в искусстве и природе, а также его воздействие на воспринимающего. В зависимости от своей направленности она при этом поступает либо чисто функционально-описательно, анализируя эстетические объекты, либо нормативно-дискурсивно, выдвигая некоторые критерии прекрасного. Эстетика включает в себя теорию искусств, анализ эстетического суждения, а также форм эстетического ощущения и переживания. В современной эстетике активно используются информационно-коммуникативные и логические подходы к анализу эстетического языка.

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

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

Философия языка рассматривает возникновение, развитие и функции языка, а также его значение в жизни человека и общества. Традиционно, вслед за Витгенштейном, анализ языка подразделяется на два направления. Первое — языковой анализ, который осуществляется посредством критики языка и использования средств логики и стремится к созданию языка высокой логической точности, соответствующего требованиям точной науки. И второе — «философия естественного языка», в которой анализируются высказывания обыденного языка с позиции их использования и значения.

Философия религии ставит вопрос о сущности феномена религиозной веры и религиозного сознания, о специфике их функционирования в обществе, о зна-

чении религии для человека. Здесь выясняются фундаментальные предпосылки такого феномена, как вера, критически анализируются религиозные положения.

Философия права решает проблему обоснования права и правовых отношений. Из чего исходит право? Существует ли некая вышестоящая правовая норма, из которой можно вывести все конкретные правовые нормы? Как соотносится право с моралью, религией, политикой, экономикой? Вот круг проблем данной философской дисциплины.

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

Невиданный научный и технический прогресс привел к формированию столь бурно развивающихся сегодня отраслей философского знания, как **философия науки (или эпистемология) и философия техники**.

Сегодня можно также говорить о таких сложившихся разделах философии, как философия хозяйства и других.

В целом же процесс дифференциации (разделения) философского знания пока явно преобладает над процессами интеграции, учитывая общую тенденцию развития культуры. Однако на протяжении всего XX столетия, особенно начиная с его второй половины, стала отчетливо проявляться и противоположная — синтетическая — тенденция, связанная с возвращением к фундаментальной метафизической проблематике и фундаментальным ходам философской мысли, выработанным в истории. Неуклонной теоретической реабилитации и проблемной актуализации подвергаются в этой связи имена, которые еще совсем недавно рассматривались господствующей позитивистской[1] и сциентистской[2] философской мыслью как сугубое достояние истории философии. Это касается платонической и религиозной традиций мировой философии, где особое значение и эвристический потенциал обнаруживает нацеленная на универсальный синтез отечественная религиозно-философская мысль, восходящая к идеям ранних славянофилов, В.С. Соловьева и Ф.М. Достоевского. Впрочем, выводы относительно тенденций эволюции различных разделов философии и анализ их взаимоотношения во многом зависят от того, какого философского мировоззрения придерживается сам автор.

Таким образом, метафизика есть по существу фундаментальное основание философии в целом, философии в ее чистом виде, и дальнейшая дифференциация философских дисциплин реализуется лишь внутри общего метафизического пространства, ибо в той или иной степени любая конкретная философская дисциплина (от эстетики до философии религии) представляет собой ту или иную конкретизацию общих метафизических ракурсов исследования (онтологического, гносеологического и аксиологического), а также сложившихся в истории философии фундаментальных метафизических (или философско-теоретических) ходов мысли. Об источниках возникновения и закономерностях развития философии вообще и метафизических исследований по преимуществу у нас пойдет разговор в ближайшем разделе лекционного курса.

---

[1] С присущими ей агностическими и скептическими элементами.

[2] Ориентированной на науку, как на высший тип духовного опыта.

ЛЕКЦИЯ 2. *ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ*

Для того чтобы перейти к выявлению специфики философии как особого типа постижения бытия и как особого метафизического типа знания, нам необходимо провести некоторую предварительную работу, связанную с выявлением особенностей становления философии, ее вычленения из иных форм духовного освоения бытия. Нам важно уяснить, с какого момента развития человеческой культуры и почему мы можем говорить о философии как об относительно обособленной структуре духовной деятельности людей.

1. Любовь к мудрости как источник и сущность философии

Как мы уже отметили в предыдущей лекции, первичное значение философии — «любовь к мудрости». Совершеннейший образ этой любви, как указывает Г.Г. Майоров, был наиболее ярко показан Платоном в диалоге «Пир» (203в—204с). В этом диалоге Эрот выступает посредником между людьми и богами. «Он, — пишет Платон, — находится также посредине между мудростью и невежеством, и вот почему. Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды». Философия — это своего рода мистерия любви. Посвящаемый в нее влечется какой-то высшей силой от незнания к полноте знания и приводится в конце пути к состоянию исступления и самоотречения, ибо, окончательно овладевая предметом своей любви — мудростью, философ из-ступает из себя и перестает уже быть философом, растворяясь в мудреце. Поэтому истинная философия, как и всякая настоящая любовь, есть самопожертвование»[1].

Введение термина «философия» приписывается Пифагору, и, несмотря на споры по данному вопросу, это с большой вероятностью так и обстоит. Г.Г. Майоров указывает, что определение приоритета в данном вопросе не просто желание установить авторство. Дело в том, что само использование данного термина отража-

[1] Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М., 2004. С. 9.

ет не общепринятую в античности позицию понимания философии, так как были философы, например, Гераклит, который претендовал на абсолютное обладание мудростью и выступал скорее как пророк, чем как человек эту истину ищущий.

Пифагор же исходил из того, «что человеческое познание по причине своей естественной ограниченности никогда не способно достичь уровня абсолютного знания, которое и есть сама мудрость — «софия»; поэтому человеку, посвятившему себя исследованию истины бытия, остается только любить эту мудрость и неустанно стремиться к истине как к идеалу, а обладание сю благочестиво предоставить Богу; в этом и заключается суть философии — любовного и смиренного служения истине»[1].

Соответственно для того чтобы понять сущность философии, необходимо разобраться в этом. Забегая вперед, отметим, что мы не являемся сторонниками того, чтобы связывать понятие мудрости лишь со здравым смыслом, с тем, что иногда понимают как некую сформировавшуюся практическим путем мудрость, и считать, что философия есть как раз преодоление подобной мудрости. На наш взгляд, здесь присутствуют более тонкие отношения, и мудрость необходимым образом всегда будет связана с философией, и не только этимологически.

Обозначение философии именно как любви к мудрости таит в себе глубокий смысл, связанный с принципиальной незавершенностью философского знания. Философ не обладатель мудрости (мудрец), но человек, стремящийся к ней (любомудр, т. е. любящий мудрость). Поэтому великая цель философии — не обладание знанием, но стремление к истине. Это, по выражению К. Ясперса, «бытие-в-пути», где задаваемые вопросы (сам процесс вопрошания) даже важнее, чем даваемые ответы. Ибо ответы останавливают процесс продвижения, указывают точки достигнутого, тогда как задаваемые вопросы расширяют пространство нашей философской рефлексии.

Понимание мудрости как некоего инварианта дофилософского сознания уходит в далекое прошлое. Мы стали все более осознавать, что понимание самих себя и адекватное понимание окружающего нас мира не может быть основано только на знании, что фактор вживленности в этот мир, сопряженный с личным творческим его переживанием, не менее важен для человека. Историческое преодоление подобной древней мудрости действительно было формой перехода к господству рационального знания, квинтэссенцией которого является наука, но человек, стремящийся к мудрости, всегда таковым остается, независимо от степени его позитивных знаний о мире, которых всегда будет не хватать.

С позиций, которые мы отстаиваем, несколько иначе переосмысливается и античное понимание философии, которое было искажено установками на чистый рационализм, долгое время доминировавшими в человеческой культуре, сформировавшими иллюзию постижения бытия лишь позитивным научным образом. Античное понимание философии именно как любви к мудрости несет, как нам представляется, значительный содержательный потенциал, позволяющий понять сущность философского отношения к миру и особенности метафизического характера философии.

---

[1] Там же. С. 10.

Мудрость в античности понималась очень разнообразно, включая в себя и будущие формы философской рефлексии.

Прежде всего мудрость трактовалась как особая форма доведения до индивидуального сознания знаний о мире, принципов поведения человека. Неразвитость научных знаний о мире компенсировалась живой полнотой восприятия последнего и глубоким пониманием связи человека с миром. Это понимание кажется в рамках современной традиции наивным, но оно помогало регуляции человеческих отношений, впитывая в себя опыт поколений. Не более ли наивны оказались последующие поколения, которые попытались все объяснять лишь узко рационалистически?

В античности можно встретить и иные толкования мудрости. Так, например, данный термин мог обозначать «всякую осмысленную деятельность, умение, сноровку и вообще любого рода целесообразную деятельность»[1]. Поскольку мудрость знает высшие цели, она направляет человека по пути их достижения, выступая в качестве особого рода искусства жизни. «В таком случае философствование — это одновременно и научение жизни, и умение умирать. Из-за непрочности существования во времени жизнь является постоянным испытанием»[2].

Философия, таким образом, — это не просто некая дисциплина, но особого рода образ жизни, к которому должен стремиться философ. Вот этого момента как раз не учитывал Гераклит, стремящий именно к достижению, к обладанию истиной. Тогда как мудрецами в античности называли прежде всего тех, «кто умел правильно различать добро и зло, кто вдумывался в смысл человеческой жизни и мог указать человеку путь к счастью. Таковы именно известные всей античности «семь мудрецов», возглавляемые Фалесом, который (впрочем, единственный из них) был одновременно и знаменитым «физиком», возглавляя у Аристотеля их список»[3].

Как отмечал Карл Ясперс, философский образ жизни характеризуется «вдумчивым размышлением», которое не требует коллективности, в отличие, например, от культовых сообществ, а реализуется в уединенности. Именно в уединенности человек способен заниматься саморефлексией, обдумывая самого себя, свои поступки, оценивая их. Таким образом, изначально «как нечто самостоятельное, как особая форма духовной жизни, отличающая себя от всех других, философия рождается сразу, в точно определенном месте и времени, но главное — она рождается не из мифологии и науки (как обычно считают), а из потребностей нравственного сознания»[4].

Кроме того, мудрость обозначала в античности некоторую **гибкость ума**, или, в обычном употреблении этого свойства, хитрость. «София противопоставлялась неучености и глупости (Plat. Prot. 360 d, Apol. 22 t) и отождествлялась либо с практической мудростью (как у Солона Herod. 1 30), либо даже с хитроумием (как у афинян 1 60)»[5]. Это свойство гибкости ума позволяло человеку вырабатывать

---

[1] Лосев А.Ф. Термин «София» // Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 7.

[2] Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С. 127.

[3] Майоров Г.Г. Указ. соч. С. 12—13.

[4] Там же. С. 10.

[5] Лосев А.Ф. Термин «София» // Указ. соч. С. 8.

диалектическое отношение к миру, которое становится одним из важнейших принципов философской культуры размышления.

В ранней античной классике мудрость обозначает также и **«строгую всеобще-космическую структуру»**[1]. А учитывая, что древние греки воспринимали Космос как некую космическую душу, становится ясным, что описание Гераклитом мудрости как говорения истины в соответствии с природой, когда к ней как бы прислушиваются[2], означает, что **мудрость опирается на некие всеобщие законы, лежащие вне субъекта. Итак, мудрость — это восприятие упорядоченности мира и знание основополагающих принципов этой упорядоченности.** А это не что иное, как предпосылки метафизики.

Сократ дополняет перечисленные характеристики мудрости еще и особым ее пониманием как **целостности** (можно сказать, гармоничности) **ума**, не сводимых к функции чистого мышления. Но этого мало. Сократовская София имеет ближайшее отношение к добродетели вообще, вернее же — к «целесообразной практической деятельности вообще»[3]. Таким образом, в мудрости соединяются мыслительная и практическая деятельность. Мудрость придает деятельности целесообразный характер. Одновременно с этим, по Сократу, мудрость еще и владение словом, художественным словом, поэзией. Развивая эти идеи, Платон рассуждает о **мудрости как о некой смысловой структуре Космоса, определяющей всю духовную деятельность человека.**

Аристотель говорит о **мудрости как об особого рода знании**, которое представляет собой одновременно учение «о четырехпринципной структуре каждой вещи, то есть учение об ее идее, материи, причине и цели... Мудрый тот, кто не только знает сущность вещи и факт существования этой сущности, но еще знает также и причину вещи и ее цель»[4]. В античности и позже мудрость дополняется еще одним присущим ей свойством — знанием о критериях оценки поступков человека и определением его добродетельности. Мудрость — это знание о сущности и причинах добра и зла (Сенека). Кроме того мудрость — это еще и познание Бога, т. е. сознание, которое выходит за рамки рационального[5].

Таким образом, можно сказать, что **мудрость в античности выступала как особая форма отношения к миру, в основе которого лежало знание основополагающих принципов устройства бытия (Космоса), адекватное данной ступени развития мышления и исходящее из идеи всеобщей упорядоченности мира, что в свою очередь позволяло ей выступать в качестве мировоззренческого регулятива целесообразной человеческой деятельности и критерием нравственного поведения.**

То есть перед нами развернутое понимание, которое и порождает то, что мы сегодня обозначаем как «философия». Любовь к мудрости есть стремление к целостному пониманию бытия в единстве всех тех аспектов, которые мы перечислили выше. Это своеобразная прототеория философии.

---

[1] Лосев А.Ф. Термин «София» // Указ. соч. С. 11.
[2] См.: там же.
[3] Там же. С. 13.
[4] Там же. С. 16.
[5] См.: Чанышев А.Н. Мировоззрение и философия // Там же. С. 230—232.

Поскольку данная совокупность знаний и представлений не могла быть оформлена в этот период в виде системы обоснованных и доказанных истин, то ее особенностью являлось то, что она доводила их до сознания отдельного человека в форме жестких повелительных ценностно-мировоззренческих установок, в виде некоторого морального закона, выполнение которого было общеобязательным. Это знание переходило от поколения к поколению в форме традиций, притч, наставлений и т. д., представляя собой совокупность накопленного человечеством опыта и фиксирующего в себе основополагающие для социума ценностно-практические жизненные установки.

В этом смысле мудреца как такового, как некой автономной личности еще не могло быть. Это некое коллективное вербальное представление, но индивид мог стать своеобразным аккумулятором и ретранслятором мудрости, и этими индивидами были философы, стремящиеся к мудрости. Пожалуй, единственной фигурой в античности, к которой эпитет «мудрец» приложим во всей полноте вышеотмеченных смыслов, является Сократ. Но его печальный жизненный финал наиболее рельефно демонстрирует весь драматизм обладания истинной мудростью. Дело в том, что позиция философа и в античности, и сегодня весьма противоречива.

С одной стороны, он выступает как некий хранитель традиций, закрепляющий принятые жизненные устои, некоторые основополагающие идеи, благодаря чему формируется система ценностей общества. С другой стороны — он всегда критик, а значит, разрушитель ценностей. Что давало философу право на критику? Обладание неким высшим пониманием бытия, которое было доступно отнюдь не всем и которое отнюдь не всегда было реализовано в обществе. У мудреца, что особенно характерно для античности (а потому и для ранней античной философии), мудрость проявлялась как «непосредственное совпадение с личностной, жизненной программой и позицией человека-философа. «Софос» был не только представителем философского мышления, но и идеалом человека вообще, который в своем жизненном пути «проигрывал» принципы своей теории, подчас в форме крайнего ригоризма, доходящего до житейского парадокса и эпатажа обычных норм... но всегда с наглядностью личного примера и опыта»[1].

Философ мог выступать как в качестве наставника, так и в качестве человека, осуществляющего тотальную критику не только на уровне абстрактных рассуждений, но и на уровне реальной оценки деятельности людей. В этом плане очень интересна мысль В.В. Зеньковского об особой роли юродивых в допетровский период русской культуры в качестве одного из факторов, повлиявших на особенности и русской философии[2].

Активная мировоззренческая позиция становится позже особенностью некоторых форм философии, а в наше время связана с понятием «философия поступ-

---

[1] Дробницкий О.Г. Философия и моральное воззрение на мир // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 89.

[2] «Юродивые презирают все земные удобства, поступают часто вопреки здравому рассудку — во имя высшей правды. Юродивые принимают на себя подвиг нарочитого безумия, чтобы достичь свободы от соблазнов мира — но в юродстве нет и тени презрения к миру или отвержению его. Юродство прежде всего низко ценит внешнюю, суетливую сторону жизни, презирает мелочное угождение себе, боится житейских удобств, богатства, но не презирает человека, не отрывает его от жизни. В юродстве есть устремленность к высшей правде...» (Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1991. С. 42).

ка», в котором высшей формой обоснованности истинности абстрактных положений выступает реальное действие, реальный поступок. Такая позиция философа, его личностная ответственность за собственные поступки придавала его собственной жизни в некоторых случаях характер подвижничества.

Однако в этой близости к мудрости была и еще одна сложность. На уровне обыденного сознания философы прямо отождествлялись с мудрецами как носителями неких абсолютных истин, а поэтому от них ожидали скорее не рассуждений, а однозначных ответов, что, кстати говоря, характерно и для нашего времени. И если философ начинает говорить о диалектичности мира, сложности и относительности критериев истинности и нравственности, принципиальной невозможности в ряде случаев дать однозначные ответы, его мудрость в умах спрашивающих мгновенно превращается в свою противоположность, и слово «философ» в лучшем случае произносится с иронией.

Диалог, рассуждение по поводу какой-то проблемы без обязательности ее решения не устраивает обыденный разум. Большинство людей просто не имеет возможности и времени разбираться в тонкостях философской рефлексии, и философские положения воспринимаются (если отбросить вариант их неприятия) как своеобразные познавательные и поведенческие императивы. Это тоже особенность философии, связанная с тем, что она выполняет функцию своеобразного мировоззренческого наставления, как бы оставив внутри самой себя формы обоснования, которые большинству людей безразличны и представляются слишком специальными. Однако одновременно это может выступать основой для восприятия философии как особой замкнутой, а значит, догматической системы, содержащей в себе однозначные ответы на все вопросы жизни.

Средством понятийного выражения любви к мудрости выступает язык, и в этом смысле философия с самого начала опирается на построение связной системы понятий. В центре философских размышлений лежит понятие, слово, причем не любое слово. Любовь к любому слову, как отмечает А.Н. Чанышев, стоит и в центре такой науки, как филология. «Но философия, в отличие, скажем, от музыки, также выражается в словах. Поэтому можно сказать, что если филология — любовь или по меньшей мере интерес к любому слову, то философия как любовь к мудрости есть не что иное, как любовь к мудрому слову... В этом смысле можно сказать, что философия — часть филологии. Поэтому филологам не следует, как это иногда бывает, пугаться философии, а, напротив, искать и не обходить элементы философии в художественном произведении, не проскакивать через них, как через что-то нудное»[1].

Исторически становление философии отражает факт преодоления житейской мудрости и переход к рационально обоснованной системе знания. Однако полностью отойти от элементов недостаточно доказанного и обоснованного знания, которое тем не менее включается в структуру той или иной философской концепции, философия не может и не сможет никогда. Это фиксируется в ситуации, когда вместо владения абсолютными и окончательными знаниями, от имени которых всегда выступает мудрец, остается лишь тяга, любовь (pileo) к мудрости (sophia), т. е. мес-

[1] Чанышев А.Н. Мировоззрение и философия // Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 226—227.

то окончательного и однозначного результата заменяет процесс, стремление. Таким образом, философия стремится к мудрости, пытаясь осуществить связь между рационально выработанными представлениями о сущности мира и практическими деяниями человека, что уже само по себе составляет ее важнейшую особенность, и одновременно пытается рационально обосновать деятельность людей, в том числе их обыденные поступки, их жизнь и поведение в обществе, их межличностные взаимоотношения.

Поэтому философия как любомудрие стремится выдвигать, например, нравственные системы ценностей всего лишь в качестве регулятивов поведения и общежития людей. Она не выступает с позиций некой абсолютной мудрости (наподобие религиозной), не диктует того, что непременно должен делать человек, ибо исходит из относительности получаемых знаний о мире и свободе самого субъекта выбора. **Философ стремится к познанию в условиях невозможности обладания знаниями в абсолютном смысле, а философия как стремление к мудрости выражается (как позже напишет об этом И. Кант) в особого рода деятельности, которая ориентируется на основополагающие цели человека и человечества.**

Стремление к мудрости отражает момент «ценностного отношения к бытию. Может даже стоять вопрос: а не является ли мудрость, или мудрое философствование, той осью координат, на которой «завязаны» все другие разновидности философских размышлений?»[1]. Стремление к мудрости придает философии особый целостный характер, обеспечивает неразрывность всех компонентов в разнообразных взаимоотношениях между Человеком и Миром, между Человеком и Человеком.

Философия не может быть безразличной ни к какому-либо способу или виду познания, ни к какой-либо позитивной системе ценностей. Это открытая система, представляющая собой рефлексию над наиболее общими, предельными вопросами бытия и одновременно являющаяся конкретно-практическим размышлением над использованием результатов данной рефлексии в жизни людей. Такой широкий мыслительный охват как в постановке, так и в решении проблем порождает соединение в ней, с одной стороны, рационально-теоретического или рефлективного подхода, а с другой — ориентацию на выработку ценностных ориентиров, которые опираются на феномен веры, на эмоционально-образное, ассоциативное мышление. Стремление к мудрости придает философии особое ценностное качество, направленное на интегративное восприятие мира.

Поэтому если и говорить о философии как особого рода мудрости, то следует заметить, что она возникает (в античной Греции) «между узкой специальной, профессиональной мудростью и мудростью сверхразумной. Философия — интеллектуальная, рациональная, логическая и логичная мудрость. Не может быть алогичной философии»[2].

По остроумному замечанию А.Н. Чанышева, если мифология была матерью философии, то ее отцом был интеллект. Именно поэтому она опирается на все виды духовного освоения бытия человеком. «Теряя связь с науками, философия

---

[1] Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1996. С. 72.

[2] Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 232.

вырождается в «служанку теологии», а через нее — религии. Теряя связь с художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом, философия вырождается в «служанку науки»[1]. Как ни стремятся некоторые философы вырваться за рамки мифа и мудрости, рационального и внерационального — в философии этот путь бесперспективен, так как философия представляет собой целостное, синтетическое образование, основанное на всех формах духовного освоения бытия человеком. И в этом смысле понятие философии как любви к мудрости приобретает новый смысл, как бы реабилитируя значение этого древнего понимания для нашего времени, в котором «все больше знаний и все меньше мудрости, т. е. умения употребить эти знания не во вред, а на пользу человеку»[2].

Вечное стремление к мудрости не позволяет философии уйти в область чистых абстракций, где она может превратиться в праздную игру ума, не нужную человеку. Возвращение философии к своему первичному определению, как нам представляется, и происходит в наше время под давлением последствий безответственных техногенных игрищ, лишенных всякой мудрости и ответственности за дело и слово и разрушительно влияющих не только на природу, но прежде всего на естественные человеческие взаимоотношения.

Таким образом, философия возникает как определенный интеллектуальный компромисс, гениальное изобретение греческой античной культуры. Она выступает «благожелательной посредницей между наукой и античной религией, между логосом и мифом. Войдя в античную культуру, она облагородила и миф и логос, смягчила всегда существующий между ними антагонизм и тем самым сохранила их для этой культуры в качестве равноправных ее соучастников»[3].

Философская мудрость, или философствование в подлинном смысле этого слова — это бесконечный процесс поиска истины и твердых ценностных оснований личного бытия, который никогда не может приостановиться. Не овладение истиной, не возведение каких-то истин в догмы, а поиск ее — вот цель философии. И в этом плане философия, безусловно, противостоит науке. Если ученый стремится как бы избавиться от субъекта, очистить получаемые знания от субъективности, то философия, напротив, ставит человека в центр своих исканий. Она исследует все, в том числе и знания (которые иногда кажутся их носителям абсолютными), с точки зрения их значимости для Человека, с целью выяснения возможностей Человека и его места в мире.

Мудрость не тождественна многознанию, которое, как говорили древние, «уму не научает». И. Кант писал, что «одно многознание есть циклопическая ученость, которой недостает глаза философии»[4]. Блестящий образ. Циклопическая ученость — это ученость односторонняя, ограниченная предметом, искажающая картину мира. Она необходима, полезна, но объяснить мир она никогда не сможет. «Мудрый понимает, а не только знает; своим интеллектуальным взором он охватывает жизнь в целом, не останавливается на констатации эмпирических ее проявлений, не ограничивается установлением того, что есть «на самом

---

[1] Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 237.

[2] Там же. С. 231.

[3] Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Указ. соч. С. 16.

[4] Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 353.

деле». Размышления о жизни, уразумение жизненного опыта не могут быть выведены из обучения»[1].

Отсюда вытекает такая особенность философии, как невозможность выучить ее путем усвоения (зубрежки) какой-то одной или многих философских систем. Результатом такого научения и будет в лучшем случае знание этих нескольких систем, не более. Цель же должна заключаться в том, чтобы научить человека философски мыслить, философствовать, развить в нем определенную культуру мышления. Философ должен уметь чувствовать именно философскую проблематику, ее предельность, что бы ни выступало в качестве объекта его исследований. **Философия в отличие от науки не имеет целью обязательный ответ на поставленный вопрос. Философия — это еще и всегда вопрошание, для нее значимой может быть сама постановка проблемы или попытка обратить на нее внимание общественного сознания, культуры.**

Философ должен быть внутренне готов к диалогу, к ответу на предельные вопросы сквозь преломление их через свое собственное переживание мира, с опорой при этом на полученные человечеством знания. Именно поэтому сократовское понимание процесса философствования прежде всего как реального, речевого диалога — это не блажь философа, а ценностная установка, основанная на особом понимании пути образования истины как результата диалога[2].

Кто же такой философ? Целитель души или ее растлитель? Вопросы эти очень непростые. Сократ считал, что он исцеляет души, просвещая их. Однако общество квалифицирует его действия как «растление душ» юношей. Сократ осуждается на смерть (причем вполне демократично и легитимно), что не мешает нам сегодня осуждать его судей. Кто же такой философ? Дьявол — искуситель, но приобщающий к истине? Или Бог — требующий слепой веры? Государство очень часто осуждало людей, которые учили других задумываться и мыслить, и истина, достигаемая мудрецами, отнюдь не всегда устраивала общество.

Философскую мудрость следует отличать от житейской интуиции и тем более от практической «мудрости» обывателя, так как ей присуща глубокая нравственная рефлексия, основанная на моральной интуиции и жизненном опыте и одновременно на рациональном поиске предельных оснований системы ценностей, которыми оперирует человек. Выражением же практической «мудрости» обывателя является четкая стереотипная реакция на похожую ситуацию. Философ рефлексирует на уровне надличностного сознания не как отдельная личность (Петров, Гегель, Сидоров, Иванов), а как особое философское «Я».

Все это реализуется в языковой системе философии, где большую роль играют не только категории и абстрактные понятия как признак рационального отношения к миру, но также образы и символы, являющиеся средством художественно-

---

[1] Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1978. С. 146.

[2] Любопытно, что искусство нахождения истины, называемое Сократом майевтикой, т. е. повивальным искусством, встречается в других культурах в том же значении. Например: в немецком языке «мудрость» (**Weisheit**), «повивальная бабка» (**die weise Frau**); во французском, соответственно, **la sagesse** и **La sage-femme**; в английском — **wisdom** и **the wise woman**. Причем второй термин в приведенных примерах обозначает также колдунью, целительницу. Это восприятие философии как целительницы души или разума человека также представляется очень важным.

го освоения мира. Поэтому философские понятия часто являются символами или «смысловыми зародышами символа», так как содержат в себе «активный принцип ориентации в безбрежной действительности и понимания царящих в ней соотношений»[1].

Таким образом, философия в ее античном значении есть «ответ на нравственную потребность критически оценить подлинное достоинство человека в мире. При этом ее конституирование происходит как решение осознанно поставленной задачи — определения формы и содержания особой духовной деятельности, которая позволила бы человеку, не удовлетворяющемуся истиной частичной и относительной, ясно осознавать если и не полноту истины, то хотя бы ее живое присутствие в мире, дающее возможность пребывать в ее свете и любовно стремиться к ней, преисполняясь тем самым незримо изливающейся из нее духовной энергией. Эту задачу впервые решил Пифагор. Он определил и форму этой деятельности — «любовь к мудрости», и ее содержание — этическое понимаемое познание, то есть познание истины как Добра»[2].

То есть, иначе говоря, философия возникает как особая форма рефлексии человека над бытием и над самим собой (философская мудрость), которая основывается не только на дискурсивном способе мышления, но и на непосредственно-интуитивном, художественно-эмоциональном его постижении, имеющем своей целью отразить целостность и единство мира.

2. Философия и миф

Философия как форма духовного освоения бытия возникла, конечно, не на пустом месте. Важным источником ее возникновения выступал в человеческой культуре миф, который на самых ранних стадиях развития человеческой культуры фиксировал и целостность мира, и то место, которое занимает в нем человек. **Именно в мифе изначально вырабатывались представления и образы, которые позже фиксируются в философских системах.**

В каком-то смысле целостность восприятия мира была психическим свойством сознания человека на ранних стадиях развития. Такая целостность была обусловлена недостаточностью конкретных знаний о мире, сложностью отделения субъективных и объективных компонентов существования человека. На уровне первобытного мышления индивидуальность человека, его внутреннее «Я» осознавалась в иной форме, чем сегодня. Современный человек достаточно четко отличает собственную индивидуальность от индивидуальности других людей и от реальности, которая его окружает. Это является условием познавательной деятельности, когда стоящее вне меня может противостоять мне, выступая в качестве объекта познания. Для первобытного сознания характерным является не противопоставление самого себя природе, а скорее отождествление с нею, осознание собственной включенности в нее. Для него характерно огромное преобладание коллективного

---

[1] Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 189.

[2] Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Указ. соч. С. 21.

над индивидуальным. «В эпоху почти еще нетронутой природы субъект минимален, а объект максимален, причем в двух смыслах»[1].

В этой ситуации такие важнейшие структурные компоненты мировоззрения, как «Мы», «Оно» и «Я», связаны таким образом, что «Я» (осознаваемая индивидуальность), с одной стороны, сильно зависит от «Мы» (осознаваемая коллективность), а «Я» и «Мы» вместе неотторжимы от «Оно» (осознаваемая внешняя природа). Человек этого периода еще не в силах задавать рациональные вопросы природе, он воспринимает ее непроизвольно и тем самым, конечно, познает, но иными, чем сегодняшняя наука, способами. Это, с одной стороны, ограничивало познавательные возможности человека (с позиции сегодняшнего понимания познания), а с другой — позволяло ему воспринимать мир целостно и нерасчлененно[2].

Соответственно и результатами такого познания-восприятия выступают не современные понятия, а образы, совокупность которых реализуется в мифологических системах. Таким образом, **миф выступает как оформление нерефлексивного чувственно-образного восприятия мира**.

«Мифологические представления могли быть только образами и ничем иным, потому, что «образ», как бы мы ни мудрили, есть зрительный «внешний вид», зрительная «наружная» сторона предмета. Пространственные, ограниченные внешней зрительной данностью, однократные и неподвижные представления порождали «образы», в которых при всей их суммарности не содержалось ни доли обобщения... Мифотворческий образ — производное именно мифотворческого мышления со всеми законами мифотворческого восприятия пространства, времени и причины, с его слитностью субъекта и объекта»[3].

При этом следует понимать, что миф обладал своей собственной, внутренней логикой в рамках познания-восприятия, которая была не менее жесткой в следовании заданным правилам, чем современная формальная логика. Иное дело, что в основе этих правил, этой «логики мифа» лежали совершенно иные предпосылки, так как данный тип мышления был не абстрактен, а конкретен, не расчленял, а, напротив, пытался объединить в едином сознании буквально все, и, наконец, реализовывалось это в образно-метафорической форме.

Кстати, и сегодня развитие знаний не приуменьшает желание человека верить в Бога, наличие техники не отрицает значения искусства, ценностно-эмоционального переживания мира, на человека более сильное влияние могут оказывать факторы, связанные с его бытийными страхами и суевериями, как бы критически они не опровергались наукой. Более того, иногда именно ценностные переживания в конечном счете оказываются более истинными, отбрасывая временные знания развивающихся наук. Конечно, мы можем подойти к мифу с чисто научных позиций, верифицируя его образы только человеческим опытом, интерпретируя его логически. Но это лишь один из подходов, навязанный нам развитием научного знания. Можно критиковать миф с религиозных позиций, так как он вступает

---

[1] Соколов В.В. От философии античности к философии Нового времени: Субъект-объектная парадигма. — М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 8.

[2] См. блестящий анализ такого целостного и живого мифологического отношения человека к миру в работе П.А. Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма (философия народов)» // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. 3 (2). М., 1999.

[3] Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 21.

в противоречие, например, с иудейско-христианской религией. Но все это на самом деле неверно, так как миф лежит вне данных образований, представляя собой завершенный культурный феномен, и в этом смысле он самодостаточен. Как отмечал Гадамер, миф — это способ удостоверения и его опыт. Он, как мы уже отмечали, не требует дополнительно обоснования, кроме факта самого рассказа. Поэтому миф обладает собственной истиной, которая «находится за пределами науки»[1].

Итак, миф как форма целостного, синтетичного восприятия мира выступает не только средством его объяснения, но и выполняет регулятивно-прагматические функции. Будучи вымыслом, миф поучает, так как «основан на истине, воспринимаемой как непреложный закон и священное слово, неверие в которое равно богохульству»[2]. Именно нерасчлененность и целостность мифа придавала жесткий характер тем ценностно-нормативным установкам, которые он выдвигал перед индивидом. Мифологические предписания не требовали дополнительного обоснования.

Философия хотя и строится на принципах доказательности и обоснования, преодолевая тем самым миф, тем не менее **сохраняет это изначальное родство с мифом**, перенося систему обоснования в некие абсолютные, хотя и сконструированные разумом структуры, типа абсолютного духа или абсолютного разума. Последнее также придает философским принципам некоторые черты повелительности, а философ всегда выполняет наряду с функциями теоретического отражения бытия мировоззренческие функции проповедника.

Эта воздействующая на сознание человека регулятивно-мировоззренческая установка активно реализуется не только в философии, но и в художественном творчестве (общая образно-метафорическая структура) или, например, в политике, где происходит сознательное конструирование и навязывание обществу современных мифов, обеспечивающих более эффективное, не требующее дополнительных обоснований воздействие на индивидуальное и массовое сознание.

В философию переходит и еще одна особенность мифа, которая, безусловно, рационализируется в ней, теряя свою метафоричность и конкретность, но сохраняя сущность, связанную с тем, что миф всегда давал наиболее общую космогоническую и эсхатологическую картину мира[3]. Философия как особое рационалистическое мировоззрение (воззрение на мир) пытается в той или иной форме дать общее понимание мира, найти его причины и истоки, описать перспективы развития.

Более того, и миф, и философия, и наука дают свои, качественно отличные описания мира. Если наука описывает действительную реальность путем ее расчленения предметными областями, то миф имеет дело с особой, сознательно сконструированной реальностью. Поэтому метафоры мифа выступают бескачественными образованиями, хотя и носят очень конкретный характер. «Отсутствие качественных признаков вытекает из отсутствия понятийной мысли, способной

---

[1] Гадамер Х.Г. Миф и разум // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 98.

[2] Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 61.

[3] «Она, эта космогония, всегда оформляется метафорами, которые на все лады передают образ умирающих и в смерти оживающих тотемов, то есть героев, инкарнаций всей природы, всех вещей и всех тварей. Ни одна мифологема,.. не является в конечном счете чем-нибудь иным, кроме космогонии...» (Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 53).

отвлекать признаки и строить «качество» предмета... Нужно осознать, что никакой эпитет, никакое описательное имя, семантически относящееся к эпохе мифотворчества, не выражает никаких качественных признаков, ни дурных, ни хороших»[1].

Миф является принципиально конструирующим образованием, в отличие от возможностей понятийной деконструкции. Он не расчленяет целостность бытия на его отдельные фрагменты, а напротив, создает целостность восприятия, соединяя в себе реальное и идеальное, сознательное и бессознательное, давая живую и многомерную картину бытия. Целостность настолько превалирует в нем, что в некоторых случаях затрудняет конкретное познание отдельных сторон предметов и явлений.

Философия, перейдя к рационально-теоретическому способу мышления, с помощью абстрактных понятий и категорий описывая действительную реальность (подобно наукам), тем не менее сохранила в себе установку на сознательное конструирование особых образно-смысловых реальностей, которые не всегда могут верифицироваться действительностью. В нее переходит особенность мифа, «связывающая буквально все со всем», что, собственно говоря, и становится признаком «спекулятивного» мышления, т. е. рефлексии и саморефлексии философа над смыслом жизни, над проблемами бытия и т. д.

Исторически именно теоретическая неоформленность мифа вела к тому, что «спекуляция находила неограниченные возможности для развития, ее не сдерживал научный (т. е. дисциплинированный) поиск истины»[2]. Негативный оттенок термина «спекулятивное мышление» не должен скрывать от нас того факта, что любая философия использует его. Часто именно умозрительный характер и своеобразная «оторванность» от конкретных проблем позволяют философски подходить к пониманию мира, особенно когда речь заходит о проблемах, трудно или совсем не структурированных и не поддающихся частно-научным методам познания. Умозрительно смотреть на мир означает «зрить его умом», т. е. не просто созерцать (хотя и это необходимо), а пропускать через свое сознание, творчески промысливать его.

Миф предшествовал многим позднейшим культурным образованиям. Так, например, изначально присутствующий в мифе ритм дает начало поэзии и танцевальному искусству. Становится также ясным, почему в античной философии большое значение придавалось устной и диалогичной форме рассуждения. Человек античности еще только что оторвался от мира, он еще в буквальном смысле его слышал и проговаривал, а сам факт говорения интерпретировал как особый принцип понимания смысла Космоса.

Говорящий был одновременно и пророчествующим, олицетворяя собой вещающий Логос. «Логос говорит деревьями, землей, птицами, животными, водой, людьми, вещами»[3]. Соответственно, философ претендующий на понимание смыслов мира, должен уметь и вслушиваться, и говорить (вещать, пророчествовать и т. д.). Здесь кроется причина отказа многих античных философов фиксировать

---

[1] Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 54.

[2] Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 25.

[3] Там же. С. 57.

свои размышления в письменной форме, и даже в последней эти размышления реализуются в виде диалога, т. е. записанного речевого жанра общения.

Философия — это прежде всего диалог, диалог человека с другим человеком, диалог человека с Космосом. А любой диалог — это еще и своеобразная борьба мнений, представлений, пониманий[1]. Для античной философии это абсолютно естественная вещь. Философские мысли (как, собственно говоря, и все в античности) были сопряжены с ритмом, и их можно было и танцевать, и выкрикивать, и изображать. Ритмичность обеспечивает узнавание-предугадывание в диалоге, в том числе и в наше время. Задавая вопрос, мы часто бессознательно оформляем его таким образом, чтобы натолкнуть оппонента на удовлетворяющий нас ответ. В поэтическом диалоге это проявляется в том, что построенный в ритмично-рифмованной форме вопрос требует соответствующего ответа, поэтому вероятность совпадения ответа с ожидаемым становится более высокой[2].

Таким образом, подводя некоторые итоги, можно сказать, что миф, выступая первой исторической формой целостного понимания мира, на уровне первобытного сознания был одним из важнейших источников философского знания, и ряд особенностей мифологического сознания перешел в философию, подвергшись определенной рациональной интерпретации. Одновременно философия сохранила в себе и внерациональные компоненты, что было связано с поэтическим, образным восприятием мира, который не менее важен для любого человека, для целостного ощущения бытия, чем дар рационального мышления. Философия, следовательно, возникает как диалектическое преодоление мифологического сознания, с его неразделенностью субъектно-объектных отношений, многочисленными вымыслами и фантазиями, даруя новый гибкий тип мировоззрения в принципиально новых исторических условиях.

---

[1] «Единично-множественные тотемы схватываются друг с другом в словесно-действенном поединке. Как показывает «Илиада», перед каждой схваткой двух «героев» происходит их словесное единоборство... Один «герой» олицетворяет аспект «преисподней», другой — «неба». В иной метафористике это не битва, а спор, «прение» (препирательство) жизни и смерти в форме перебрасывания камнями или словами (вопросами и ответами, «да» и «нет») (Там же. С. 57).

[2] В какой-то степени это проявляется в некоторых формах устного творчества. Так, например, былины распевались в определенном, монотонном ритме. Частушки построены на принципе «угадывания» слушающими рифмующихся в определенном ритме слов. Причем это позволяет обойти фактор неприличности некоторых слов, которые не произносятся, но всеми понимаются. Очень ярко это проявляется в детских стишках-загадках, считалках и т. п., когда ответ находится не через знание, а через поэтическое чувство ритма и рифмы как прирожденного свойства человеческого сознания.

ЛЕКЦИЯ 3. *СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ*

1. От мифа к философии

Зарождение философии в VII—VI веках до н. э. сразу в нескольких культурах — по масштабам всемирной истории события почти одновременные. Но в данном случае для нас более важно не столько хронологическое совпадение, сколько своеобразный феномен временной и социокультурной одновременности. Это стало моментом взлета человеческой культуры. Одновременно это было результатом некой закономерности становления человеческого духа, его переломным моментом, что позволило, например, немецкому философу К. Ясперсу говорить об осевом времени всемирной истории. Действительно, во многих культурах «одновременно» происходит резкий поворот, и появляется «современный человек», человек философствующий. Он «осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей»[1]. Это было завершение мифологической и начало совсем другой эпохи — эпохи рационального переосмысливания всей жизни человечества, включая и переосмысливание мифов как основополагающих смысловых структур того периода. «Мифы были преобразованы и постигнуты с новой глубиной в то самое мгновение, когда миф в целом был разрушен»[2].

Философия возникает не на пустом месте, а реализуется в соответствующих социальных и культурных условиях. Кроме внутренней логики развития самого человеческого мышления, само это мышление опосредуется социально-исторической практикой, определяющей форму этого развития и его распространение.

В некоторых культурах философия изначально формируется как вариант религиозного сознания, в других в ней на первый план выходят проблемы этического или эстетического плана. В зависимости от политического устройства государства (хотя эти связи не следует абсолютизировать) философское мышление принимает свободный и доступный для всех характер, в других — оно реализуется как замкнутая мыслительная деятельность посвященных лиц. Соответственно философия выступает либо как открытая для дискуссий система, либо как форма абсолютно завершенного знания, доступ к которому обычных людей может быть весьма за-

---

[1] Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32—33.

[2] Он же. Введение в философию. Минск, 2000. С. 103.

труднен. Не случайно носителями такого рода эзотерических религиозно-философских систем выступают жрецы, пророки и другие представители религиозного культа. Это, в свою очередь, определяет и условия существования философии, и формы ее распространения.

Здесь лежит корень различий в возникновении философии на Западе (в Греции) и на Востоке (Китай и Индия), который проявляется для соответствующих философских систем и в наше время. Разрыв с мифологической мировоззренческой пуповиной никогда не был на Востоке столь радикальным, как в Европе. Скорее даже можно говорить о естественной кристаллизации религиозно-философских систем (конфуцианства и даосизма в Китае, веданты в Индии) внутри традиционных систем восточных верований, где идет постоянное возвращение (правда, рациональное и систематическое, облаченное в категориальный язык философии) к классическим мифологическим, «осевым», как иногда говорят, текстам и темам.

Так, в Китае на протяжении тысячелетий незыблемым оставался авторитет древнего Пятикнижия во главе со знаменитой И-цзин (китайской классической Книгой Перемен). В Индии такими осевыми текстами до сих пор являются Веды и бессмертная «Бхагавадгита» — часть крупнейшего индийского эпоса «Махабхарата». В силу такого глубочайшего традиционализма, особого внимания к мистической интуиции и созерцанию в философском творчестве, а также почитания Учителя конфликт между философией и религией на Востоке был практически невозможен. Смертный приговор Сократу за оскорбление греческих богов — это нечто совершенно немыслимое для восточной культурной традиции.

С другой стороны, европейской философской мысли, начиная с Древней Греции, свойственна гораздо большая связь с наукой и опора на ее позитивные результаты. Если на Востоке великие философы — это чаще всего еще и крупнейшие религиозные деятели-реформаторы (Лао-Цзы и Конфуций в Китае, Нагарджуна и Шанкарачарья, Вивекананда и Шри Ауробиндо в Индии), то на Западе, напротив, — это по преимуществу выдающиеся ученые (Пифагор, Фалес или Аристотель).

Однако несмотря не все различия, на всю опосредованность социально-исторической практикой, в развитии философии большее значение имеет ее собственная внутренняя логика, отражающая, как мы сказали выше, саму логику свободного человеческого мышления, свободного размышления индивида над кардинальными вопросами бытия. Именно поэтому характер первых философских систем на Востоке и на Западе весьма схож[1], равно как и логика их последующего развития.

Это проявляется, во-первых, в единой направленности развития философии: от первоначально недифференцированного состояния ко все большей специализации и дифференциации философского знания; от философии как творчества отдельных мудрецов — к формированию профессионального философского сообщества; от спорадического и случайного занятия философией «для души» — к ее преподаванию в школах и университетах в качестве обязательной учебной дисциплины.

---

[1] Упор на проблематику бытия, а не познания; внимание к логической аргументации своих идей; понимание человека как части живого Космоса — **космоцентризм**.

Во-вторых, философия исторически развивается и дифференцируется под непосредственным влиянием развивающейся культурной среды. Она всегда является «дочерью» своей эпохи, отражая ее базовые ценности, идейные веяния и пристрастия. Более того, она способна выражать дух своего времени в наиболее конденсированной, четкой и ясной форме. По текстам великих философов мы реконструируем образ мышления и «картины мира» древних греков и средневековых людей, деятелей европейского Просвещения и индийского духовного Ренессанса последней четверти XIX — начала XX века. Недаром великий представитель немецкого классического идеализма Гегель определял **философию как духовное самосознание своей эпохи**. И это еще одно ее абсолютно верное определение, на чем мы еще не раз остановимся в дальнейшем.

В-третьих, существует органическая связь между характером философствования (вниманием преимущественно к тем или иным проблемам, разработка преимущественно тех или иных разделов философии, определенная специфика философского языка и стиля) и его национальной принадлежностью. В национальной философской традиции своеобразное решение получают вечные философские проблемы, подвергаются систематическому осмыслению и кристаллизуются базовые ценности данной культуры. Чем более развита духовная культура какого-либо народа, тем более развитой является и его философия, а последняя вполне может быть определена как **важнейшая теоретическая форма национального самосознания**, позволяющая избегать как крайностей национализма, так и космополитизма. Букет мировой философии складывается из неповторимых национальных философий, находящихся в диалогических отношениях.

В-четвертых, несмотря на все возрастающее историческое, национальное, профессиональное и личностное разнообразие мировой философии, на появление все новых и новых мировоззренческих и методологических философских проблем, о которых подчас и задумываться не могли философы прежних эпох[1], в ней всегда сохраняется неизменный проблемный стержень, придающий ей и историческое (диахроническое), и культурно-пространственное (синхроническое) единство и преемственность. Такой единый стержень как раз и образуют «вечные» проблемы человеческого бытия, устойчивые относительно всех исторических перемен и лишь получающие своеобразную постановку и решение в зависимости от нового социокультурного контекста.

Мы рассмотрим возникновение философии на примере древнегреческой культуры, для чего имеется целый ряд вполне объективных причин. Именно здесь становление и развитие философии реализуется в наиболее «чистом» варианте, что позволяет трактовать античную философию как своеобразный эталон. Именно это давало повод Гегелю достаточно жестко утверждать, что философия как таковая начинается только в Греции. В более мягкой форме, распространяя влияние античной философии лишь на западную культуру, об этом же говорит и Карл Ясперс, усматривая в древнегреческой философии начала западноевропейской философии в целом. Если по поводу восточной философии ведутся споры, была ли это фило-

[1] Ясно, что проблемы философии техники не могли занимать преимущественное положение в философии Древней Греции, а понятие «виртуальная реальность» не могло быть сформулировано даже в середине XX века, ибо для это необходимо было возникновение компьютерных технологий.

софия в собственном смысле слова или нет, то по поводу древнегреческой философии в этом уж точно не сомневается никто.

Именно здесь в чистом виде происходит известный переход от «мифа к логосу», который в других культурах носил менее определенный характер. Поэтому целесообразно рассматривать данный тип философии как некий классический образец, с помощью которого можно исследовать проблему возникновения философии «в чистом виде», проследить, как она отделялась от иных форм сознания и, в частности, как происходило ее вычленение из мифа.

Гегелю принадлежит известное выражение о том, что развитие философии как бы проходит путь солнечного светила, которое восходит на Востоке, поднимается в Греции и заходит как форма завершенного знания на Западе (к последнему типу знания он, конечно, относил прежде всего собственную философскую систему).

Восточный народ, писал великий немецкий философ, убегает в «пустую абстракцию как в бесконечное; это встречается преимущественно у индусов, которые истязают себя и углубляются в состояние наиглубочайшей абстракции; так, например, индусы смотрят в продолжение десятков лет на кончик своего носа, а окружающие их кормят, они, таким образом, живут без всякого духовного содержания, кроме как знания абстракции; содержание этого знания есть, таким образом, нечто совершенно конечное. Это, следовательно, не почва для свободы»[1].

В связи с этим Гегель вообще отрицал наличие философии на Востоке, где, по его мнению, существовало лишь предфилософское знание, которое хотя и оказало влияние на греческую философию, но не сравнимо с античностью по достигнутым результатам. Конечно, Гегель был явно несправедлив, принижая философские системы восточных стран, но действительно Древняя Греция дала нам особую — как бы кристальную — форму философии, с которой, и это не случайно, мы чаще всего и отождествляем само понятие философии.

Для того чтобы понять особенности данного феномена, необходимо кратко рассмотреть **социокультурный фон развития философии в античности**. Гегель, высочайшим образом оценивая значение древнегреческой философии, связывал это с тем, что философия вообще есть принципиально свободное мышление, которое не может быть реализовано без соответствующих социальных предпосылок. Она возникает здесь как форма свободного мышления, а условием свободного мышления должна быть практическая (при всей ее относительности) свобода мыслящего человека. «Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй... философия поэтому начинается лишь в греческом мире»[2]. Правда, Гегель замечает далее, что это еще ограниченная свобода, так как само развитие философии есть неуклонный процесс самореали-

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. М., 1993. С. 145. Еще более жесткую и вряд ли справедливую оценку высказывает Г.Г. Шпет: Ср.: «Именно Восток есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их переживает, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое рефлексия; умственная жизнь для него — нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него не требуют умственного напряжения; умственная лень — его природа и добродетель» (Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 228—229).

[2] Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 143—144.

зации и самопознания абсолютного духа, поэтому философия развивается как нарастание самой степени свободы человеческого мышления, как рост самосознания человечества в целом.

Но еще до достижения политической свободы как условия свободного мышления существовал важный фактор, оказавший влияние и на само государственное устройство Древней Греции, и даже на характер представителей этого народа. Это особенности **географического положения Греции**. Страна представляла собой территорию, расчлененную на множество островков земли. Здесь отсутствуют и мощные реки, пронизывающие всю страну, и высокие горы, ее разделяющие. Греция заселена людьми, которые, как отмечал Гегель, видят перед собой одинаковый горизонт, что придает им чувство единства, но одновременно это **единство разнообразия**, так как племена, населяющие Грецию, отличны друг от друга. Это важный момент, когда национальное единство обогащается разностью и даже чужеродностью его составляющих. Греческие племена, достаточно поздно придя на ту землю, которую мы называем Грецией, **быстро научились земледелию** у местных критских племен. От них же они перенимают практику освоения моря. Поэтому, отмечал Гегель, корабль и виноградная лоза надолго становятся любимыми объектами поэтического творчества греков. Таким образом, в Греции реализуется принцип разнообразия в восприятии мира, что оказывает влияние на сам стиль мышления, который изначально должен был быть достаточно гибким и толерантным.

Географические факторы повлияли изначально и на **государственное устройство Греции**. Греция располагалась в гористой местности, но горы были не слишком велики, чтобы отгораживать друг от друга селившиеся здесь племена. Люди жили между гор и имели выход к общему для них морю, что обеспечивало постоянный контакт. Такая территориальная раздробленность создавала предпосылки для чисто географического разделения (но не раскола!) страны на ряд мелких округов (кантонов). «Такой рельеф создавал благоприятные условия для той политической организации, которую греки назвали полисом»[1], о значении которого мы скажем ниже. Относительная культурно-географическая неоднородность совокупности государств-полисов приводила к тому, что они жили между собой в соперничестве. Между полисами постоянно велись войны, что отражается в том факте, что в Греции никогда не заключали мира, а были лишь перемирия, которые, как правило, нарушались.

Это способствовало созданию особых социально-психологических условий для формирования индивидуального сознания. Вся жизнь людей здесь протекала в соперничестве как на индивидуальном уровне, так и в экономической, политической, культурной сферах взаимоотношений между различными полисами, что часто заканчивалось войнами. Своеобразной вершиной этого всеобщего духа соперничества становятся Олимпийские игры, как бы закрепившие эту форму конкурентно-конфликтного социального поведения. Это были не сегодняшние Олимпиады, в которых демонстрируется преимущественно сила мышц, но также соревнования между поэтами, драматургами, певцами, танцорами. Проводились

---

[1] Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 1. От Илиады до Парфенона. М., 1992. С. 32.

даже конкурсы красоты. При этом в большей степени ценилась не материальная награда, которая, впрочем, была незначительной, но слава победителя.

Постепенно это формирует особое духовное состояние личности древних греков, которое иногда обозначают термином **агональность**[1]. Это особое состояние психики человека, когда стыд и нежелание вызвать неодобрение со стороны равных себе, причем по любому вопросу, приобретают характер абсолютной ценности, так же как и желание проявить себя перед лицом соплеменников с наилучшей стороны. Причем желание снискать славу и почести любыми путями приобретает иногда болезненную форму[2]. В этом культе борьбы и самоутверждения, а не политического единства и нравственного согласия есть, безусловно, и свои слабые стороны, которые в конце концов привели как к политическому падению классической полисной Греции и подчинению ее власти македонских царей, так и к духовному перевороту, который принесло в европейскую культуру победившее христианство.

Важнейшей предпосылкой формирования греческой философии и общей творческой свободы греческого культурного мира является выработанная ими такая **форма политического правления, как демократия**. Гегель не случайно называл ее художественным произведением в политике. Свобода индивидуума в Греции не зависела в такой степени от государства, как в восточных деспотиях. Поэтому не государство определяло индивидуальность греков, но, напротив, индивидуальность греков определяла общие свойства греческого государства[3].

Правда, замечает далее Гегель, именно демократия стала и главным условием гибели античной Греции. Так как она исторически была еще не готова к существованию, не получила собственную субстанциальность и не стала в полной мере демократией. Это была форма эгалитарной демократии для меньшинства[4]. В рамках всей Греции это привело к ее разрушению, так как свобода и частные интересы отдельных городов превалировали над общими интересами и законами, могущими спасти независимые греческие города-государства.

Культура Древней Греции, отмечает Лосев, настолько стала эталоном классики, что даже в сознании профессиональных исследователей античность лакируется, а ее социально-исторические отношения (общество, государство) идеали-

---

[1] «Агон (греч. «борьба», «состязание»). Отличительная черта греческого быта — неудержимое стремление к любым состязаниям почти во всех сферах общественной жизни» (Словарь античности. М., 1989. С. 14). См. также более подробно: Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции. VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. Гл. II.

[2] «Об Эмпедокле рассказывали, что он, желая уверить окружающих, будто он взят богами на небо, покончил самоубийством, тайно прыгнув в жерло Этны... Авантюрист II в. н. э. Перегрин, как рассказывает Лукиан, всю жизнь стремился заставить о себе говорить любыми способами и наконец торжественно сжег себя, желая подобиться взошедшему на костер Гераклу... Об Алкивиаде Плутарх сообщает, что он изуродовал дорогую и красивую собаку, отрубив ей хвост, чтобы афиняне говорили именно об этом его поступке...» (Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции. VIII—V вв. до н. э. С. 78—79).

[3] Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 277.

[4] Так, в V в. до н. э. в Афинах жили 130 тыс. граждан, включая их жен и детей, около 70 тыс. иностранцев и 200 тыс. рабов. При этом правом голоса обладали лишь мужчины из числа граждан, то есть около 30 тыс. Это была форма эгалитарной демократии лишь по отношению к меньшинству населения, и рабство было условием данной демократии. Как подмечил А.Ф. Лосев, раб и рабовладелец не были цельными людьми. Раб представлял собой некую вещь, способную производить работу. В философском смысле раб представлял собой некоторую потенцию, смысл и действие которой придавало движущее начало в лице рабовладельца как особой «формообразующей идеи». Поэтому они не могли существовать друг без друга, образуя некоторое единое целое (См.: Лосев А.Ф. История античной философии. М., 1989. С. 13).

зируются и как бы отождествляются с великими образцами ее художественного развития[1].

Так, например, говоря о демократии чаще всего имеют в виду афинскую демократию, игнорируя иные примеры государственного устройства, что особенно характерно для философов, пытающихся конструировать реальную историю как единый исторический процесс. Это было характерно, например, для Гегеля.

Мы частенько находимся под обаянием таких величественных фигур, как Платон или Аристотель, думая, что все греки были таковыми. Мы восхищаемся стихами Сапфо и отождествляем их с восприятием мира и с общим положением античной женщины в целом, которое было отнюдь не столь прекрасно и поэтично[2]. Не случайно Платон, который попытался в своем «Государстве» провести все собственные идеальные принципы до конца, нарисовал в качестве идеального образ такого тоталитарного государства, который был «страшнее самой тогдашней действительности». «Пока вопрос касался только самих этих конструктивно-логических принципов, идеи Платона, а вернее, целый мир идеальных сущностей, представал взору читателей Платона в очень чистом и весьма возвышенном виде. Тут Платон побеждал свой век с его развалом и хаосом, и тут у него получалась весьма возвышенная эстетика, действительно в корне противоречащая культурно-социальной жизни»[3].

Таким образом, развитие Греции, как и многих иных народов, представляло собой, по выражению Лосева, «душераздирающую трагедию».

Но для нас, однако, важны не эти социально-исторические аспекты существования Древней Греции, сколько идеи, оставленные древнегреческими философами в человеческой культуре. И здесь мы обязаны подчеркнуть, что перечисленные социокультурные особенности античной Греции, и прежде всего афинская демократия, привели к невиданной активности индивида в жизни общества. Здесь необходимо было бороться за свою политическую и человеческую репутацию, быстро и взвешенно принимать публичные решения, уметь вести споры и моделировать продуктивные дискуссии. Указанная же выше агональность пронизывает все сферы бытия античного человека, в том числе и философию, придавая ей диалоговую

---

[1] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 405.

[2] Именно в отношении к женщинам проявлялась ущербность греческой демократии. Женщина была лишена права голоса. В Афинах и Спарте существовали гинекономы, которые специально наблюдали за поведением женщин. В структуре греческой семьи женщина занимала положение первой среди служанок. Даже слово «жена» (по-гречески «ойкурема») — понятие среднего рода, обозначающее предмет. Такое отношение к женщине доносят до нас некоторые литературные памятники. Гесиод писал, что Зевс, дабы наказать людей, которые приняли огонь из рук Прометея, велел богам и богиням создать из сырой глины женщину — существо болезненного желания, коварное и бесстыдное, «западню и пропасть бездонную с крутыми стенами», — которой человек обязан всеми своими несчастьями.

Симонид Аморгский, который, по мнению исследователей античной литературы, скомпилировал пословицы и поговорки из поэм Гесиода, создал целую женоненавистническую поэму. В этой поэме все женщины были разделены на несколько категорий по именам животных и предметов. Так, например, женщина-свинья описывается следующим образом: «У ней всегда все в доме // Неубранным лежит, валяясь на полу. // Сама ж немытая, в нестиранных одеждах // Сидит она в грязи, жирея с каждым днем». Женщина-лиса — сама хитрость и уловки. Женщина-собачья дочь — болтунья и сплетница, которая лает без перерыва, и заставить ее замолчать нельзя, даже выбив камнями зубы. Женщина-осел «облезлый от плетей // Под брань, из-под кнута, с большим трудом она // Берется за дела... Иную сотворил из обезьяны Зевс: // Вот худшее из зол, что дал он в дар мужьям... Ту из волны морской. Двоится ум ее...» (См.: Античная лирика. М., 1968. С. 122—123). Частично именно из такого отношения к женщине в Греции формируется традиция особого отношения мужчин к мальчикам как носителям чистого начала в отличие от женщин как носителей зла и грязного начала.

[3] Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 406.

форму, построенную на столкновении противоположных точек зрения, что, в свою очередь, основывается на диалектическом восприятии мира.

Таким образом, философия реализуется в античной культуре как соревнование (борьба) мысли, основанная на развитии **доказательного типа мышления**, на такой философской дисциплине, как **логика**, детально разработанной в античности. Борьба за то, чтобы твои аргументы были приняты большинством, необходимость убеждать в своей правоте других порождает дополнительно к этому необходимость учитывать сферу **психоэмоционального воздействия** на сознание человека, что реализуется в такой дисциплине, как **риторика**.

Цель политической риторики, в которой главным было привлечение на свою сторону как можно большего числа людей, в наибольшей степени опирается не столько на логическое обоснование политических взглядов, сколько именно на систему психоэмоционального воздействия на субъекта, позволяющую риторическими приемами возвысить самого себя или, напротив, очернить противника. Итогом переживания ситуации, когда человека за что-то высмеяли, могло стать даже самоубийство[1]. И прославление, и очернение противника были нормами греческой политики и мощным средством воздействия на людей, впрочем, как и сегодня. Разница лишь в усилении технических средств воздействия на психологию масс[2].

Логика и риторика как символы рационального подхода к миру дополнили виноградную лозу и корабль в качестве важнейших символов греческой цивилизации.

Именно владение логикой и риторикой стало условием того, что философ в античности занимает важное место и в политической борьбе, выступая здесь часто как политик-профессионал, а политика, в свою очередь, становится, может быть, самой наглядной формой умственной состязательности. Даже если философы и не управляли государством непосредственно как действующие правители, то влияние на этих правителей они имели огромное. Не случайно уже Аристотель выделяет внутри философии такую дисциплину, как философия политики, которая должна являться фундаментом политики как разновидности общественной деятельности. И, кстати говоря, этот термин гораздо глубже понятия «политология», фиксирующей часто лишь совокупность прежде всего эмпирического и часто несистематизированного материала.

Кроме вышеперечисленных компонентов, культура античности была проникнута **идеей гармонии**, которая распространялась также на все сферы жизни человека. Здесь не было господства, например, культа грубой силы или физически бессильной интеллектуальности. Не случайно Диоген Лаэртский иронизирует по поводу Платона (от греч. «платюс» — «широкий»), настоящее имя которого было Аристокл, что он получил данное прозвище скорее за ширину плеч, как победитель Олимпийских игр, чем за ширину лба, как философ.

---

[1] А.Н. Зайцев приводит следующие факты из древних источников: «Насмешки Архилоха довели до самоубийства дочерей Ликамба... Полигар повесился, не выдержав насмешек в комедии... О Пифагоре сообщают, что он перестал делать своим ученикам внушения иначе как наедине, после того как один из них, которому он сделал выговор в присутствии других, повесился» (Зайцев А.Н. Культурный переворот в Древней Греции. VIII—V вв. до н. э. С. 80—81).

[2] Мне думается, что примером первой жертвы «черного пиара» можно вполне считать Сократа. Не столь уж нова эта «наука», как, впрочем, и тот факт, что разум может культивироваться в иррациональных целях, о чем мы еще поговорим ниже.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что в Древней Греции становление философии было связано с рационалистическим преодолением мифологического сознания. На это непосредственно влияла социально-политическая стихия античного полиса, требовавшая людей энергичных, речистых и склонных к рациональной аргументации. Если в мифах такие проблемы, как, например, проблема добра и зла, блага, ответственности и др., носят художественно-символический характер, что, впрочем, не снимает момента интуитивных открытий и озарений, то философия постепенно стремится ставить и решать их в рациональной форме, обосновывая и доказывая выдвигаемые утверждения.

Одновременно философия воспринимает такую особенность мифа, как синтетическое воззрение на мир, соединяющее в единое целое реальное и идеальное, сознательное и бессознательное, рациональное и внерациональное. **Установка мифа на целостное понимание бытия и места в нем человека глубоко проникает философию, отличая ее уже с самого начала от дифференцированного, предметного подхода наук.** В философии живой и чувствующий субъект мыслительной деятельности, будучи личностью, не отбрасывается. Для нее важны не только рациональные знания, но и сфера эмоциональных переживаний человека, от которых он никогда не сможет окончательно освободиться, не рискуя лишиться полноты бытия.

Таким образом, миф как бы распадается, и та его часть, которая была связана с попытками целостного описания мира, моделированием его закономерностей, или, иначе говоря, его рациональная часть, развивается в философию. Философия делает ясным то, что было смутным в мифе (Гегель), она начинает свое существование в качестве понятийно структурированного мышления, когда на первое место выступает культивирование рациональных знаний, а мыслитель начинает оперировать абстракциями (И. Кант).

В то же время греческая философия не абсолютизирует рационалистическую установку, и в ней большое место отводится образному восприятию мира. Ее близость к мифу и одновременно установка на рациональное постижение мира приводят к гармоничному пониманию философии, которая также изначально двуедина, как двуедино само человеческое сознание.

Гармония мира представляется греку почти абсолютной. С помощью разума можно все объяснить и обосновать, но мир трактуется не только как нечто внешнее и сугубо рассудочное, но и как особое художественное творение человека. Подобно тому, как музыкант улавливает в этом мире гармонию звуков, художник — гармонию цвета, скульптор — гармонию форм, поэт — ритмику мира, философ способен уловить разумность бытия, раскрывающуюся для нас не только в виде системы понятий и категорий, но и в виде по-своему прекрасной картины Космоса.

Таким образом, греки диалектически преодолевают («снимают», если использовать гегелевскую терминологию) мифологическое сознание, создавая философию как систему понятий, обеспечивающую универсальное рациональное понимание и одновременно ценностно-эмоциональное восприятие мира, осуществляя тем самым переход от мифа к философии.

Однако греки изначально чувствовали опасность такого перехода, связанного с тем, что философия здесь может быть сведена к псевдофилософии, когда за опау-

ченными терминами теряется сама ее душа. Поэтому философия формируется здесь как интегративное образование, сочетающее рациональные компоненты с ее изначальной сущностью — отвечать нравственным потребностям человека, что позже, особенно в XX веке, очень часто приводит к своеобразной имитации философии, к самоценной интеллектуальной игре, к созданию пустых и даже откровенно морально порочных философских моделей, какими бы утонченными они ни выглядели. Это сегодня, в частности, свойственно постмодернистскому дискурсу с его обостренным вниманием к разным патологиям и маргиналиям. Не случайно одним из главных объектов критики и деконструкции для философов постмодернистской ориентации являются Сократ и Платон[1] как наиболее яркие представители античного духа гармонии и нравственной меры.

В целом же рационалистическая традиция, зародившаяся в античности, имела и огромное общецивилизационное значение. Как писал по этому поводу Андре Боннар: «...греческий народ был совершенно таким же народом, как и всякий другой... Его цивилизация распускалась и взращивалась на том же черноземе суеверий и мерзостей, на котором выросли все народы мира... Именно этот примитивный, легковерный и жестокий народ изобрел... цивилизацию — нашу с вами цивилизацию»[2].

В этом плане греческая культура, в которой центральное место принадлежало философии со своими рационалистическими традициями, отразила пути развития современной цивилизации (связанные как с огромными достижениями, так и просчетами, вплоть до угрозы самому существованию человечества), по которым, нравится нам это или нет, развивается и сегодняшний мир.

Другое дело, что уроки греческой культуры могут помочь нам избежать ряда «цивилизационных ловушек», в которые попадает современный человек, слишком доверяющийся технике и сложившимся нормам рациональности. В частности, по многим параметрам сознание древнего грека (при всех отмеченных выше неизбежных суевериях и мерзостях) было все же куда как гармоничнее нашего, по крайней мере оно никогда ложно не уравнивало норму и патологию. Греки достаточно отчетливо различали в Космосе «верх» и «низ», заботились о нравственном и физическом здоровье подрастающих поколений и всячески препятствовали тому, чтобы к власти в демократическом государстве пробирались откровенно беспринципные и порочные честолюбцы, равно как и «денежные мешки».

Забывшим иерархию подлинных демократических ценностей грозил остракизм — изгнание из родного полиса, что воспринималось греком как трагедия. В свою очередь, грек времен классического периода имел очень четкое представление о подлинной иерархии полисных ценностей, что наиболее явственно слышится в речи Перикла[3] над могилой павших афинян. «Наши отцы... — говорит Перикл, — тем, что возвысили нашу державу до ее теперешнего величия... обязаны более своей мудрости, чем слепому счастью, и более своей моральной стойкости, чем материальной силе. Мы должны быть достойны наших предков и всеми силами противостоять врагам, чтобы передать потомству нашу державу не менее

---

[1] См., например, работы Ж. Делеза.

[2] Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 1. От Илиады до Парфенона. М., 1992. С. 19—20.

[3] Великого ученика великого греческого философа Анаксагора.

великой и могущественной»[1]. Еще более кратко и точно о сущности полиса и его истинных ценностях говорит жена Перикла Аспазия, кстати, сама незаурядный философ, в платоновском диалоге «Менексен»: «Одни называют ее демократией, другие еще как-нибудь — кто во что горазд, на самом же деле это правление лучших с одобрения народа».[2]

2. *Философия и литература*

Фактор двойственности философии и сочетания в ней, уже с самого момента становления, рационально-теоретических и ценностных компонентов проявлялся в античности в особой взаимосвязи между философией и литературой. Исследование данной проблемы также позволяет нам уяснить некоторые особенности самой философии.

Человек воспринимает мир в разнообразных формах, и субъективное переживание мира на уровне первобытного сознания становится предпосылкой возникновения целого пласта идеально-образного бытия, «которое отныне начинает противоречиво жить рядом с реальной, не замечаемой сознанием действительностью. Так из невольного, биологически свойственного человеку познания мира возникает связанная система мироощущения, остающаяся жить в виде известных форм культуры»[3].

Выйдя из мифа, философия еще полна этими художественными восприятиями и поэтому представляет собой скорее форму поэзии, нежели строгого научного трактата. Но образцы этой поэзии содержат в себе в явном виде развитые философские идеи. Как отмечала О.М. Фрейденберг, исследуя античность, мы как бы присутствуем при рождении самой культуры. Здесь все еще перемешано, и из этой смеси возникают новые формы духовного творчества, в том числе и понятийное мышление. «Но где эта культура берет свой материал? Она его берет из себя самой же. Все старое она перекаливает в новое; то, что было внешним, лежавшим вовне, она делает своим внутренним конструктивным материалом. Ни одна эпоха в мире не была так конструктивна, как античность»[4].

Миф и связанный с ним образ были очень эффективны на уровне восприятия и работы воображения, реализуясь в виде особого рода художественных произведений, поэм, афоризмов и т. д. На этом этапе и философские рассуждения облачались в поэтические одежды, что часто так привлекает нас сегодня в античности. Вся досократовская философия — это прежде всего форма поэтического творчества. И иного быть не могло. Философия только становится. Ее базовые категориальные структуры, лежащие в основе порождения рациональных смыслов (понятий), еще не откристаллизовались[5].

---

[1] Фукидид. История. М., 1999. С. 85.

[2] Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 146.

[3] Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 21—22.

[4] Там же. С. 16.

[5] Развитая греческая категориальная рефлексия начинается, как известно, с Платона (диалоги «Софист» и «Парменид») и с Аристотеля (трактат «Категории»).

Поэтому она пробует реализоваться прежде всего как форма литературного творчества, что является определенным препятствием для развития абстрактного мышления. За образами и метафорами было трудно уловить четкий смысл и логику. Быть может, именно поэтическая форма рассуждений не дала Пармениду более обстоятельно разобраться в диалектике бытия и небытия, о чем мы еще поговорим.

Словом, не случайно философия начинает поиск оригинальной формы самовыражения, адекватной собственному предмету. Сначала это переход к прозе. Аристотель отмечает, сравнивая Гомера и Эмпедокла, что у них «нет ничего общего, кроме размера. Поэтому первого правильно называть «поэтом», а второго — натурфилософом [«физиологом] скорее, чем поэтом»[1]. Лактанаций сокрушается о том, что Эмпедокла «не знаешь, куда и отнести: к поэтам ли или к философам»[2]. Философы даже сочиняют натурфилософские гимны, что присуще, по мнению античных авторов, особенно Пармениду и Эмпедоклу. Эти поиски самовыражения, смесь поэзии и прозы еще наполнены афористичностью, что весьма затруднят выявление логики рассуждений. Философы уже готовы всему давать определения, но не могут оторваться от поэтической пуповины. С другой стороны, логический аппарат еще настолько слаб, что с помощью поэтического языка и метафор гораздо легче добиться разъяснения и понимания.

Лишь Сократ и Платон придают философским размышлениям более универсальный, а значит, менее зависимый от образов и от художественной формы выражения характер. Происходит конституирование рационалистической греческой философской традиции как таковой, основанной на понятийном мышлении и еще большей оторванности ее от своих изначальных литературных корней. Возникает самая первая разновидность того, что мы сейчас называем философской рефлексией. Эта сократовская рефлексия идет рука об руку со знаменитой сократовской иронией.

В основе философской рефлексии лежит критический анализ высказываний оппонента и самокритичное отношение к самому себе. И, как это ни странно, первым объектом критики становятся искусство и литература. Поэтическое воображение и полет фантазии плохо согласуются с систематической работой абстрактной философской мысли. Рационально-понятийный подход неизбежно становится в философии главенствующим, затрагивая все области человеческой культуры вплоть до морали. Сократ даже доводит эту традицию до некоторого абсурда, вообще отказавшись от письменной формы выражения своих идей. Только проза, только разговор сохраняет, по его мнению, жизненность самовыражения философии. «Дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат»[3].

Заметим попутно, что уже здесь, а в еще большей степени в творчестве софистов и киников, лежат истоки критического отношения к письму и к тексту, столь свойственного современному постмодернизму. Причем у тех же киников позиции куда как более радикальные, чем это пытаются представить постмодернисты.

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 339.

[2] Там же.

[3] Платон. Федр. 275d // Соч. 2. С. 217.

В чем Сократ действительно держит абсолютный приоритет, так это в том, что именно с него начинает вырабатываться и наиболее, на наш взгляд, адекватная форма самовыражения философии, а именно — диалог. Сократовский диалог, правда, по существу еще таковым не является. Это своеобразный монологичный диалог. Диалог в том смысле, что участвуют как минимум два человека, но философствует на самом деле лишь один Сократ (а чаще всего — Платон, говорящий устами своего учителя). Это форма провокационного диалога, когда оппонент Сократа выступает в качестве своеобразной «боксерской груши», на которой философ оттачивает свою логику. Постепенно диалог становится главной формой описания философской дискуссии. Но если у Платона это еще синтез литературы и философии, поэзии и логики, то позже в классической традиции — это диалог идей как таковых, осуществляемый на высоком уровне абстракции. Поэтическое совсем отходит на задний план, и диалог становится чисто философским жанром. Он превращается в царство философской диалектики как творческого противо-речения, в котором шлифуются и взаимно корректируются позиции оппонентов[1].

Тем не менее, и это прекрасно, от «литературного наследства» философии полностью избавиться не удалось, и строгая логика не подавила поэтическую прелесть. Мы знаем целую плеяду философских гениев, органически совмещавших философское умозрение с художественным даром. Это М. Фичино и Данте Алигьери, Ф. Бэкон и Д. Дидро, Ф. Ницше и В.С. Соловьев.

Показательно, что именно в рамках русской философии, всегда тяготевшей к греческой философии и особенно к ее сократической линии, число философствующих литераторов и склонных к занятиям литературой философов было особенно велико. Одни фигуры прозаиков Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, поэтов Г.Р. Державина и Ф.И. Тютчева, литературных критиков и публицистов В.Г. Белинского и А.И. Герцена чего стоят! Да и само позднее рождение всемирно значимой русской философии из духа ее всемирно значимой литературы во второй половине XIX века разве не перекликается с закономерностями становления греческой философии? И разве гений Пушкина не витает незримо над всей русской философией, наподобие гения Гомера, духовно окормляющего всю античность?

3. Между наукой и искусством

Античная философия, пройдя путь от мифа к логосу, формируется как рациональная сфера духовной культуры. В этом виде она постепенно приобретает собственную форму самовыражения, неуклонно отходя от литературы. Это совпадает с моментом общего «рождения культуры. Все формы культуры только еще возникают»[2]. Миф в эту историческую эпоху как бы «разрывается», и возникают два полюса человеческого сознания, которые, с одной стороны, противоположны, а с другой — неразрывно связаны между собой. Один полюс реали-

---

[1] См. блестящий анализ связи диалектики и диалога в работе: П.А. Флоренский. Диалектика // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990.

[2] Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. С. 16.

зуется в науке и сориентирован на рационально-теоретическое постижение мира. Другой, напротив, связан с ценностным постижением бытия, которое органичнее всего воплощается в искусстве и в религии.

В этом смысле возникающая философия выступает уже изначально как некая интегрирующая форма сознания. Она одновременно и форма рационального сознания, т. е. возникает как «мышление отвлеченными понятиями»[1]. Но ее предметом одновременно являются и ценностно-эмоциональные аспекты постижения бытия, специфика которых накладывает на нее свой отпечаток.

В момент зарождения наиболее наглядно можно рассмотреть, каким образом философия начинает себя отличать, с одной стороны, от возникающих наук, а с другой — от религии, еще одной внерациональной сферы культуры.

Обратимся сначала к науке. Прежде всего следует иметь в виду, что наука выходит из философии и долгое время тесно связана с нею, что до сих пор имеет свои рудименты (например, в Англии ученый, защитивший диссертацию, называется доктором философии). Более того, в структуре наук философия занимала свое особое место, выступая как своеобразная первофилософия, или натурфилософия, о чем речь пойдет далее.

В основе наук о природе, если трактовать их в самом общем виде, лежат особым образом направленное созерцание и рационально интерпретированные чувственные ощущения. Особенность античности заключается в том, что чувственные ощущения, которые не были связаны с непосредственной практической пользой, ценились выше как продукты мыслительной, внутренней деятельности. Именно они могли стать предметом эстетического наслаждения.

Такое понимание эстетического не сводится лишь к восприятию и производству продуктов искусства как одной из разновидности эстетической деятельности, и творчество не сводимо к художественному творчеству, как это часто трактуют сегодня. Эстетическое восприятие мира — это прежде всего его чувствительное созерцание, позволяющее почувствовать во всем красоту, будь то продукты творчества художников и поэтов или законы науки, отражающие гармонию бытия. Такое созерцание принципиально непрагматично, оно улавливает уже имеющуюся гармонию. Это своеобразное незаинтересованное созерцание.

Именно поэтому фундаментальный труд Лосева называется, что для многих непонятно, не «История философии», а именно «История античной эстетики». Тот, кто попытается там найти только эстетические аспекты в современном смысле, ошибется. Речь в лосевской книге идет об истории античной философии и культуры в целом, а точнее, о красоте в широком смысле, которую мы улавливаем в созерцании различных аспектов жизни мирового целого, будь то жизнь природы, творение искусства или область межчеловеческих отношений.

Одно из важнейших проявлений красоты, по мысли Платона, — это законы Космоса, поэтому познание законов есть действо эстетическое. В эстетическом созерцании и наслаждении объединяются такие, внешне кажущиеся нам сегодня противоположными области творчества, как искусство и наука. Поэтому для человека античной культуры нет ничего особенного в выражениях типа «теория пре-

[1] Там же.

красна» или «умная красота», которые звучат непривычно и даже шокирующе для современного человека. Напомним, что и слово «теория» в первичном этимологическом значении и согласно его общему устойчивому использованию в греческой культуре обозначало именно **«созерцание», где невозможно отделить рациональный элемент от эстетического**, а непосредственно схватываемое смысловое содержание от промысленного в понятиях.

Понятие искусства также имело у древних греков несколько иное значение, чем у нас, и было связано с искусством использования знаний, а не просто знанием о произведениях искусства. Искусство (от греч. technë) — это ремесло, умение. Последнее значение мы также используем до сих пор, когда говорим об искусстве врача как высшей оценке его профессионализма, которым действительно можно наслаждаться, а не только утилитарно использовать. В этом же смысле мы говорим об искусстве политика, искусстве инженера и т. д., чем мы также в определенном смысле можем наслаждаться. Искусство — это некоторый навык, доведенный до совершенства, выполняемый артистично и часто даже без осмысления[1].

Таким образом, наука и искусство были едины, и искусство выступало некоторой высшей формой применения имеющихся научных знаний, где эффективность, истина и красота шли еще рука об руку. Отсюда и диалектика как искусство спора, и геометрия как искусство измерения земли. Поэтому «подлинное искусство для Платона — это сама жизнь, но жизнь, методически устроенная и научно организованная»[2].

Одновременно в античности закладывается и начало различия между искусством и наукой. Искусство порождает, это акт делания, т. е. производство того, чего еще нет. Это сотворение вещи. Поэтому сотворенное может быть и случайным. А научная истина не может быть случайной, ибо представляет собой знание необходимого.

Отсюда вытекает важная особенность науки. Необходимое безусловно, оно может быть предметом анализа или открытия, но оно не подвластно нашим действиям. Наука — сфера умозрительной теории и теоретического созерцания, а не практики. Опять же вывод, который во многом не совпадает с современными представлениями.

Мы, конечно, соглашаемся, что наука — это прежде всего теория, но для нас практическое применение результатов теории является важнейшей особенностью науки. Грек видит науку иначе. Ему свойственна более высокая оценка именно созерцательной теоретической деятельности ученого. Она имеет зримые отличия, например, от знаний ремесленника или от изобретателя технических устройств. Первый имеет дело с вечным и истинным, вторые — с бренным и преходящим. «Дух теоретического созерцания есть наидостойнейшее дело свободного человека» — вот девиз древнего грека. Показательна дошедшая до нас надпись на могиле Архимеда, по преданию, начертанная им самим. Она гласила приблизительно следующее: «Здесь лежит тот, кто сумел доказать, что объем шара, вписанного в конус, занимает 3/4 его объема». И это достаточно скромное математическое открытие — предмет гордости величайшего техника-изобретателя всех времен и народов!

---

[1] См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 16—17.

[2] См.: там же. С. 21

Из этой общей созерцательно-интеллектуальной установки вытекает и другая черта греческой научной мысли. Основу наук нельзя найти в самих частных науках. Необходима первая наука, наука наук, а именно — философия.

И здесь становящаяся философия делает первый шаг навстречу этой стихийной потребности в ней со стороны становящейся науки. Она отличает себя от прагматического искусства философствовать, чем занимались софисты, исходящие из принципа полного обладания Софией, т. е. мудростью, за которую и деньги брать совсем не зазорно. Критика Платоном и Сократом искусства как ремесла была распространена и на данный вид философии, положив начало ее активному становлению как бескорыстного стремления к мудрости, а не как способа зарабатывания на жизнь. Философия приобретает характер особой формы культуры, основанной на внеутилитарности, свободе, доказательности и универсальности мышления.

Наука нуждается в чистом, независимом от эмпирического и практического опыта обосновании, которое достижимо лишь посредством рациональной рефлексии, имеющей характер всеобщности и необходимости. Сами частные научные истины вполне могут быть результатом случайных практических догадок, а вот необходимое и строгое доказательство может дать только философия. В основе наук лежат гипотезы и аксиомы, из которых дедуктивно выводится их остальное содержание, но кто, кроме философии, способен выявить и осмыслить это беспредпосылочное знание, часто, кстати, непрозрачное и для самих наук? Платон обозначает эти основания, достигнутые с помощью философского умозрения и диалектического рассуждения без всякой опоры на нечто чувственное, как идеи[1]. Стало быть, единственной «наукой», которая может заниматься исследованием идей в чистом виде, выступает философия.

И здесь можно указать на один парадокс философии, который связан с тем, что она стремится выступить в роли науки наук. Здесь кроется опасность посчитать себя абсолютной наукой, уже владеющей абсолютной истиной. Однако такая уверенность ведет к «параличу» знания, а **философия начинает противоречить своему исконному предназначению — лишь стремиться к мудрости, которая предполагает незавершенность философского поиска.** Кроме того, если бы философия гипотетично оказалась завершена, и подобный, говоря современным языком, сциентистский результат был бы получен, то вне философской рефлексии остался бы колоссальный пласт культуры, который находится вне научного и даже вне рационального постижения бытия. По счастью, античная философия сумела достойно избежать собственной догматизации в качестве науки наук. И для этого в ее арсенале оказались дополнительные ресурсы.

4. Философия и религия

Философия — и об этом мы уже говорили выше — не является формой чисто рационально-теоретического сознания. Это лишь одна из ее одежд. Истинный мудрец понимает, что внерациональные компоненты постиже-

[1] См.: Платон. Государство. VII 511 bc // Т. IV. С. 319.

ния бытия не менее важны и значимы как для всей культуры в целом, так и для отдельного человека. Если наука в большей степени опирается на рационально-теоретический подход к миру, то абсолютно противоположный полюс отношения к миру воплощается в религии. И любая форма философии никогда не может обойти молчанием этот важнейший феномен духовной культуры человечества, хотя бы и беря его в качестве объекта критики.

В античной Греции, взлет которой произошел много раньше, чем возникло христианство, философию (тот же Пифагор) обозначали как «божественную науку» (Аристотель). Но у греков Бог рассматривался как философский Бог, т. е. в качестве первоначала и предпосылки бытия, в роли мироустрояющего Разума (Логоса или Нуса)[1].

Соответственно, познать Бога окончательно было нельзя, как нельзя было окончательно познать первоначала и принципы. Они все определяют в мире, но сами непостигаемы. Конкретные античные боги были вторичны по отношению к этим первым принципам устройства мира. Даже Демиург в платоновском «Тимее» творит мир, сообразуясь с идеальными, онтологически сущими до и независимо от него, образцами. Позиция принципиально неприемлемая для последующего христианского теоцентрического сознания.

Таким образом, **изначально теология как наука о первопринципах, безусловно, относилась к сфере философского размышления** и не могла не носить спекулятивного (рефлексивного) характера, отрабатывая при этом соответствующие логические ходы и методы мышления, которые позже так пригодятся христианской философии[2].

Одновременно философ всегда выступает как критик, который во всем сомневается, в том числе и в устоявшихся культурных стереотипах. Не случайно за такую критику философы часто подвергались осуждению. Сократ, как известно, был осужден за «растление юношей» и «безбожие», которое он проповедовал. За безбожие были осуждены и Анаксагор, и Протагор, и Аристотель. При этом все они в личном плане были людьми верующими и приносили жертвы богам, но в первую очередь они были все же философами, а значит, бескорыстно искали истину вопреки общественным предрассудкам и даже вопреки самим богам, если они отказывались признавать ее принудительный и всеобщий характер. **Античный Бог** в период высокой греческой классики мог изображаться как угодно: быть прекрасным и величественным Зевсом, равно как и довольно уродливым Паном, но он **не мог быть богом абсурда и алогизма.**

---

[1] Концептуальные и филологические различия между античными понятиями «нус» и «логос», которые, несомненно, существуют, нас в данном случае не волнуют. При всем их различии здесь выделяются и разумные формы деятельности человека, и характеристики разумной жизни всего одушевленного и прекрасного античного космоса. Здесь особенно показательны «Логос» Гераклита и «Нус» Анаксагора.

[2] В принципе, вся последующая христианская апофатическая традиция определения Абсолюта явно присутствует в неоплатонических рассуждениях о Едином, но логически восходит к платоновским открытиям взаимоопосредствованности категорий бытия и небытия. Христианский догмат о творении «мира из ничего» получит содержательную интерпретацию у ряда последующих богословов через отталкивание от античного понимания «первой материи» как «несущего ничто» — меона, из которого Бог и созидает все вещи. В частности, развитием этих идей была русская софиология Серебряного века. См., в частности, развитие этого сюжета у С.Н. Булгакова в работе «Свет Невечерний». Сегодня эта античная «творящая диалектика бытия и ничто» удивительным образом воспроизводится в натурфилософских исканиях современной физики, связанных с попытками интерпретации сущности физического вакуума. На феномене возвращения к некоторым ключевым ходам античной онтологической мысли мы еще остановимся в дальнейшем.

В этом и заключается сущность не только античной, но вообще мировой философии, философского подхода к миру. Религия рассматривалась и рассматривается в ней (за исключением некоторых маргинально злобных атеистических творений типа «Карманного богословия» Гольбаха) как очень важный компонент культуры, но лишь как один из других, не менее важных компонентов.

Даже теологи по существу занимают двойственную позицию. С одной стороны, они должны верить и заниматься обоснованием своей догматически строго определенной веры, а с другой они — мыслители, которые в том числе и веру должны делать объектом рационального и доказательного философского исследования. Хотя бы для того, чтобы быть честными перед самими собой. И какие бы при этом ни делались оговорки, сама попытка обосновывать истинность бытия Бога кощунственна с последовательно религиозных позиций. Она отражает дерзновенное желание человека познать тайны бытия, а не принимать ничего на веру, а уж ежели во что-то веришь, то постараться испытать веру на оселке рациональных аргументов.

Философа никогда не может удовлетворить эмоциональное восклицание Тертуллиана: «Верую, потому что абсурдно». Кстати, отец церкви явно лукавит: в его собственном апологетическом богословском творчестве много весьма жестких и порой метких аргументов против оппонентов-язычников. В принципе сама фраза Тертуллиана опровергает себя же, ибо является своеобразным доказательством «от абсурда», просто сформулированным в эпатажной форме.

Отсюда понятна и позиция церкви как религиозного социального института. Независимый в суждениях теолог (а уж тем более свободный религиозный философ[1]) для нее даже опаснее атеиста, ибо может подрывать ее изнутри, привнося творческое сомнение в веру и разрушая тем самым догматические церковные устои. Кстати, истинно верующему, которых не так уж и много, философские аргументы не страшны. Он верит в силу собственной веры. Более того, искренность такой веры состоит именно в ее безоглядности. Не сначала чудо, а потом вера, как это требовал один из распятых: «Яви нам чудо. Спасись». Напротив, сначала вера, утверждал Христос, и для верующего может произойти любое чудо, даже воскрешение.

Ниже мы еще специально коснемся природы религиозного познавательного опыта. Здесь же отметим, что истинная вера, в отличие от механической обрядности и церковной «нормой веры», всегда основана на «имманентной вере сердца», запредельной для внешнего рационального понимания. Для последнего она всегда останется непонятным и трансцендентным объектом. О такой вере сердца в сущности всегда говорили и говорят все выдающиеся святые, праведники и подвижники всех мировых религий. К такой вере надо относиться деликатно и воздерживаться от поспешных суждений (а тем более осуждений!), ибо **непонятное тебе сегодня может открыться и стать очевидным завтра в силу твоего нового внутреннего опыта.**

Но у философии есть свой весомый антитертуллианский контраргумент против любых насильственных и внешних попыток навязать религиозное верование: «Все, что не доказано, абсурдно для разума. Докажи мне истину твоей веры, уж

[1] На различиях между теологией и религиозной философией мы остановимся ниже.

если ты претендуешь на владение ей, обоснуй ее». Философ по определению обязан требовать рациональные аргументы, особенно, кстати, религиозный философ, для которого вера сердца и теоретический разум попросту не могут расходиться друг с другом. Если же ты верующий человек, а рационально-философски обосновать свою веру не можешь, тогда не проповедуй и не навязывай ее остальным, а смиренно молчи, ибо о личной вере не спорят — ее уважают в себе и в других, за исключением случаев, когда кто-то кощунствует или оскорбляют предмет твоего или чужого верования.

Одновременно необходимо еще раз отметить, что философия не может обойти или игнорировать Бога, хотя бы в силу того, что в мире большинство людей являются верующими. Философ должен думать и рассуждать о Боге, так как это «пример всякого сущностного философствования: оно не дает присущей знанию достоверности, но открывает собственному бытию самости свободное пространство его решения»[1].

Резюмируем наш анализ становления античной философии, которая столь важна для понимания специфики философии как таковой, ибо все перечисленные тенденции далее развиваются в ее истории, вплоть до сегодняшнего дня.

Во-первых, древние греки закладывают традицию, когда предметом философских размышлений выступает всеобщее и бесконечное в бытии как таковом, а не его отдельные части и особенные свойства, как в науках. Соответственно развиваются разные варианты поисков первоначала бытия, и в первую очередь идет становление онтологической проблематики, что мы будем исследовать в соответствующей части курса.

Во-вторых, философия опирается на рациональные объяснения явлений и сущности вещей. Она не констатирует, а именно объясняет, т. е. строит понятийную систему обоснования, вырабатывая свой особый категориальный язык, свои особые методы и избавляясь тем самым равно и от элементов поэзии, и от беллетристики. В этом плане любая философия, даже в ее самых иррационалистических вариантах, по существу рациональна. Однако родовая связь философии с искусством и литературой окончательно не рвется никогда, а проявляется с исключительной полнотой и силой в отдельные эпохи и у отдельных народов. Причины этого — в неустранимом наличии ценностно-эмоционального и экзистенциального измерений философского знания.

В-третьих, цель философии — достижение истины, но при условии ясного понимания невозможности ее абсолютного и исчерпывающего постижения. Поэтому философия есть никогда не завершающееся стремление к абсолютному. Нацеленность на рациональный поиск абсолютных первооснов бытия, на постижение мира и человека в их целостности также отличает ее от науки, изначально занятой поисками частных и относительных истин. «Ощутить в опыте целое как целое, используя только разум (логос) и рациональный метод, стало великим открытием греческой философии. Оно структурно определило развитие западной культуры»[2].

---

[1] Ясперс К. Введение в философию. С. 52.

[2] Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. СПб., 1997. С. 12.

Таким образом, философия Древней Греции является классическим образцом формирования философии как двойственной формы сознания, гармонично сочетающей в себе рационально-теоретические и ценностно-эмоциональные компоненты постижения мира человеком.

И, наконец, античная философия, как и вся древнегреческая культура, представляют для нас особый интерес, так как из них выросла современная цивилизация со всеми своими проблемами, бедами и надеждами.

В завершение данной лекции укажем на некоторые общие внешние факторы, которые привели к возникновению философии и на Западе, и на Востоке. Они достаточно обстоятельно проанализированы в историко-философской литературе, поэтому мы будем предельно кратки.

Философия как попытка обрести рациональное и цельное мировоззрение зарождается приблизительно в одно и то же время (VII—VI века до н. э.) в трех различных регионах Земли — в Китае, Индии и Греции. Она приходит на смену мифу как первичной синкретической форме мировоззрения в принципиально новых исторических условиях, когда:

— происходит революция в производительных силах общества, связанная с открытием железоплавильных технологий и, соответственно, резким повышением эффективности всех видов деятельности — от сельского хозяйства и охоты до ведения военных операций;

— в обществе появляется элитарный слой людей, свободных от материального производства и посвящающих себя исключительно управленческой и духовной деятельности. Это политики, государственные советники, судьи, ученые, медики, философы, военная и торговая элита, которые добиваются в обществе высокого социального статуса не за счет наследственных привилегий (как это было свойственно родовой аристократии и жреческой корпорации), а за счет своих личных дарований и жизненной энергии;

— в этот период резко расширяются торговые связи между различными странами и регионами Земли и, соответственно, духовные контакты между народами. Мир замкнутых племенных мифологических комплексов и лишенных рационального обоснования магических культов перестает удовлетворять мировоззренческие запросы пытливого человека, открывшего для себя другие народы и совершенно другие системы верований, зачастую гораздо более продуманные;

— развитие государственных образований как с монархическим, так и с демократическим политическим устройством предъявляет новые требования как к личным качествам государственного человека (необходимость ясно излагать и публично аргументировать свою позицию), так и к характеру законотворческой деятельности, ибо развитие письменного права требует непротиворечивости, последовательности и систематичности в мышлении, а также рациональной организации письменных источников права;

— эволюция научного знания (астрономии, агротехники, математики, медицины, географии) приходит в противоречие с мифологическим комплексом идей, где недостаток позитивных сведений с лихвой компенсируется фантазиями и суевериями, а приверженность «вере отцов» активно препятствует инновациям.

В этих условиях и возникает философия как особая сфера духовной культуры, призванная дать целостное и предельное (в отличие от частных научных знаний) и рационально обоснованное (в отличие от мифа) мировоззрение. Не слепая вера в богов и священные тексты, а разумная философская вера, обретаемая через напряженные размышления о вечных проблемах человеческого существования, — вот цель и смысл философии, которым она остается верна с тех далеких времен вплоть по сию пору.

К исследованию феномена кристаллизации собственно метафизической проблематики в философии, и опять-таки на примере Древней Греции, мы теперь и переходим.

ЛЕКЦИЯ 4. *СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ ФИЛОСОФИИ*

1. Разработка понятия метафизики в античности. Метафизика и онтология

Разработка философии как метафизического знания впервые осуществляется в античности. Философия и начинается не как этика, эстетика, социальная философия или логика, а прежде всего как метафизическое усилие мысли, силящейся заглянуть в глубины бытия. Сам термин «метафизика», как мы уже отмечали, хотя и был введен в философию позднее, связан с именем Аристотеля и означает в буквальном смысле «после физики». Изначально это чисто классификационное деление, сообразуясь с общим духом философии своего учителя, осуществил в III веке до н. э. Андроник Родосский, обозначив так место главного труда Аристотеля, т. е. книги, которая в буквальном смысле шла после физики.

Однако несмотря на определенную случайность происхождения, само расположение данной книги Аристотеля вслед за физикой отражает глубоко закономерный ход мысли великого древнегреческого философа, выявляющего саму суть философского подхода к миру. Последний отличен от узко предметного научного подхода и в этом смысле действительно находится как бы за пределами частнонаучного познания, выступая в качестве фундамента последнего. Закономерно, что в рамках метафизики в первую очередь разрабатывается именно онтологическая проблематика и **метафизика в течение довольно длительного времени совпадает с онтологией**.

Термин «**онтология**», происходящий от сочетания древнегреческих слов «онтос» (сущее) и «логос» (знание), обозначает «знание о сущем». Данное значение сохраняется до сих пор, и онтология понимается как учение о предельных, фундаментальных структурах бытия. В большинстве философских традиций учение о бытии хотя и включает в себя рефлексию над природным бытием, тем не менее не сводимо только к нему.

Онтология (метафизика) возникает в истории человеческой культуры одновременно с философией, а последняя с самого начала выступает таким типом знания, которое не имеет природных критериальных основ, в отличие, например, от эмпирических наук. Поэтому философия, как отмечает А.Л. Доброхотов, с самого начала должна была отстаивать свое право на построение картины мира путем рационально-рефлексивного размышления. «Эмпирическая наука не нуждалась в такого рода самооправдании: наличие опыта и как материала для обобщения, и как

критерия эффективности идеи служило достаточной гарантией целесообразности науки. Но философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло быть предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину»[1].

Поиски философами сущности истины как таковой, добра как такового неизбежно наталкивались на проблему выявления первоначала, которое выступает критерием истинности, моральности и т. д. Достоверность получаемого мыслительным путем знания не могла быть обоснована из самой себя, нужен был внешний, не зависимый ни от чего критерий. И этим критерием могло выступать лишь само бытие, т. е. то, что есть на самом деле в отличие от иллюзорных явлений и вещей.

Но здесь перед онтологической мыслью возникал главный вопрос: а что, собственно, понимать под бытием, какой смысл мы должны вкладывать в это наиболее абстрактное и универсальное среди всех понятий? В свою очередь попытки ответа на данный вопрос поднимали еще два больших проблемных пласта.

Первый связан с поисками устойчивых структур бытия и тождественен, как отмечал Аристотель, поиску сущности (субстанции в латинской терминологии[2]) вещей.

Второй вопрос связан с фундаментальным отношением «вещь» — «мысль о вещи» или с соотношением «бытия» и «мышления». Что чему предшествует: физический огонь или мысль об огне? Как, наконец, мыслить существование огня (не важно в данном случае — физического или психического) без обращения к категории небытия, ведь огонь не есть воздух, земля, дрова и даже отдельные языки пламени? Опять-таки огонь рождается из небытия и уходит в небытие (физическое или мыслимое), но вот как это небытие рационально мыслить? Таков приблизительный круг основных проблем, с которыми столкнулась античная метафизическая мысль с самого начала своего существования.

1.1. Поиски субстанциального начала бытия

Ответ на вопрос о том, что такое субстанция, по существу выступает как вопрос о том, какое реальное начало лежит в основе мира. **Это может быть материалистический подход к пониманию бытия**, сводящий последнее к природным субстанциям, и как один из вариантов — к материи, как единственной объективной реальности, лежащей в основе сущего. В ранней греческой философии вопрос о сущности бытия интерпретировался как решение проблемы «из чего все состоит?». В сущности это сведение понятия субстанции к вещественному субстрату. В основу природного бытия здесь кладутся простые и понятные начала или группа начал, взятые из окружающего нас материального мира. Из этих суб-

---

[1] Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 6.

[2] Латинское слово «субстанция» (sub stare — букв. «подлежащее») очень точно фиксирует красугольную онтологическую проблему, связанную с поиском первооснов бытия или такого вида бытия, который лежит в основании всех других видов бытия.

стратных базовых элементов в дальнейшем строится его общая картина. Правда, следует отметить, что такая внешне бросающаяся в глаза материальность не просто отождествляется с материальными предметами, а представляет собой особый вид философской «спекуляции». Конкретные вещественные элементы здесь лишь дают смысловой импульс дальнейшим метафизическим рассуждениям. Посмотрим, как это происходило.

Человек жил в окружении стихий, вынужден был с ними считаться и даже бороться. Так, живя на земле, он замечает, что вся его жизнь с нею тесно связана. Он ее пашет, собирает на ней урожай. Она является источником его жизни. Вода также обеспечивает человека едой и питьем, а кроме того, является важнейшим средством передвижения. Стихии земли и воды непосредственно связаны с практической жизнедеятельностью человека. То же самое человек мог сказать о воздухе, которым он дышал, и огне, который выступал в качестве созидательной и разрушительной силы. А поскольку для античности Космос воспринимался как чувственно-конкретное образование, то вполне естественно, что его основу можно было усмотреть именно в стихиях, которые чувственно воспринимались человеком. Соответственно возникают концепции, базирующиеся на этих чувственных интуициях и развивающие их путем рефлексивного мышления, создавая достаточно стройные онтологические конструкции. Наиболее полно подобного рода взгляды были выражены представителями милетской школы, которые объявляли субстанцией ту или иную стихию или группу стихий.

Так, **Фалес** «началом всех вещей... полагал воду»[1]. Истоком такого предположения, сделавшего Фалеса основателем материалистической традиции, как считал Аристотель, было наблюдение того факта, что все возникает из воды и «все ею живет», «а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего»[2]. Однако сводить данную концепцию к чисто материалистической было бы большой натяжкой. Ранние античные философы не поддаются однозначной классификации. Их философия еще слишком слита с природой, а природа — с божественным устройством мира. У Фалеса материальная субстанция сама по себе пассивна, и требуется некоторая сила, которая приводит это начало в движение. «Элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение»[3], поэтому мир у Фалеса одушевлен и полон божественных энергий[4]. Такая онтологическая предпосылка (поиск первоначала) вела к соответствующей гносеологической установке, когда все знание необходимо было сводить к одной основе. Поэтически Фалес это выразил следующим образом:

Много слов отнюдь не выражают мудрую мысль.
Ищи одну мудрость,
Выбирай одно благо:
Так ты заткнешь бесконечноречивые языки болтунов[5].

Таким образом, хотя субстанциональной основой и выступает материальное начало — вода, но мир в целом к ней не сводим.

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 101.
[2] Аристотель. Метафизика. Кн. 1. Гл. 3 // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 71.
[3] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 114.
[4] См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 71.
[5] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 103.

Старше всех вещей — бог, ибо он не рожден.
Прекрасней всего — космос, ибо он творение бога[1].

В этот же период появляются более абстрактные представления о субстанциальной основе мира, не связанные с чувственным его восприятием. Так, **Анаксимандр** (ученик Фалеса) говорит об **апейроне**, который не определяется через другие элементы, представляя собой некое универсальное и неделимое целое. Меняются части, элементы предмета, а целое остается неизменным. Точно определить, что же такое апейрон, невозможно. Одни считали, что это нечто среднее между огнем и воздухом, другие — что это смесь земли, воды, воздуха и огня, третьи склонялись к мысли о принципиальной неопределенности апейрона. Анаксимандра даже упрекали, что он ошибается, не обозначая, чем же апейрон является — воздухом, водой или чем-то иным? Апейрон был безразличен к стихиям, а значит, и несводим к ним. Это наделяло его свойствами бесконечности и беспредельности, что в свою очередь придавало ему качество именно субстанциального, а не субстратного начала всех стихий и природных качеств. Апейрон был вечен, и ему было присуще свойство движения. Апейрон лежал в основе происхождения мира и всего, что есть в мире, включая и происхождение жизни. Здесь мы впервые сталкиваемся с теоретическим истолкованием субстанции — тем, что все порождает из себя, все формы сущего, но само остается неизменным и несводимым ни к одному из своих конкретных проявлений. При желании здесь можно увидеть зачатки спинозовского понимания субстанции.

С этих позиций вряд ли можно согласиться с Аристотелем, который, комментируя Анаксимандра, говорил, что апейрон, безусловно, является материальной причиной хотя бы в силу его бесконечности, но признать его субстанцией нельзя, так как последняя должна быть «чувственным континуумом»[2].

Материализм и монизм (как сведение всего сущего к единому началу) концепции Анаксимандра были настолько сильны, что возникновение и развитие мира он объяснял без помощи внешней божественной силы, что даже вызывало упреки со стороны идеалистически настроенных философов. Августин отмечал, что Анаксимандр «ничего не оставил божественному уму»[3].

Анаксимен (ученик Анаксимандра), полемизируя со своим учителем, говорит, что апейрон — это качество самой бескачественной из стихий — воздуха. Поэтому **в основе всего лежит воздух**, «ибо из него все рождается и в него вновь разлагается»[4].

Гераклит, как известно, считал огонь первоэлементом мира, а все вещи у него есть лишь «обменный эквивалент огня — возникают из него путем разрежения и сгущения»[5]. Правда, Гераклит тоже не так прост, ибо в отдельных высказываниях огонь у него прочно ассоциируется с разумным началом Космоса — с Логосом, а все, что дается нам в чувствах, чаще всего не имеет отношения к сущности вещей. Устами того же Гераклита точно устанавливается причина того, по-

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 103.
[2] См.: там же. С. 119.
[3] Цит. по: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. С. 131.
[4] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 134.
[5] Там же. С. 177.

чему в познании природы невозможно обойтись без деятельности метафизического разума: «Природа любит прятаться» и «Тайная гармония сильнее явной»[1].

Другие философы клали в основу мира не одну, а несколько стихий. Лукреций оставил поэтическое описание одной из таких систем:

...Иль за основу всего принимают четыре стихии,
Именно: землю, огонь, дыхание воздуха, влагу.
Первым из первых средь них стоит Эмпедокл Акрагантский.[2]

По мнению **Эмпедокла**, как отмечал Аристотель, данные элементы «всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного»[3].

Анаксагор выступает против сведения первоначал мира к каким-либо стихиям. Начало не одно или несколько, их бесконечное множество. Они представляют собой мельчайшие частицы (**гомеомерии, или семена вещей**) тех предметов и явлений, которые нас окружают. Эти частицы нельзя познать чувственно, но можно мыслить. Гомеомерий бесконечно много, и они бесконечно делимы, возникают и уничтожаются путем соединения или разъединения, содержат в себе все, но в мельчайших количествах. Гомеомерии материальны, они как бы беспорядочно рассыпаны в мире. В этом плане они пассивны, и для их упорядочения необходим Ум (Нус) в качестве творящей причины. «Все вещи были вперемежку, а ум пришел и упорядочил»[4]. Анаксагор, таким образом, — один из первых последовательных плюралистов в онтологии, когда в основу мира кладется не одно, а много самостоятельных начал.

Своеобразной вершиной в поисках субстанциальной основы мира в исследуемой традиции выступает атомизм Демокрита и Левкиппа. Их атомистическая концепция возникла, с одной стороны, как материалистическая традиция, но опирающаяся на более глубокое понимание, чем это было в изложенных выше концепциях. Признавая в основе всего материальные начала (атомы), она отходит от возможности их описания на основе чувственно-конкретных представлений. Таким образом, доля абстракции здесь значительно возрастает. С другой стороны, конкретно-исторически данная концепция возникла вслед за разработкой учения о бытии элеатами (которое мы рассмотрим ниже), критически анализируя их идеализм, но восприняв и материалистически переинтерпретировав их сильные стороны. Она стала своеобразным синтезом материализма и рационализма.

В основе онтологии атомистов лежит решение проблемы о соотношении бытия и небытия, которая была поставлена элеатами. Но здесь данная проблема переосмысливается материалистическим образом. Категории бытия и небытия становятся не просто рациональными конструкциями (результатом только рефлексивной «спекуляции»), а истолковываются физически. Атомы (бытие) противопоставляются своему антиподу — пустоте (небытию). Соответственно признается существование небытия как физической пустоты, пустого пространства.

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 192.
[2] Там же. С. 338.
[3] Аристотель. Метафизика. Кн. 1. Гл. 3 // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 72.
[4] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 515.

Атом[1] (букв. — «неделимое») понимается как мельчайшая, непроницаемая, плотная частица, которая не содержит в себе пустоты. Соответственно бытие трактуется как совокупность бесконечного числа атомов. Пустота, в свою очередь, — это своеобразное условие всех процессов, некое вместилище, которое не оказывает влияния на бытие и представляющие его атомы. Атомы перемещаются в пустоте, разлитой в мире повсюду как бы в виде особого воздуха. Это некие материальные первосущности, первоэлементы. Возникновение вещей есть определенная комбинация атомов, а уничтожение вещей есть их распад на части, а в предельной форме — на атомы. Атомы имеют внутренние или бытийные свойства (неделимость, плотность, вечность, неизменность и т. д.) и внешние свойства, которые выступают формой атомов. Здесь последовательно проведен материалистический плюрализм, ибо число этих форм бесконечно, что и определяет бесконечное разнообразие явлений. Кроме того, атом обладает свойством движения, которое может быть осуществлено только в пустоте.

Перед нами раскрывается грандиозная и последовательно продуманная картина мира, в которой «возможны возникновение и уничтожение, движение, множественность вещей. Атомисты «примирили» Гераклита и Парменида: мир вещей текуч, мир элементов, из которых состоят вещи, неизменен»[2]. Принципы, сформулированные атомистами, должны носить всеобщий характер и потому объяснять все явления, в том числе и не имеющие непосредственно физической природы. Так, например, душа — это также совокупность определенных атомов. Исходя из атомистической концепции объясняются также биологические, социальные и моральные явления[3]. Заметим, что и теория о наличии первичных и вторичных качеств у вещей, приписываемая Локку, может быть обнаружена в своеобразной демокритовской «теории отражения».

Значение атомизма было огромным. На этой философской основе впоследствии базировалась физика Ньютона. Атомизм, хотя и в сильно измененном виде, дошел вплоть до наших дней.

Подводя итог изложенной линии развития философии в античности, которую мы обозначили как поиски субстанциального начала бытия, можно сказать, что все философы данной традиции выступают как натуралисты или физики (точнее физиологи). Это позволяет ее иногда упрощенно трактовать как чисто материалистическую. Последнее не совсем верно, так как вода, огонь или другие стихии, которые рассматривались в качестве первоначал, конечно, не были физическими стихиями как таковыми, а лишь особыми философскими образами.

Вода Фалеса — это вовсе не та вода, которую мы можем пить, а огонь Гераклита, вовсе не тот огонь, который разгорается в нашем камине. Это — худо-

---

[1] **Мы будем использовать термин «атом» в современном значении.** Древние приписывали ему только свойство неделимости. «Атомон» — это неделимое. Таким свойством обладали первоначальные элементы мира. Первосущее первоначало было у них гораздо богаче по содержанию, чем современное понимание атома. Первичные начала были неделимы («атомон»), а также обладали другими качествами (вечность, неизменность и пр.). Поэтому, например, Лукреций, говоря о началах всего сущего, «почти нигде не называет их атомами (в латинском варианте). Неделимость — одно из свойств этих начал, которое у Лукреция не заслоняет других его свойств, хотя неделимость, пожалуй, — все же их главное свойство» (Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 242—243).

[2] Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 185.

[3] См.: Лурье С.Я. Демокрит. М., 1970.

жественно-метафизические образы, отсылающие нас к первопричинам вещей в такой исторической ситуации, когда их рационально-метафизический, категориально-смысловой анализ еще в полной мере невозможен. Философия еще насквозь поэтична и мифологична. Она еще не подошла к стадии рафинированно-абстрактных разработок. Но одновременно сама попытка поиска первопричин как таковых, как неких сущностей придает космологии ранней античности концептуальный характер, готовит почву для развитых онтологий.

По существу данный подход к объяснению мира не является в собственном смысле слова метафизическим — он еще слишком физичен и лишен рефлексивного философского измерения, но связь с мифом и метафоричность позволили достичь грекам создать концепции, целостно объясняющие устройство мироздания, без чего впоследствии не была бы возможна метафизика как таковая. Развитая и последовательная онтология (и соответственно метафизика) обязательно включает в себя философию природы (или космологию в самом широком смысле) — таков поучительный и крайне современный теоретический урок ранней греческой натурфилософии, который могла бы извлечь для себя современная, антропологически центрированная онтологическая мысль, порой демонстративно пренебрегающая космологической проблематикой. Невозможно говорить о человеческом бытии вообще, абстрагируясь от законов бытия природы, поскольку хотя бы своим телом человек безусловно принадлежит природному миру и зависит от него.

1.2. Проблема бытия и мышления

Другая линия ранней греческой философии связана не с натурфилософским поиском вещественных первооснов бытия, а с размышлением над соотношением бытия и мышления.

Вариантов точек «пересечения» бытия и мышления, как и воззрений, отрицающих данную взаимосвязь, было достаточно много[1], но наиболее значительным из них было учение о бытии древнегреческого философа **Парменида** (мы условно и будем именовать эту онтологическую линию «линией Парменида»). Сам факт влияния на последующую философию учения Парменида был столь значителен, что это дало основание Гегелю охарактеризовать его творчество как начало метафизики и философии в собственном смысле этого слова. В свою очередь, известный английский мыслитель Б. Рассел также очень высоко оценивал «феномен Парменида», хотя и в негативной форме, считая, что именно с этого момента начинается метафизика в ее отрицательном значении.

Эта оппозиция Гегеля и Рассела при интерпретации наследия Парменида весьма показательна в плане демонстрации, во-первых, поразительной исторической устойчивости ключевых направлений онтологической мысли (натурфилософского милетского и спекулятивного элейского) и, во-вторых, сохраняющихся и впоследствии глубочайших различий между этими двумя подходами к бытию. Все будущие великие философские контроверзы и метафизические расколы коренятся в этой, воистину «осевой», если использовать

[1] Пифагор усматривал такое совпадение в числе, Гераклит — в слове и т. д.

терминологию К. Ясперса, точке становления европейского философского духа.

В самом деле, философия Парменида — это некий принципиальный переход от физичности и конкретности рассуждений предшествующих философов о природе к построению чистой метафизики, которая рефлексивно обращается к стихии самого творческого мышления. Здесь впервые мысль делает саму себя предметом систематического исследования с введением соответствующего метафизического инструментария.

Прежде всего Парменид вводит в философский обиход саму категорию «бытие», переведя метафизические рассуждения из плоскости рассмотрения физической сущности вещей в плоскость исследования их идеальной сущности. Тем самым философии придается характер предельного знания, которое может быть лишь самопознанием и самообоснованием человеческого разума. Благодаря своим всеобщим категориям[1], среди которых, как блестяще показал Гегель, исторически и логически исходной является как раз категория бытия, метафизический разум способен познавать в вещах и в самом себе то, что недоступно никакому чувственному опыту и никакой системе научных абстракций. Бытие как раз и выступает точкой пересечения «двух непересекающихся рядов — ряда вещей и ряда мысли, точкой совпадения мышления и бытия»[2].

Бытие всегда есть, всегда существует, оно неделимо и неподвижно, оно завершено. Это не Бог и не материя, и уж тем более не какой-нибудь конкретный физический субстрат. Это — нечто становящееся доступным нашему мышлению лишь в результате умственных усилий, в результате собственно философствования. Именно с этого момента и начинает свой отсчет философия как спекулятивно-познающее метафизическое мышление.

Таким образом, философ ставит проблему **тождества бытия и мышления, бытия и мыслей о бытии**. Сначала он разбирает логические возможности соотношения категорий **бытия и небытия**, вскрывая ряд парадоксов, или, как он их сам обозначает, «западни» на пути истины, попав в которые, разум начинает идти неверным путем.

Если признать небытие, то оно необходимо существует. Если это так, то бытие и небытие оказываются тождественными, но в этом заключается видимое противоречие. Если же бытие и небытие нетождественны, то бытие существует, а небытие не существует. Но как тогда мыслить несуществующее? И Парменид приходит к выводу, что таким образом мыслить нельзя, т. е. фактически формулирует закон запрещения противоречия[4]. Суждение о существовании небытия (несуществующего) для него принципиально ложно. Но это в свою очередь порождает серию вопросов: откуда возникает бытие? Куда оно исчезает? Как объяснить то, что бытие может перейти в небытие? Как, наконец, возможно вооб-

---

[1] Предельным порождающим смысловым структурам разума, о которых у нас пойдет отдельный обстоятельный разговор в гносеологическом разделе курса.

[2] Губин В.Д. Проблема бытия в современной европейской философии. М., 1998. С. 21.

[3] В отличие от обывательского смысла этого термина «спекулятивное» в философском смысле обозначает дар творческого и систематического оперирования предельными смысловыми категориальными структурами, восходит к первичному латинского слова *spekulatio* — буквально «высматривание», «выслеживание».

[4] См.: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 152.

собственное мышление, где как раз отрицание, негация выполняет важнейшие конструктивные функции?

Для того чтобы ответить на подобные вопросы, Парменид вынужден говорить о невозможности мысленного выражения небытия. Но в этом случае проблема перетекает в плоскость решения вопроса о соотношении бытия и мышления. Мышление и бытие, по Пармениду, совпадают, поэтому «мышление и бытие одно и то же» или «одно и то же мысль о предмете и предмет мысли». Это можно понять как то, что бытие и мышление тождественны и как процесс, и как результат»[1].

Таким образом, у Парменида с бытием связывается сам факт существования мира, которое есть одновременно и истинно сущее знание. Перед нами предстает первый вариант решения одной из кардинальных проблем всей последующей онтологии — соотношение бытия и мышления, а значит, и познаваемости мира. При этом Парменид рассуждает очень тонко, как бы отвергая аргументы его последующих критиков, которые приписывали философу упрощенную трактовку познания как простого совпадения бытия и мышления, когда познание можно трактовать как зеркальную копию предметов бытия. Он различает простую тождественность истинного знания и бытия и «тождественность с различием», когда между ними нет полного совпадения. А это означает, что знание несет в себе и свойства познающего субъекта, отражающего специфику мышления последнего.

Так же непрост и вывод Парменида о неподвижности бытия, который так раздражал мыслителей, стоящих на позиции всеобщности развития бытия, мира и т. д. Неподвижность бытия — это следствие логического рассуждения, в котором не должно быть места противоречивым утверждениям. То есть признание бытия и факта его существования запрещает существование небытия. В свою очередь, любое изменение и разделение связано с исчезновением существующего. Если бытие способно к изменению, то оно должно исчезнуть в каком-то отношении. Причем исчезнуть во что-то, т. е. в небытие, так же как и появиться изначально из небытия. Однако тогда это противоречит утверждениям о несуществовании небытия. Следовательно, бытие едино и неподвижно, в нем нет никакой внутренней различенности, в том числе и различенности прошлого и будущего.

И этот вывод свидетельствует вовсе не об антидиалектичности позиции Парменида. Полемизируя с Гераклитом, который абсолютизировал всеобщность движения в своем учении о вечной изменчивости Космоса, **Парменид разводит реально существующее**, данное прежде всего в потоке чувственных ощущений, **и мысль о существовании как таковом**, т. е. о бытии. Космос как нечто реальное был, есть, но может как быть в будущем, так и исчезнуть. Понятие же истинного бытия неотделимо от истинного и доказательного мышления, поэтому оно несовместимо с представлениями о прошлом или будущем. Истинное содержание мысли не зависит от субъективных актов мышления, разворачивающихся во времени. 2 + 2 = 4 истинно для нас и будет истинным для наших далеких потомков. Это уже чисто спекулятивно-метафизическое, а не физическое представление, каковым по существу выступает Космос Гераклита и других философов милетской школы[2].

---

[1] См.: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 152.

[2] См.: Кессиди Ф.Х. Метафизика и диалектика Парменида // Вопр. философии. 1972. № 7.

Таким образом, Парменид, отметим это еще раз, закладывает основы спекулятивных поисков идеальной метафизической реальности, которая отлична от всех иных, материально и психологически существующих реальностей. Соответственно и Зенон, который далее развивает и отстаивает тезисы Парменида о невозможности движения и делимости бытия, выступает не как антидиалектик, по расхожему представлению некоторых учебников, а, напротив, как один из изобретателей диалектики, по выражению Аристотеля.

Такое понимание бытия позволило Пармениду предвосхитить ряд открытий, связанных с категориями пространства и времени. Задолго до Канта Парменид утверждает, что нет пространства и времени в качестве автономных и независимых сущностей. Это — атрибуты бессознательно сконструированного нами чувственного образа мира, который нас постоянно обманывает и не дает «пробиться» к истинному умопостигаемому бытию, тождественному нашей истинной мысли.

Интересно развивает тезис о совпадении бытия и мышления Сократ[1]. Он переводит проблему в плоскость исследования сущности морали, полагая, что философы не должны заниматься исследованием природы. Он считает, что истина и добро должны совпадать. Поэтому если мы нечто познаем и в результате получаем о нем истинное знание, то необходимо должны измениться и наши человеческие качества. То есть человек по отношению к себе становится качественно иным. Если мы познаем истину о добре, благе, справедливости, то мы сами становимся благими и добропорядочными. Возражения, которые выдвигались против данного тезиса, были связаны с тем, что существует масса примеров, когда полученные сведения о добре не делают человека добрым. Сократ отбрасывал эти контраргументы, доказывая, что полученные сведения оказывались недостоверными, как бы несубстанциальными в подлинном смысле, т. е. не приобретали характера истинного жизненного знания для личности.

Таким образом, добро может быть осуществлено лишь на сознательном основании, т. е. когда мы знаем соответствующие истины и можем с их помощью отличить, например, добро от зла. Конечно, мы можем осуществлять добрые поступки и без их истинного знания, но в таком случае они будут носить случайный, неосознанный характер, а следовательно, не иметь истинного морального смысла. Тем самым Сократ переводит всю моральную проблематику, которую люди всегда склонны относить к проблемам внутренним и психологическим, в сферу онтологии. **Этические принципы заложены в самом устройстве бытия.** Осознавая истинные моральные смыслы, мы обязаны следовать им в своем моральном поведении. Иначе наше человеческое бытие будет вдвойне порочным, как бы деонтологизированным. Мышление, таким образом, не противопоставляется бытию, но совпадает с ним даже при интерпретации внешне субъективных моральных проблем.

Происходит онтологическое совпадение истины и добра. А отсюда вытекает положение педагогического свойства о том, что навыки разумного мышления можно извне привнести в сознание людей, сделав их после этого не только умнее, но и добрее. Философия, опираясь на истинное, т. е. соответствующее устройству бытия, знание, как раз и предназначена для выполнения этой функции.

---

[1] См.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 22—36.

Сократ (и в меньшей степени его оппоненты — софисты) закладывает здесь третий, антропологический вектор разработки онтологической проблематики, центрируясь на человеческом бытии. Его антропоцентристский и просветительский пафос во многом предугадывает будущую ключевую установку всей новоевропейской философии, и особенно XX века. Не случайно образ Сократа (наряду с декартовским cogito) — один из излюбленных объектов философской рефлексии в антропологических онтологических моделях XX века, начиная с М. Хайдеггера и кончая Ж. Делезом.

Наиболее крупный шаг в развитии метафизики осуществляет **Платон**. По Платону, бытие предстает перед нами как два различных, но определенным образом взаимосвязанных мира. Первый мир — это мир единичных предметов, которые познаются с помощью чувств. Однако к нему все богатство бытия не сводится. Есть еще второй мир — мир подлинного, истинного бытия, который представляет собой совокупность идей, то есть умопостигаемых форм или сущностей, отражением которых является все многообразие вещественного мира. Таким образом, мир познаваем, хотя и относительно. Процесс познания, по Платону, — это процесс интеллектуального восхождения к истинно сущим видам бытия, совпадающим с идеями различных уровней.

Платоновские идеи — это не просто субстанциализированные и неподвижные родовые понятия, противостоящие текучей чувственной действительности. Идея вещи — это ее своеобразный идеальный принцип строения, как бы невидимый телесному оку своеобразный «информационный каркас», познав который, можно сконструировать и саму вещь. Истинное бытие у Платона, как и Парменида, совпадает с истинным знанием. Но в отличие от последнего представляет собой процесс непрерывного конструирования мира. Идея вещи есть некая смысловая модель, которая должна лечь в основу материально-вещественной конструкции. Но идея сама обладает при этом некой энергией, своеобразной материальной оформляющей силой. Недаром в «Тимее» Платон развивает тезис о том, что всеоживляющая Душа Космоса представляет собой «смесь тождественного и иного». В актах же индивидуального познания мы столь же приобщаемся к миру вечных идей и их конструктивно-оформляющему потенциалу, сколь и к невидимой телесному оку особой «умной материи», вне которой реализация этого идеального потенциала оказывается невозможной. Данный мотив с особой силой будет впоследствии развит у неоплатоников[1] и в «Ареопагитиках».

Таким образом, противопоставление материи и идеи в античной культуре очень условно. Как утверждал А.Ф. Лосев, характеризуя идеализм Платона: «Платон — объективный идеалист, но с весьма заметными материалистическими тенденциями»[2]. В центре платоновской системы (если не понимать его идеализм формально, исходя из наших сегодняшних интуиций) лежит, как это ни парадоксально, своеобразный монодуализм, если воспользоваться термином Н.Я. Грота, С.Л. Франка и С.Н. Булгакова. В том же «Тимее» помимо темы Мировой Души Платон развивает свое знаменитое учение о материи-Кормилице, которая у него

[1] См. знаменитый трактат Плотина «О материи» // Плотин. Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С. 363—366.

[2] Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 12.

существует изначально и независимо от Демиурга и мира идей и фактически совпадает с физическим пространством — своеобразным меонально-несущим «лоном» Космоса, воспринимающим упорядочивающее воздействие идеальных эйдосов и физически рождающим все чувственные вещи[1]. Такой взгляд характерен для всей античности. Подобная диалектика материального и идеального, которую мы потом обнаружим у Аристотеля, неоплатоников и стоиков, позволяла избегать абсолютизации одной из сторон исследуемых процессов и явлений.

Платону принадлежит еще одна важная идея. **Он обосновывает необходимость метафизики как беспредпосылочного знания.** Анализируя особенности математики, философ приходит к идее о недостаточности метода дедукции, на который она опирается даже внутри себя самой. Оказывается, что исходные пункты математики, из которых далее дедуктивно разворачивается обоснование, сами недостаточно обоснованы или вообще не могут быть обоснованы. То есть в основе точного знания нет обоснованных начал, а значит, это во многом лишь гипотезы, которые могут оказаться и недостоверными. В этом смысле Платон даже сомневается, стоит ли считать математику наукой. Должна существовать особая дисциплина, рассуждает далее Платон, которая может устанавливать истинность предпосылок, опираясь на знания, находящиеся за пределами дедуктивных методов рассуждения, в более широком современном смысле — за пределами наук. Этому соответствуют и различные познавательные способности, по Платону. В основе математики лежит способность рассуждать — рассудок (дианойа), а в основе метафизики — диалектический разум (нус, или ноэзис) как дар постижения первоначал.

Следовательно, философия как дисциплина и диалектика как метод выступают фундаментом, который предшествует любому знанию. Диалектика — это вершина знания, потому что в отличие от любых иных наук она не опирается на чувственные и сугубо рассудочные методы познания. Она исходит из умопостигаемых идей, которые могут существовать как истины и к которым философия может привести с помощью размышлений. Следовательно, только она способна обосновать предпосылки любого знания, исследовав предварительно предпосылки знания как такового.

Обоснование же самой метафизики (что можно назвать метафилософией) должно было осуществляться через знаменитый платоновский анемнезис (припоминание) того, что некогда непосредственно видела и слышала душа в умопостигаемом мире истинных сущностей. Здесь мы сталкиваемся с внерациональным типом обоснования, целиком «завязанным» на личный опыт, недоступный для чужого сознания.

Что же касается структур диалектического разума и его спекулятивных рассуждений, то сама диалектика у Платона еще никак не обосновывалась и представляла собой фактически лишь призыв к аргументации. Пожалуй, единственным способом рационального обоснования метафизических положений служит сама форма платоновского философствования, представляющая собой диалог, в рамках которого истинное знание не просто провозглашается, а напряженно, даже драматически развертывается и конкретизируется через столкновение противопо-

[1] См.: Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 489—495 (48D—53C).

ложных позиций и воззрений. Пусть здесь, внутри диалога, господствует лишь одна сторона и активен только Сократ, но уже несомненно присутствует и то, что можно назвать диалектико-драматическим введением в метафизику.

Более детально диалектическое самообоснование разума и попытка впервые эксплицировать его имманентную категориально-смысловую структуру представлены Платоном в двух его знаменитых диалогах — «Софист» и «Парменид». **Отсюда и начинается европейская диалектическая метафизика в собственном смысле.**

Аристотель, полемизируя со своим учителем Платоном, говорит о том, что диалектика не может быть вершиной знания, так как она не дает ответов на вопросы, а лишь вопрошает. Но на каких основах строится такое вопрошание? И Аристотель приходит к выводу, что в основе беспредпосылочного знания о всеобщем и сущности может находиться лишь некая абсолютная предпосылка, абсолютная истина, в противном случае любое философствование может оказаться ложным. Диалектика здесь также должна занять свое место, выступая в качестве рационального средства, расчищающего место для знания. Именно диалектика, отражающая относительность знаний о конкретных вещах, вместе с дедуктивным методом гарантируют истинность выводимых на основе абсолюта положений.

В качестве изначального метафизического абсолюта, по Аристотелю, выступает бытие. Бытие — это особое понятие, которое не является родовым. Это означает, что его нельзя подвести под более общее так же, как и под него все остальные понятия. Поэтому, принимая тезис Парменида, отождествляющего бытие и мысль о бытии, он уточняет это положение, говоря о том, что бытие само по себе — это лишь абстракция, потенциальное, мыслимое бытие, а реально всегда существует бытие чего-то, т. е. бытие конкретных предметов. Следовательно, соотношение бытия и мышления есть соотношение конкретного предмета и мысли о данном предмете. Мир представляет собой реальное существование отдельных, материальных и духовных, предметов и явлений, бытие же — это абстракция, которая лежит в основе решения общих вопросов о мире. Бытие — это фундаментальный принцип объяснения. Оно непреходяще, как непреходяща сама природа, а существование вещей и предметов в мире — преходяще. Бытие просто есть, существует. Всеобщность же бытия проявляется через единичное существование конкретных предметов. Это, по Аристотелю, основной закон бытия, или «начало всех аксиом».

Из этого закона прямо вытекает знаменитое положение Аристотеля о несовместимости существования и несуществования предмета, а также о невозможности одновременного наличия и отсутствия у него каких-либо противоположных свойств. Варианты обоснования этого положения выражены в следующих утверждениях Аристотеля: «Вместе существовать и не существовать нельзя» и «Невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же»[1]. Данное положение носит общеонтологический характер и применимо ко всем явлениям мира. Поскольку обоснование данного положения носит чисто логический характер, то оно исследуется логикой. Поэтому «онтология и логика — две стороны одной и той же науки» — метафизики[2].

---

[1] Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1971. С. 141 (1011b).

[2] Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. С. 289.

Здесь Аристотель намечает линию сугубо логического подхода к проблемам метафизики и интерпретации метафизических категорий (принцип тождества логического мышления и бытия), что впоследствии будет развиваться через творчество Северина Боэция в рамках средневековой схоластики и получит завершенную форму в спекулятивном панлогизме Гегеля. Недаром последний так любил не только Платона за его диалектику, но и Аристотеля за его онтологический подход к логике. Но если в случае с Аристотелем мы имеем дело с онтологизацией законов классической формальной логики (прежде всего закона недопустимости противоречия), то у Гегеля мы встречаемся с онтологизацией принципов диалектического метода познания, о чем речь пойдет в рамках следующей лекции.

Возвращаясь к творчеству Аристотеля, заметим, что из этого же основного формально-логического закона он выводит принцип относительного существования небытия. Развивая тезис Парменида, утверждавшего, что небытие не существует, так как оно немыслимо, а если мы мыслим о нем, значит оно существует, но уже как бытие, Аристотель утверждает, что ничто нам не мешает мыслить о небытии. Это, однако, не является обоснованием его существования, а лишь говорит об ином присущем ему качестве (несуществовании). Именно в этом смысле оно может существовать в мысли.

Аристотель отмечает, что Парменид трактует бытие слишком однозначно, а это понятие может иметь несколько смыслов, как, впрочем, и любое понятие. **Бытие, с одной стороны, может обозначать то, что есть, т. е. множество существующих вещей.** А с другой — то, чему все причастно, т. е. **существование** как таковое[1]. Ошибка Парменида, приведшая его к метафизической трактовке бытия вне становления и развития, заключалась в том, что он свел бытие лишь к бытию как таковому, т. е. к существованию в чистом виде, не заметив возможности бытия вещей. Его логика рассуждений была такова, что если допустить существование множественного бытия вещей, то это будет отрицанием абсолютного бытия и его единства. И Аристотель, как пишет Мишель Гурина, замечает по этому поводу, «что если нет ничего помимо бытия, то ни его нельзя приписать чему-либо, ни ему нельзя что-либо приписать, и тем самым оно есть ничто»[2]. В результате онтология Парменида является самопротиворечивой, несмотря па им же введенный принцип недопущения противоречий.

Итак, делает вывод Аристотель, бытие многозначно. Но тогда как оно может быть предметом строгой науки? И чтобы спасти ситуацию, Аристотель вырабатывает систему некоторых характеристик, которые описывают бытие. Создается система категорий, каждая из которых является обобщающим предикатом по отношению к конкретным свойствам, а все вместе они конституируют общий многомерный смысл категории бытия.

Аристотель выделяет четыре смысла бытия:

1. **Бытие в себе**, которое описывается категориями, или, по Аристотелю, высшими видами бытия (субстанция или сущность, качество, количество, отношение, действие, страдание, место, время, иметь, покоиться). Фактически это именно то, что мы сегодня называем онтологией.

---

[1] См.: Гурина М. Философия. М., 1998. С. 189.

[2] Там же. С. 190.

2. **Бытие потенции и акта**; здесь решается проблема различения, например, актуальной и потенциальной бесконечности и движения.

3. **Бытие акциденций** — это случайные типы бытия.

4. **Бытие как истина**, принадлежащее человеческому интеллекту. Это бытие изучает логика.

Центральным вопросом онтологии, таким образом, становится первый смысл бытия, который сводим к проблеме сущности, или субстанции. Как отмечает Гурина, данная категория приводит к единству разнообразные значения бытия. Сущность — это то самое непротиворечивое бытие, которое хотел найти Парменид. Поэтому вопрос о сущности как бы заменяет вопрос о бытии, решая центральную проблему метафизики.

Интерпретируя концепцию Платона о существовании мира идей (истинного мира), Аристотель также говорит о наличии в бытии некого сверхчувственного уровня, но не в смысле особой реальности его существования в духе платоновского мира идей. Это — уровень сущности вещей, укорененной в них самих, а не оторванный и не противопоставленный вещам, как это было у Платона.

Формальной причиной бытия вещи выступает ее первосущность или форма («морфе»). Материя есть реальность, чувственно воспринимаемая, но лишь потенциально. Стать чем-то она может, лишь приняв некую форму. Форма — это то минимально общее, что способно дать вещи самостоятельное существование. Логически форма находится между конкретным (отдельным) и родовым. Формы — это то, что не распадается. Они вечны, неизменны и являются предметом исследования метафизики. Они могут быть внесены в материю, сотворив тем самым вещь. Таким образом, вещь состоит из активной формы и пассивной материи. Материя сама по себе пассивна, но так же как форма, вечна. Она необходима для появления конкретной вещи, но в качестве потенциального вместилища. И, кроме того, она придает вещам индивидуальность.

Действительную сущность, таким образом, составляет sinolos, т. е. буквально «субстанциональность», которая объединяет материальное и формальное начало. Таким образом, и у Аристотеля нет еще разрыва между идеальным и материальным, формой и субстратом, мыслью и предметом, нет того метафизического раскола между началами бытия, который впоследствии породит однобокий европейский идеализм теистического толка, равно как и воинствующий атеистический материализм. Этот же ложный онтологический раскол спровоцирует в XX веке и ложный стыд перед занятиями метафизикой в классическом смысле этого слова, который не изжит еще и по сию пору.

«Итак, мы можем сказать, что бытие в наиболее точном значении — это субстанция, — пишут по поводу этих взглядов Аристотеля Дж. Реале и Д. Антисери. — Субстанция в несобственном смысле есть материя, во втором смысле — это отдельное, а в третьем смысле — собственном — это форма по преимуществу. Бытие, следовательно, это материя; ступенью выше — отдельное, индивид; а еще выше — форма, которая обнимает материю и фондирует, дает основание отдельному, т. е. индивиду»[1].

---

[1] Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. СПб., 1997. С. 143.

Сущность можно различить по крайней мере по трем родам. **Это сущности, к которым сводимы конкретные чувственные вещи (физика). Сущности, к которым сводимы абстракции математики. И, наконец, сущности, существующие вне чувственности и абстрактности. Это сущности божественного бытия, или сверхчувственная субстанция. Вот эти три основные части и составляют философию.**

Таким образом, абсолютное знание представляет собой, по Аристотелю, первоначало или **систему первоначал, в качестве которых и выступает первая философия, или метафизика**. Начала не могут быть доказаны или выведены из чего-либо, поэтому они и начала. В этом смысле, действительно, метафизика — это своеобразная метанаука, которая обосновывает начала не отдельных наук, а научное познания в целом, не отдельные знания, а знание как таковое, не истину физики или математики, но истину вообще.

Философия создает систему начал, наподобие математических аксиом. Кардинальное же отличие ее от математики — именно нацеленность на обоснование своих исходных аксиом, на систематическое прояснение того всеобщего теоретического фундамента, который не способна концептуально прояснить никакая другая наука. **Эту работу**, как показало последующее развитие, **философия не может завершить никогда**, но отсюда еще совсем не следует, что это вообще «универсальные недоказуемые начала, которые обеспечивают возможность доказательства в любой области наук»[1]. Если бы это было так, как считает Мишель Гурина, то тогда философия действительно ничем бы не отличалась от математики.

И в этом смысле рассуждения Аристотеля удивительно современны. Действительно, любая наука исследует лишь часть мира, в каком-то смысле огрубляя этот мир рамками собственного предмета. Этому соответствуют и методы достижения данного предметного знания, и предметная истина, которая получается в результате. Например, вряд ли будет эффективной позиция ученого в любой области знания, основанная на сомнении в том, что знание вообще осуществимо. Он в принципе исходит из познаваемости мира. А философ вправе поставить такой вопрос.

Ученый вряд ли сомневается (по крайней мере, осуществляя данную научную деятельность) в истинности тех предпосылок, на которых базируется его наука, а философ периодически ставит этот вопрос. А если это делает сам ученый, то он переходит из области собственной науки в область философии. Так в современной философии возникает специальная область, занимающаяся проблемой философских оснований наук. И здесь обнаруживаются удивительные вещи. Оказывается, что науки могут базироваться не просто на необоснованных, но даже на заведомо ошибочных предпосылках. Вспомним в качестве примера обоснование параллельности Евклидом или понятие эфира в классической физике. Именно поэтому **в период экстраординарного развития науки так возрастает роль философского анализа новых проблем, появившихся в ней.**

Нацеленность Аристотеля на построение метафизики как системы абсолютного знания проявляется в том, что он формулирует аксиому, которая предшествует всем остальным в четвертой книге своей «Метафизики»: «Невозможно,

---

[1] Цит. по: Гурина М. Указ. соч. С. 185.

чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении»[1]. Мы видим, что перед нами фактически одно из положений логики о непротиворечивости высказываний, распространяемое на свойства реальных объектов мира. Понимая, что данную аксиому необходимо также обосновать, ибо в основе знания должно быть обоснованное первоначало, Аристотель лишь декларирует это обоснование по методу «доказательства путем опровержения», одновременно признаваясь, что первоначало может быть таковым и вне всякого доказательства. Следовательно, данная аксиома является не просто научным высказыванием, а представляет собой свойство бытия, его фундаментальную структуру. Таким образом, **метафизика тождественна науке о бытии, или онтологии, выступая как особая наука о сверхчувственных принципах и началах бытия**.

Все это позволяет Аристотелю сформулировать классическую структуру философии. Схематично это выглядит следующим образом:

Логика, или аналитика (как инструмент размышления)	
Первая философия, или теология (метафизика): бытие, категории бытия, субстанция, сверхчувственная субстанция	
Теоретическая философия	**Практическая философия**
Физика (или онтология, или вторая философия)	Этика
Космология	Политика
Психология	Риторика
Зоология	Пойетика (риторика + поэтика)
	Поэтика

Первая философия, или теология (метафизика), занимается миром надприродным. Предмет философии — сверхчувственные сущности, которые неизменны, абсолютны. Это вечные сущности. Именно в этом смысле философия и выступает как первая философия, т. е. идущая впереди физики.

Сама **метафизика** понимается Аристотелем в четырех смыслах:

«а) исследование причин, первых, или высших начал;

б) познание «бытия, поскольку оно бытие»

в) знание о субстанции;

г) знание о боге и субстанции сверхчувственной»[2].

Откуда берется здесь термин «теология» и в каком смысле Аристотель использует здесь понятие Бога?

Дело в том, что если мы ищем первые причины и высшие начала, то неизбежно должны прийти к первоначалу и первосущности, которая носит **сверхприродный** характер. Бог Аристотеля — это прежде всего сверхчувственная и неподвижная сущность, и его нельзя смешивать с Богом религиозным. Бог — это некая формальная причина, «вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи,

---

[1] Цит. по: Гурина М. Указ. соч. С. 185.

[2] Реале Дж., Антисери Д. Указ. соч. С. 139.

неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей»[1]. Бог — это своеобразный перводвигатель, первопричина. Без Божественного Ума-Перводвигателя Аристотель не может объяснить ни источника идеальных форм в природе, ни причин ее движения к определенным предзаданным целям на уровне живых организмов, ни, наконец, активной природы нашего ума, который способен сверхчувственно познавать бытие. Бог Аристотеля — это своеобразный философский Бог. Можно сказать, что это абсолютный, очищенный от конкретных свойств Разум. Исследованием такого Бога может заниматься только философия, что уже дает ей право на существование. Именно это положение позже становится в центре размышлений средневековых философов и комментаторов Аристотеля, которые пытаются свести сущность метафизики к теологии.

Обратим внимание читателя на примечательный факт: Аристотель в рамках своей «онтологической физики» на новом уровне возвращается к натурфилософским исканиям ранних греческих философов. Он гениальный аналитик и синтезатор в этой области, недаром его философия природы устоит практически до эпохи Возрождения. Но особенно примечательно то, что он достаточно органично соединяет линию натурфилософскую со спекулятивно-метафизической линией Парменида. Более того, у него намечается и антропологический вектор метафизического анализа, когда он рассуждает об активном уме в трактате «О душе».

Физика (или вторая философия) **занимается миром природным** (но **в рамках умозрительного исследования**). Предмет физики — «чувственные сущности», которые изменчивы. Это не современное понимание физики, а именно философское исследование чувственной или природной субстанции, в отличие от неподвижной субстанции как объекта метафизики. Можно согласиться с Дж. Реале и Д. Антисери, что «это наука о формах и сущностях, и, сравнивая ее с физикой наших дней, можно сказать, что это скорее **онтология**, или метафизика чувственно воспринимаемого мира»[2].

Это важный момент, который требует пояснения. Когда мы используем термин «физика», то для современного читателя сразу возникает образ одной из наиболее развитых современных наук, базирующейся на огромном теоретическом и практическом материале. Это наука, в которой важнейшим выступает принцип эмпирической проверяемости теорий. Конкретные физические закономерности не являются объектом философии.

Но во времена античности все выглядело по-другому и даже противоположным образом. **Физика** в аристотелевском смысле **не имела конкретно-научной почвы и достаточного эмпирического материала и строилась как философская умозрительная дисциплина, представляя собой систему спекуляций и гипотез по поводу природного бытия.**

Однако целый ряд проблем, касающийся всеобщих природных закономерностей, не является предметом только физики как науки и сегодня, а представляет собой область собственно философских рассуждений, т. е. относится к сфере философии, а точнее — к философии природы. Здесь исследуется проблема движения,

---

[1] Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. С. 301.

[2] Реале Дж., Антисери Д. Указ. соч. СПб., 1997. С. 147.

выделяются формы движения, исследуется феномены пространства и времени, конечного и бесконечного, типы детерминации и т. д. Сюда же Аристотелем относится исследование природы математических объектов. В частности, Аристотель показывает, что математические объекты — это единицы Разума, связанные с нашей способностью к абстракции. Поэтому они актуальны лишь в нашем уме и лишь потенциально в вещах. Проблемы этики или эстетики также имеют онтологическое обоснование. То есть метафизика, или философия, исследует не только божественное бытие, но и природный мир, т. е. отвечает на вопрос, чем является бытие само по себе во всех фундаментальных формах своего обнаружения.

После работы аристотелевских учеников, верных духу своего учителя, термин «метафизика» зажил собственной жизнью и понятие «после физики» наполнилось смыслом «стоящая над физикой», или «по ту сторону физики», т. е. над природой или даже вне ее. А это, в свою очередь, позже породило традицию противопоставления философии наукам — как теоретическим, так и практическим.

Следует отметить, что достижения Аристотеля в разработке проблем онтологии были столь высоки, что в развитии данной проблематики после него образовался определенный вакуум и даже некоторая деградация уровня исследования. Однако в философии, как и вообще в развитии культуры, такого рода мыслительные провалы не случайны, и их объяснение надо искать в общей культурной ситуации.

А.Л. Доброхотов, исследуя, по его выражению, «архаизм стоицизма» в разработке онтологических проблем, показывает, что, например, отождествление бытия и как предиката, и как рода (что запрещалось в системе Аристотеля), не случайно. Стоики пытались тем самым оживить неподвижное, мертвое бытие Аристотеля. Иное дело, что такая попытка привела фактически к разложению онтологического подхода как такового. Понятие сущности было вновь подменено понятием вещества (субстрата), что привело к потере универсальности изначальной категории бытия. Чтобы связать концы с концами, стоиками вводится целый ряд новых категорий типа «логос», «лектон», «провидение», что лишь усложняет онтологическую концепцию, не привнося в нее ясности и запутывая то, что было ясным у Аристотеля[1]. При внешней сходности концепция стоиков по существу противоположна аристотелевской.

Может быть, лишь **Эпикур** оказался ближе всех к Аристотелю в развитии онтологической, а точнее — натурфилософской традиции поздней античности. Эпикур выдвигает на первый план понятие природы, поэтому для него нет разницы между чувственно воспринимаемым и мыслимым. А, следовательно, «чувства воспринимают самое настоящее бытие»[2]. Касаясь Бога как начала бытия, Эпикур связывает его с миром посредством вещества. Результатом всей этой онтологической конструкции становятся выводы о «внезаконности чистого бытия». Утверждается свобода элементарных частиц бытия. Говорится об истинности феноменального мира.

Важнейшим результатом постэпикурейских подходов стало то, что была намечена проблема существования особого онтологического «слоя», несводимого к

---

[1] Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 132.
[2] Там же. С. 138.

другим. Это тот слой, который позже, уже в наше время, получил вполне определенное название экзистенции.

Плотин, разрабатывая проблемы онтологии, дает собственное понимание сущего, говоря что «ум есть сущее», соответствующее бытию, т. е. бытие является исходным понятием онтологии. В результате отождествления бытия с умом бытие приобретает характер творческой причины, которая объединяет первоначала. Бытие — это, с одной стороны, определенное бытие. А с другой — единство многообразия. Конкретное существование — «это след единого» (А.Л. Доброхотов)[1], т. е. бытие отражает единое. Но если это так, то бытие есть и ум, и высшее сознание, т. е. в нем объединены мыслящее и мыслимое.

Таким образом, бытие приобретает подвижный, творческий характер — это беспрерывное творчество. Ум-бытие — это жизнь, благо и красота. Неоплатоники перекидывают прямой метафизический мост между античной и христианской мыслью. Их вечно эманирующее Единое при всех своих кардинальных отличиях от творящего волевым актом христианского Абсолюта удивительно близко последнему по способам постижения: и здесь и там примат отдается апофатическому и мистическому приобщению к первоначалу, а теология — главное дело, которому должен посвятить себя познающий разум. Спекулятивная теология на многие века вытесняет на глубокую онтологическую периферию и натурфилософию, и рациональную антропологию, не говоря уже о равноправном диалоге философии и науки.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что в античности формулируется классическое представление о метафизическом (беспредпосылочном) характере философии, в центре которого стоит онтология как учение о бытии.

Теория познания и аксиология пока еще полностью подчинены онтологической проблематике. Внутри же самой онтологии постепенно оформляются и вступают в довольно непростые отношения три внутренне связанные линии: натурфилософская, спекулятивно-метафизическая и едва намеченная антропологическая. У Аристотеля как ключевой античной фигуры все эти три линии уже присутствуют, причем у него, как у Платона и большинства других греческих философов, нет жесткого разрыва между материальными и идеальными, оформляющими и субстратными началами бытия. В античной онтологии есть все ключевые темы и идеи, действительно превращающие последующую европейскую философскую традицию в бесконечные комментарии к одному-единственному бесконечному по плотности смыслов тексту под названием «греческая философия».

2. Развитие метафизики в Средние века: онтология и теология, Бог и Человек

В Средние века онтология как учение о бытии теологизируется. Развивая тезис Аристотеля об изначальном божественном начале, философы средневековья вкладывают в это совершенно иное содержание. У Аристотеля

[1] Доброхотов А.Л. Указ. соч. С. 142.

Бог хотя и является причиной мира, но лишь целевой причиной, которая задает общую тенденцию развития мира, но он не есть прямая причина физических вещей. В христианской же теологии Бог — творец и причина всего существующего, это первосущность, от которой зависят все иные сущности. Как отмечает Мишель Гурина, следует лишь удивляться, как был интерпретирован Аристотель. Ведь у него Бог не только не создает мир, но внешен, инертен по отношению к нему, «ибо мыслит только самого себя». В христианской теологии Бог, напротив, активен и ради спасения мира готов пожертвовать даже своим сыном. «В результате метафизика была сведена к теологии, понятой как наука о первой сущности, к которой все сущности привязаны как причине своего бытия»[1]. И соответственно античное понятие мудрости было проинтерпретировано как знание Бога. А отсюда и совсем иное значение философии как любви к мудрости. Это — любовь к Богу. «Мудрость есть знание вещей божественных», — писал Августин. Соответственно, если наука исследует знание человеческое, то мудрость — знание божественного. Но поскольку божественное является первоначалом, то именно теология опирается на абсолютную достоверность, данную от Бога, придавая достоверность и другим наукам.

Фома Аквинский сделает впоследствии шокирующий для христианского теолога вывод о наличии у наук собственной рациональности, т. е. системы обоснования, не связанной непосредственно с теологическим содержанием. Более того, наука занимается доказательством, то есть выведением следствий. Правда, она бессильна против опровержения собственных принципов. Метафизика не может доказывать своих начал или принципов, как и наука, но она может дискутировать и аргументировать против своих оппонентов. А поскольку метафизика совпадает с теологией, то в области веры задача метафизики — убедительно дискутировать с еретиками. При этом понятно, что если ваш противник не верит в Бога, то невозможно пробудить в нем веру путем теоретических рассуждений. Вера в принципе выше разума, а Божественное Откровение, данное в Евангелии, в принципе превосходит любые истины разума. Отсюда проясняются исходные посылки средневековой онтологии и смысл ее базовых категориальных интерпретаций.

Сущность Бога заключается в том, чтобы существовать. В сотворенных же вещах сущность и существование не совпадают. Следовательно, познать Бога как сущность через какие-то модусы конкретного существования мы не можем. Ее там нет. Мы только знаем, что Бог есть, но в каком виде и что это такое, мы знать не можем. Это — предмет веры. И, напротив, познание существования и конкретных свойств конкретных предметов — вполне возможно.

Это присутствует в общей онтологической позиции Фомы Аквинского. Бог есть само бытие. Он прост и ни из чего более не состоит. А все, что сотворено, является составным. Так, например, человек состоит из формы и материи, что придает людям индивидуальность. Формой выступает душа, которая придает существование телу, получив существование от Бога.

Таким образом, конструируется следующая **онтологическая модель.**

---

[1] Гурина М. Указ. соч. С. 194.

«Логическое сущее» — «фундаментальное понятие для обозначения чего бы то ни было как существующего»[1]. Оно может быть как концептуальным, так и реальным, т. е. не все мыслимое существует. Фактически сущее означает «быть», что вовсе не говорит о бытии реальном. Реальным может быть только отдельно существующее.

«Реальное сущее». Все реально сущее, от Бога до человека, представляет собой экзистенциальные существа. Бог — само бытие, мир обладает бытием, данным Богом.

«Эссенция» — сущность и бытийственный акт, придающий индивидуальность объектам. Лишь Бог совпадает с сущностью, все остальное сотворено, т. е. потенциально совпадает с сущностью, но может и не совпадать. Следовательно, существование некоторых вещей, из которых сотворен мир, не необходимо, а сам мир — лишь реализация возможности. И то, что он есть, — это случайность, в отличие от необходимого существования Бога. Поэтому существующий мир существует не сам по себе, но зависит от воли Бога. Отсюда, начиная еще с Августина, такое повышенное внимание средневековых теологов к проблеме воли и даже к разработке своеобразной «онтологии воли». Тема, которую античность фактически не знала, но которая потом приведет к сугубо волюнтаристским онтологическим моделям, если вспомнить Н. Мальбранша, а еще позднее — Ф. Ницше.

Средневековая теоцентрическая картина мира основана также на том, что земное бытие как бы искренне открывается навстречу горним сущностям для их реализации в мире. «Перед нами философия оптимизма, ибо она вскрывает в бытии глубокий смысл. Это философия конкретного, ибо бытие — это акт, действие, благодаря которому сущность есть де факто»[2]. Можно даже сказать, что главное дело мира и человека — дать наиболее полно и органично выявиться Божественному бытию, не исказив и не замутнив божественный первообраз бренными и суетными формами земного сущего. Уже здесь можно расслышать нотки будущей фундаментальной онтологии М. Хайдеггера с его дихотомией бытия и сущего.

В теоцентрической онтологии присутствует еще ряд важных черт. Так, сущее обладает свойством **унитарности**, означая единство бытия. Однако степени этого единства могут различаться. Говоря современным языком, силы, обеспечивающие устойчивость системы, могут быть различны. Корзину яблок легко рассыпать, разрушив корзину. А вот для того, чтобы растащить элементарные частицы, потребуются совсем иные силы. Единство является фундаментом бытия, но мы можем хотя бы гипотетично помыслить, что рассыпав единство бытия, мы уничтожим бытие как таковое. Единство Бога — это единство простоты, это тотальное бытие.

Следующая трансцендентальная предпосылка бытия — **истинность всего сущего**. Это означает, что сущее до определенных пределов постижимо рационально. Поэтому не логика должна заниматься проблемой истины (как у Аристотеля), но именно метафизика. Истина иерархична. Следует отличать истину онтологическую, как адекватное соответствие божественному интеллекту, от истины логической, как адекватности интеллекту человеческому. Кстати, принцип строгой

---

[1] Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1997. С. 137.

[2] Там же. С. 139.

иерархичности бытия впоследствии воспроизведется в разных вариантах светских онтологических моделей типа стратификационистской онтологии Н. Гартмана, о чем речь пойдет ниже.

Следующая трансцендентальная посылка — **«все сущее есть благо»**. Все, сотворенное Богом, несет на себе печать божественного, благого. Необходимо радоваться благу и Богу, так как в противном случае мы утрачиваем бытие.

В творчестве Фомы Аквинского проявился основной парадокс и двойственность христианской теологии, которая, с одной стороны, строилась на очень рациональных началах, жестко разграничивая веру и знание. А с другой — не могла согласиться с независимостью знания от веры, истины от Бога. Было ясно, что это противоречие необходимо должно было каким-то образом разрешиться.

Споры о сущности и существовании, которые пронизывают средневековую философию, вылились в ряд новых тенденций, подвергающих сомнению принцип единства теологии и метафизики.

Одним из первых за последовательное размежевание философии и теологии выступает Дунс Скотт, который справедливо указывает, что уже сами споры и варианты такого единства на самом деле лишь показывают их различие, которое следует уточнить.

Предмет философии — это бытие как сущее, где все сводимо к нему и выводимо из него. Поэтому философский метод выступает как рационально-доказательный, основанный на логике. Предмет теологии — вера, и ее задача убедить на основе Откровения. Смешение предметов в одном университетском образовании лишь приводит к искажению сущности и философии, и теологии. Философии это затрудняет рациональный путь обоснования. А теология, использующая философские методы, не становится от этого более убедительной. Философия направлена на знание ради знания, а теологию интересуют отнюдь не все истины.

Бытие одинаково как на уровне Бога, так и сотворенного им мира. Поэтому не надо выделять существование как особый аспект реальности. **В реальности существуют лишь осуществленные сущности, поэтому понятие сущности самой по себе — лишнее.** Бог является сущим совсем по другому основанию, лежащему вне конечного и сотворенного. Поэтому применение к Богу понятия «существование», как это делается применительно к реальным вещам, просто излишне. Бог не требует никаких доказательств.

Бесконечное бытие Бога необходимо по определению, тогда как конечное бытие такой необходимостью не обладает. Поэтому **понятие бесконечного недостаточно для понимания божественного**.

Таким образом, между философией и теологией нет гармонии, но нет и противоречия. В понимании природы философия самодостаточна и ни в какой теологии не нуждается. Но и философы должны отказаться от психологической установки претендовать на познание всего, прежде всего универсалий, а тем более на познание Бога.

Личностное начало человека совмещает в себе особенное и универсальное, но не как подчиненность индивидуального универсальному. Это не просто детерминация универсальным, а вовлечение его как индивида в высшую реальность, в исполнение высших целей.

Далее эту тенденцию на элиминацию метафизических проблем из теологии развивает **Уильям Оккам**, который своим творчеством как бы завершает средневековье.

Оккам исходит из понимания вспомогательного характера философии по отношению к теологии. У него речь уже идет не о различии веры и знания, а о пропасти, которая существует между ними. Если мир — лишь одно из порождений Бога, рассуждает философ, то между ними нет ничего общего, кроме самого акта творения. Соответственно, сотворенный мир состоит из индивидуальных элементов, который бессмысленно упорядочивать с помощью абстрактных понятий. Отсюда вытекает эмпирический принцип познания мира как основной. В его основе лежит интуиция о принятии положения вещей таковым, как оно нам представляется. Если мир состоит из индивидуальностей, то универсалии не существуют в реальности. Это лишь имена, введенные для удобства, а не основание реальности.

Вся эта цепочка рассуждений приводит философа к выработке такого известного положения как «бритва Оккама», которое выступает в качестве методологического принципа, буквально разрушающего предшествующую метафизику: «Не следует умножать сущности сверх необходимости». Этот момент можно квалифицировать как начало распада спекулятивно-теологической средневековой метафизики.

Действительно, метафизика бытия не нужна, так как конечное и бесконечное, реальное и потенциальное связываются самим актом божественной воли. Человеку рассуждать что-либо по этому поводу бессмысленно. Субстанция также ничего не добавляет в наше знание, кроме, может быть, новой, неизвестной реальности. Вещи мы познаем в опыте, а до него рассуждать бессмысленно. То же можно сказать о конечной причине.

Как отметил А.С. Доброхотов, Дунс Скотт «лишил сущности их экзистенциального значения, а тем самым способности быть исходным центром детерминации, хотя бы в мире бытия. Оккам вообще элиминировал универсалии, оставив индивидов «один на один» с волей абсолюта»[1]. При этом воспитанник Оксфорда Оккам немало способствует тому, чтобы вновь начала оживать и набирать силу старая и почти заглохшая онтологическая линия — линия философии природы, которая и до Оккама имела в Оксфорде своих блестящих защитников и одиноких продолжателей аристотелевской «онтологической физики». Это Роберт Гроссетест и Роджер Бэкон. Именно с той далекой поры Англия становится прочным оплотом борьбы не только с теологической метафизикой, но и с умозрительностью онтологических построений вообще, тяготея к общепозитивистской мировоззренческой ориентации, а в рамках метафизики — к проблематике теории познания, правда и здесь — к эмпиристской.

И, наконец, надо хотя бы вкратце остановиться на величественной фигуре **Николая Кузанского**, который строит новую систему онтологии, не укладывающуюся в теологические рамки. В его системе вновь оживает целостный онтологический подход в духе аристотелевской направленности на синтез различных

---

[1] См.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 160.

линий[1], где высочайший уровень спекулятивной метафизики при обсуждении собственно теологических проблем сочетается с интересом к научному изучению природы и общекосмологическим проблемам[2]. Вся последующая натурфилософия эпохи Возрождения испытывает колоссальное влияние со стороны Николая Кузанского, в том числе и Леонардо да Винчи.

В его системе Бог как абсолютный максимум вообще находится за пределами знания. То есть абсолютное бытие непостижимо, но позволяет постигать все остальное. Когда мы сомневаемся в существовании абсолютного бытия, то мы открываем дорогу для предположения существования бытия и небытия. Следовательно, должна быть сама возможность существования бытия. А это и говорит об абсолютной необходимости бытия, хотя бы в качестве предположения. Следовательно, «есть только то, что может быть», и бытие ничего не прибавляет к этому. В результате есть категория, стоящая над бытием и небытием. Это абсолют, которые совмещает предельные противоположности бытия и небытия. Бытие лишь одно из максимальных имен абсолюта. Бог же находится вне системы борьбы противоположностей бытия и небытия, следовательно, он выше любого бытия.

В результате перед нами развертывается антиномичная онтологическая конструкция. Быть может только абсолютное бытие, все иное причастно ему. Но тогда, благодаря акту творения Бог переходит в ничто. Так как «быть» и «творить» совпадают. Следовательно, Бог есть ничто и одновременно есть все[3]. То есть предельные характеристики, предельные сущности совпадают, максимум, доведенный до предела, тождественен минимуму. Действительно, Бог содержит в себе все вещи (комплликация). Он сам содержится во всех вещах (экспликация), представляя собой то, что они есть. Бог является единством комплликации и экспликации (контракция), в рамках которой осуществляется «единство во множественности, простота в сложности, покой в движении, вечность в чередовании времен и так далее»[4]. Таким образом, все содержится во всем.

Из этой общей онтологической позиции вытекает концепция человека как «микрокосма». В общеонтологическом плане человек связывает все вещи в природе, являясь квинтэссенцией природного бытия; в гносеологическом плане он обладает разумом, причастным Божественному интеллекту, а в антропологическом плане через его познание и творческую деятельность может быть развернута вся Вселенная, которая в нем как бы свернута.

Исключительный интерес представляет знаменитая парадигма Николая Кузанского — общеонтологическая схема бытия, которую мыслитель разрабатывает в своем трактате «О предположениях». В этой наглядной схеме Кузанский ухитряется гениально синтезировать базовые идеи предшествовавших онтологий античности и средневековья. В ней непротиворечиво сводятся воедино и логико-спекулятивные, и натурфилософские аспекты онтологии, подчеркивается единство иде-

---

[1] При всей глубокой симпатии философа именно к платонической линии философствования.

[2] Кстати, у Николая Кузанского присутствуют и идеи неевклидовых геометрий, и идея исчисления бесконечно малых.

[3] См.: там же. С. 163.

[4] Реале Дж., Антисери Д. Указ. соч. Т. 2. С. 257.

альных, структурообразующих и материально-меональных начал бытия, а также его принципиальная иерархичность и динамичность.[1]

Самое ценное, что свою универсальную схему философ тонко применяет к познанию как природных, так и человеческих характеристик. Здесь как раз дается не только собственно метафизическое обоснование модели через ее систематическую концептуальную экспликацию и логическое развертывание, но, самое главное, обоснование строится посредством демонстрации эвристических возможностей применения этой модели к различным предметным областям. Философ здесь предвосхищает гегелевское понятие теоретического доказательства, когда истинность исходных посылок подтверждается богатством конкретного смыслового содержания, развернутого на их основе.

Николай Кузанский оказывается ключевой фигурой, венчающей средневековье и открывающей эпоху Нового времени. У него впервые проблематика гносеологии как важнейшего раздела метафизики приобретает отчасти самостоятельный характер. Здесь достаточно вспомнить его знаменитый принцип «ученого незнания», проведенный последовательно через все его творчество. У него же, как и у Аристотеля, оказываются развитыми все разделы онтологии, включая обостренный интерес к человеческому бытию, правда, все-таки еще пока в преимущественно познавательном модусе. Наконец, в метафизических трудах великого кардинала заложены семена всех систем, которым суждено будет прорасти в период расцвета классической европейской философии, к анализу которых мы теперь и переходим.

[1] См. наглядное изображение парадигмы и ее интерпретацию в кн.: Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. 1979. С. 207.

ЛЕКЦИЯ 5. *ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

1. Социокультурные условия становления и основные черты классической философии

Классическая модель философии сформировалась под влиянием тех представлений о ее сущности и задачах, которые были заложены еще в античной философии, но которые были существенно дополнены происходящими изменениями в культуре. Социокультурным фоном развития философии выступили тенденции, которые стали возникать в культуре уже позднего средневековья[1] и которые особенно расцвели в ней в период Нового времени.

Прежде всего это **идеи гуманизма**, которые выступают как своеобразный культурный протест против господства религии. Результатом этого становится критика средневекового образа жизни и мышления. Обосновывается идея возрождения человека на основе духа античности. Отказ от теологического варианта философии средневекового типа осуществляется как противопоставление свободного философствования, совмещенного с поэзией и литературой, университетской догматической философии. Не случайно эта тенденция связана с именами великих поэтов, таких, например, как Данте Алигьери и Франческо Петрарка.

Уже сам факт, объединяющий в творчестве одного человека поэзию и философию, является знаменательным. Он как бы указывает на путь гармонии, по которому должен идти каждый человек. Как в своих поэтических произведения, так и в философских трактатах мыслители проводят идею ценности земной жизни, критического отношения к официальной религии и ее представителям и, главное, постулируют новое отношение к Человеку, к его чувствам и разуму, к его неповторимой индивидуальности и к его общему предназначению в мире. По всей Италии возникают кружки гуманистов, в которых обсуждаются и развиваются эти взгляды и которые становятся в оппозицию к университетской теологии, придерживающейся прежних схоластических традиций. Происходит «переоткрытие» Платона, развитие идей Аристотеля. Философы исследуют проблему человеческих чувств и взаимоотношений, рассматривая человека как целостное существо, которому присуща разумность, но который не может жить вне телесных желаний и аффектов.

Под воздействием таких настроений постепенно происходят изменения внутри самой религии. Усилиями таких мыслителей, как Лютер, Кальвин, Мюнцер, закладываются **идеи реформации** церкви, которые выходят далеко за ее рамки, при-

[1] О ключевых фигурах этого периода — У. Оккаме и Н. Кузанском — мы писали в предыдущей лекции.

обретая общекультурный характер. Здесь происходит возрождение изначальных новозаветных учений, строящихся на простых и понятных принципах и близких к мирской жизни каждого человека. Они противопоставляются недоступной для большинства верующих догматике средневековья.

В религии усиливается рационалистическая тенденция с элементами античного восприятия мира и ролью в нем Человека. Следствием Реформации становятся глубокие изменения в духовно-религиозной области, в политическом ландшафте Европы и в экономико-социальных структурах. Возникший протестантизм в социальной сфере приводит к становлению новой этики, которая оправдывает труд в любой его форме и предпринимательство, которое становится элементом всеобщей нравственной ценности.

И, наконец, для эпохи Возрождения характерным признаком является бурное **развитие науки**. Именно в этот период усилиями Леонардо да Винчи, Коперника, Галилея, Кеплера и других формируются основы современного естествознания, современный образ науки. «Тезису Фомы Аквинского «малое знание о высочайших вещах лучше, чем самое подробное знание о вещах низких и мелких» Галилей противопоставляет принцип: «Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и о незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины»[1]. Для Кеплера и Галилея наука должна заниматься отношениями, которые можно выразить числом, ее истины желательно облечь в математическую форму, ибо сама книга природы написана на языке математики. Традиционно же считавшиеся научными вопросы о сущности мира, о смысле жизни и т. д. по крайней мере отодвигаются на второй план, как не поддающиеся строгому научному анализу. Развиваются идеи бесконечности мира и Космоса (Коперник, Джордано Бруно), сопряженные с идеями творческой активности самой природы.

Таким образом, культура эпохи Возрождения характеризуется глобальной сменой общемировоззренческих устоев, по крайней мере европейского сознания, на всех его уровнях от религиозного, до художественно-эстетического, от философского до обыденного. В центре мировосприятия оказывается уже не Космос античности, не Бог средневековья, а Человек. На смену античному космоцентризму и средневековому теоцентризму приходит антропоцентристская общемировоззренческая установка.

Соответственно в метафизике начинает кристаллизоваться ее вторая важнейшая часть — теория познания как философское учение об истинном знании, а в самой онтологии — все явственнее проступать проблематика, связанная с особенностями человеческого существования, без учета которых оказывается невозможным ни последовательно строить философию природы, ни разбираться в идеально-метафизических началах бытия, в том числе рассуждать и о Боге. Именно живой, прежде всего разумно познающий человек владеет ключами от небесных и земных тайн. Ничто не может укрыться от его взыскующего, познающего взора, но надеяться отныне он должен не на трансцендентного Бога, а на свои земные таланты и силы, на созданные им самим и тщательно проверенные методы и принципы анализа.

---

[1] Швырев В.С. Проблема отношения науки и метафизики в современной англо-американской философии науки // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов XX века. М., 1983. С. 30—31.

Все перечисленные процессы приводят к становлению той традиции в философии, которую мы далее будем обозначать как **классическая модель**[1]. Для данной философской традиции, охватывающей период от Декарта до Гегеля (а значит, с середины XVII до середины XIX века), характерным является **представление о философии как о форме рационально-теоретического сознания**, с помощью которой можно объяснить самые разнообразные явления духа и природной действительности.

В ее основе лежит систематическое и целостное объяснение мира, которое основывается «на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению)»[2]. Это, в свою очередь, приводит философов к выводу о **принципиальной установке на рациональную познаваемость мира**, какими бы условиями ни оговаривался сам путь достижения истинности. Человек при этом рассматривается как особый субъект познания, очищенный от своих личностных характеристик и выступающий в качестве конструирующего, мыслящего начала. Если попытаться обозначить сущность данной традиции одной формулой, то ею станет **«господство Разума»**. Безусловно, за столь долгий исторический период появлялись и концепции, выпадающие за рамки указанной традиции, но основная, магистральная линия философских размышлений строилась все же на примате рационального объяснения, мира, человека и места человека в мире.

Установка на **систематичность** проявляется в том, что перед нами предстают, как правило, всеобъемлющие философские системы, которые включают в себя буквально все, что на данном историческом этапе доступно рациональному философскому исследованию. В наивысшей степени это проявилось в философской системе Гегеля, представившего фактически энциклопедическую для своего времени картину становления человеческого духа.

Большинство представителей классической философии так или иначе рассматривают философию как единое целое. Это позволяет критически переосмысливать предшествующие философские концепции, рассматривая свою систему в качестве закономерного этапа общего процесса развития философии. Как писал по этому поводу Гегель, «история философии показывает... что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь о д н у философию на различных ступенях ее развития...»[3]. Именно здесь начинает формироваться представление о нерасторжимом органическом единстве истории и теории философии, о чем мы писали во Введении. Она прослеживается уже у Ф. Бэкона, Г.В. Лейбница и ряда других мыслителей этого периода, достигая четкой формулировки и последовательного приложения в гегелевской философской системе. В дальнейшем этот плодотворный общеметодологический принцип совмещения теоретического и исторического ракурсов постижения предмета получит название «принцип единства логического и исторического».

---

[1] Мы, несколько модифицируя, используем термин «классическая философия» в значении, которое придала ему группа российских философов в 1970-е гг. См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. М., 1972.

[2] Швырев В.С. Проблема отношения науки и метафизики в современной англо-американской философии науки // Указ. соч.

[3] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 99.

Особым образом понималось в классической философии соотношение мира и человека. **Мир мыслился проникнутым идеей гармонии, целесообразности, естественного порядка.** В нем вновь особую роль стало играть число и пропорция, структура и мера. Происходило своеобразное возрождение пифагорейского взгляда на мироздание. Человек при этом рассматривался как существо универсально деятельное и универсально познающее, способное проникать своей мыслью в гармонию мирового целого. Как телесный индивид человек был несоизмерим с миром. Но в качестве мыслящего субъекта, рационально интерпретирующего и конструирующего мир и как бы очищенного от бренных и индивидуальных свойств, он становился ему соразмерным. Поэтому мир представлялся доступным познанию простыми и рациональными способами, так как сам был создан по рациональным законам. Отсюда вытекает стремление уподобить философское познание математическому, сделать его столь же простым и ясным. Это выражается даже терминологически в «геометрическом методе» Спинозы, в «демонстративных» методах Локка, в «правилах для руководства ума» Декарта, в априорных схемах Канта и в интеллектуальной интуиции Фихте.

Особо следует сказать о такой важнейшей черте новоевропейской философии, как интенция познающего субъекта на рефлексивное постижение собственного арсенала приемов и методов познания, на превращение познающего мышления в центральный объект метафизических исследований. Средневековая теология, центрированная на механизмах и условиях богопознания, сменяется своеобразной светской философской «теологией разума», когда последний превращается в демиурга бытия и фактически занимает место Бога. Соответственно самопознающий разум, рефлексивно осваивающий свои глубины, постепенно поглощает все другие предметные поля философских исследований. При этом для самого себя он оказывается абсолютно прозрачным, и нет в нем такой глубины, куда бы не мог проникнуть луч его рефлексии. Наиболее зримо эта тенденция проявится в немецкой классической философии. **«Рефлексия» и «рациональное самопознание»** — вот ключевые метафизические слова, частота употребления которых неуклонно нарастает в течение всего этого исторического периода от Декарта до Гегеля.

В классической философии приобретает завершенную форму и общий метафизический метод философствования, который при самом разнообразном его содержательном наполнении можно определить как особое, доказательное и систематически разворачиваемое в виде философского текста размышление мыслителя над предельными основаниями устройства мира и месте в нем человека; над познанием и его границами; над ценностными ориентирами человеческой деятельности. Философский Разум не может быть несистематичным и неясным — он обязан светоносно прояснять для человека основания и цели его жизнедеятельности.

Такое понимание философии вело и к особой трактовке ее места и предназначения в обществе. Философ выступал не от имени себя лично, а как бы от имени Разума, от имени законов устройства мира, а поэтому мог претендовать на роль поучающего субъекта. Отсюда такой высокий **просветительский пафос** классической философии и вера в то, что, разъяснив людям, что и как надо делать в этом мире, мы можем действительно построить его по гармоничным и простым зако-

нам. Оборотной стороной этого было представление о людях как некой инертной массе, наполненной всяческими предрассудками, от которых философ и должен эту массу избавлять. Это придавало философским «рецептам» своеобразный схоластический характер и менторский тон. Страдания и переживания отдельного человека были вне философских интересов, так как носили слишком конкретный, индивидуальный характер и были связаны, по мнению философов, лишь с тем, что человечество не имеет достаточных знаний.

Это создавало ситуацию оторванности философии от реальных проблем человека, придавало ей самоценный и автономный характер. Философ как бы замыкался от мира в своей умозрительной философской системе, часто подменяя анализ реальных процессов и проблем построением иллюзорных миросхем и ограничиваясь тем безжизненным и высокомерным резонерством об истине, благе и красоте, от которого никто вокруг не становится ни лучше, ни мудрее.

Таким образом, если дополнить характеристику данной традиции еще одним словом, то в качестве емкой формулы, обозначающей ее сущность, будет начертано: «**Разум и Просвещение**». Для этой традиции по-прежнему характерным будет подчеркнутый интерес к метафизике, но уже в единстве двух ее частей: онтологии и гносеологии. С Р. Декарта и Ф. Бэкона можно начинать отсчет самостоятельного развития последней, о чем у нас пойдет отдельный разговор в третьем разделе лекционного курса. В центре же онтологических исканий этого периода оказывается понятие субстанции, ее соотношения с Богом и решение проблемы общего устройства мира. В частности, здесь четко формулируется вопрос о том, одна или несколько субстанций лежат в основе бытия.

Именно в связи с четко поставленной проблемой субстанции **в новый этап взаимоотношений вступят две основные онтологические линии — спекулятивно-метафизическая и натурфилософская**. Последняя получит мощный импульс для своего развития, что будет связано с господством ньютоновской классической механики. Не случайно сам Ньютон назовет свой основной труд «Математические начала натуральной философии». Однако и логико-спекулятивная метафизика, сосредоточившись на проблеме субстанции, отныне получит свое четкое проблемное оформление. Не схоластические рассуждения о бытии и абсолюте вообще и не произвольная игра предельными категориальными смыслами — праздное занятие келейных «тонких докторов», а совершенно определенный и нацеленный поиск такого рода (или родов) бытия, которое лежит в основании всех других видов бытия и обеспечивает возможность их рационального познания с единых позиций — вот истинная цель существования спекулятивной метафизики в новоевропейской философии.

Показательно, что многие крупные философы этого периода являются мыслителями аристотелевского склада (Лейбниц, Кант, Гегель). Они органически сочетают в себе дар крупного ученого-теоретика с талантом спекулятивного умозрения и вкусом к систематическому диалектическому рассуждению. Но есть философы с явным преобладанием или логико-спекулятивного мышления (Гегель, Фихте), или, наоборот, натурфилософского мышления типа П. Гассенди. Однако любопытно то, что отныне жестко разорвать две эти онтологические линии не удается практически никому. Объяснение этому может быть найдено двоякое.

Во-первых, бурное развитие конкретных наук о природе заставляет систематически философски осмысливать и логически обосновывать натурфилософские построения, а умозрительные спекуляции по поводу Бога и идеальных сущностей вне учета натуралистической компоненты оказываются невозможными. «Нет внеприродного разума, как нет и неразумной природы» — вот ключевой принцип, заставляющий две ипостаси онтологии тесно переплестаться между собой.

Во-вторых, если в центре философских рассуждений оказывается не Бог и не Космос, а человек в единстве его телесных и разумных характеристик, то отныне просто невозможно рассуждать о субстанциальных основах бытия, полностью игнорируя телесно-физическое, равно как и идеально-разумное его измерения. Другое дело, что перед новоевропейской метафизической мыслью открывается объективная возможность создания различных и даже полярных субстанциально-онтологических моделей в зависимости от того, какое из двух противоположных начал — телесно-материальное или идеально-духовное — будет принято за основу. Ясно при этом, что выбор телесно-материальной субстанции в качестве первоначала приведет к доминированию натурфилософских онтологических рассуждений, а примат идеальных начал бытия выдвинет на первый план спекулятивно-метафизические построения с большим «удельным весом» теологической проблематики. Впрочем, как мы увидим ниже, здесь возможны и антиномические, и достаточно гибкие синтетические ходы онтологической мысли.

Обратим внимание читателя и на тот очевидный факт, что двум основным онтологическим линиям (натурфилософской и спекулятивной) начинают достаточно четко соответствовать и две базовые гносеологические новоевропейские установки — рационалистическая и эмпиристская, но обе они в унисон поют гимн человеческому разуму, философии, науке и просвещению. Вместе, бок о бок, они сражаются с умозрительной схоластикой, мистикой и церковью.

2. *Основные модели классической философии*

2.1. Рационализм

Дуалистический вариант в понимании бытия создает в своей метафизике **Рене Декарт (1596—1650)**. «Разумея субстанцию, — отмечает философ, — мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя»[1]. Сотворенный мир образован, по Декарту, двумя такими, не сводимыми друг к другу субстанциями: духовной и материальной.

Духовная субстанция неделима, вечна, фактически это — **мышление**, от которого производны все иные атрибуты (главные неотделяемые свойства), называемые модусами мышления — **чувства**, воображение и др. Идеи такой нематериальной субстанции врожденные, они присущи мышлению и не могут быть приобретены в опыте. К ним относятся прежде всего идея бога, идея числа, ряд общих

[1] Декарт Р. // Антология мировой философии. Т. 2. С. 249.

понятий типа протяженности и пр. Выдвинув свой знаменитый исходный принцип «Я мыслю, следовательно, я существую», Декарт последовательно разворачивает свое понимание метафизики.

Бытие есть отныне «бытие мысли. Еще точнее, оно есть бытие мыслящего субъекта»[1]. Бытие мысли становится тем первопринципом, на основе которого, как считает Декарт, можно доказать бытие Бога и как гаранта разумной истины, и как первопричины материального мира. Соответственно из метафизических идеальных начал вытекают и сами первоначала физики, и их достоверность. Вместе с тем для построения целостной философии природы Декарт вынужден вводить вторую субстанцию — протяженную материю.

Материальная субстанция, напротив, бесконечно делима, и от нее производны модусы протяжения — геометрические и физические свойства мира. Соответственно все знания о мире, развивающегося по естественным законам, могут быть приобретены в результате опытного знания. Из понятия материи Декартом полностью исключаются чувственные признаки вещей, а ее единственным атрибутом остается протяженность. Материя как чистая протяженность несовместима с понятием пустоты.

Протяженность проявляется как пространство и движение, а разнообразие явлений мира связано с количеством движения, которое само по себе неизменно. Иначе говоря, движение представляет собой перемещение одной части материи или тела в другое место, т. е. движение сводится к механическому пространственному перемещению. Пространство, не являясь пустым, заполнено эфиром, который и выступает источником и средой любого движения. В философском плане это был определенный шаг назад даже по сравнению с Аристотелем, который говорил о многих разновидностях движения.

Соответственно в таком физическом мире основными принципами выступают законы механики. Это принцип сохранения, означающий, что количество энергии в мире постоянно. И принцип инерции, означающий, что поскольку материя пассивна, то любое тело нуждается в толчке со стороны других тел. Два этих принципа с неизбежностью подводят Декарта к идее первотолчка. В результате связь физики (природы) с метафизикой устанавливается через христианский догмат творения.

Декарт делает вывод, что истинным бытием, а еще точнее — истинной субстанциальностью, обладает только Бог, а духовная и материальная субстанции нуждаются для своего бытия в Боге. Таким образом, субстанциальный дуализм Декарта оказывается довольно относительным, и речь по сути дела идет об обосновании бытия Бога как первоначала и совершенного существа[2]. И Декарт последовательно его осуществляет, исходя из положений, истинных в силу их очевидности (в том смысле что, если мы имеем идею совершенства, то она вызвана существованием совершенного; обладая идеей Бога мы существуем; созерцая божественную природу, мы узнаем, что он есть, безо всякого рассуждения). Исходные начала физики также присутствуют в нас в виде ясных и отчетливых идей.

---

[1] Декарт Р. // Антология мировой философии. Т. 2. С. 203.

[2] Кстати, в своем позднем знаменитом «Размышлении о первой философии, в коем доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом» Декарт именно так и формулирует основную задачу своей метафизики с самых первых страниц.

Правда, Декарт пытается все же развести науку (и, шире, философию природы) и теологию. В частности, он в своей физике говорит о внеприродном понятии Бога, о его некоторой отстраненности от природы. Известно его выражение, что людям не дано знать намерений Бога, а следовательно, исследуя природу, необходимо отказаться от поиска конечных целей[1]. К тому же сам Декарт честно признается, что отнюдь не все исходные постулаты науки могут быть непосредственно усмотрены разумом или выведены из врожденных идей путем строгой рациональной дедукции. Но в целом для Декарта чувственное познание не может быть основанием науки, которая должна базироваться на принципах метафизики как особой науки о первопричинах или первоначалах. **Метафизика — это наука о Боге и идеях**, т. е. о нематериальном и сверхчувственном. Благодаря дедукции мы можем извлечь из метафизики начала всех наук и обосновать достоверность знания. По отношению к науке необходим строгий и рациональный дедуктивный метод, позволяющий выстраивать ее по единому плану и дающий человеку возможность осуществлять посредством научных достижений свое господство над природой.

Рационализм данной философской традиции проявляется в том, что в ее основе лежит общая методологическая установка «никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью...»[2]. Здесь формой самообоснования исходных метафизических принципов и гарантом истинности их бытия выступает самопознающий Разум, что позволяет мыслителю сделать свой знаменитый вывод: «Мыслю, следовательно, существую»[3]. Соответственно из этого вытекает и важное гносеологическое положение о верховенстве разумного, умопостигающего способа познания мира над чувственным способом и трактовка истины как очевидного содержания самопознающего мышления. В акте рациональной интуиции мы способны непосредственно усматривать врожденные идеи разума.

Что касается опытных истин науки, то Декарт здесь строит теорию истины, которая базируется на субъектно-объектной трактовке процесса познания, в которой эмпирическому объекту противостоит не просто человек, личность, но гносеологический субъект как особая, субъективная достоверность. Процесс познания и все частные истины могут базироваться лишь на достоверной аксиоматике. Философия как наиболее достоверная наука должна обладать и наиболее достоверным научным методом, выступая в качестве своеобразной «универсальной математики».

Спиноза также считал, что проблема субстанции является ядром метафизики, поэтому он вслед за Аристотелем утверждает, что в природе нет ничего, кроме субстанции. Субстанция является причиной самой себя. «Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которой оно должно было бы образоваться»[4]. В онтологическом смысле Бог отождествлялся

---

[1] Соколов В.В. Введение в классическую философию. М., 1999. С. 112.

[2] Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 272.

[3] Там же. С. 428.

[4] Спиноза Б. Этика. М., 1933. С. 1.

с субстанцией: «Я понимаю Бога как абсолютно бесконечное существо, т. е. субстанцию, составленную из бесчисленного множества атрибутов, каждый из которых выражает ее вечную и бесконечную сущность»[1].

Если Бог Декарта рассматривался как внеприродное существо, привносящее в природу активность, то для Спинозы это скорее мыслящий, интеллектуальный Бог. Он не сила, действующая извне, а имманентная причина вещей: «Бог — первая причина всех вещей, а также причина самого себя — познается из самого себя»[2]. В результате Бог сливается с природой, дух с материей, что в истории философии называется пантеизмом.

Пантеизм Спинозы, реагируя на развитие частных наук, все более разрывающих мир на отдельные предметы, отстаивает античную идею целостности и единства бытия. Бог должен быть связан как с миром природы, так и с миром человека. Он и выступает у Спинозы как всеобщая порождающая природа (natura naturans), лежащая в основе всех своих особенных (акциденциальных) проявлений (natura naturata). Пантеизм есть такая трактовка первоначал бытия, которая противостоит дуализму, не разрывая начала, а сливая их воедино в рамках единой субстанции. У того же Спинозы субстанция обладает двумя главными бинарными атрибутами — мышлением и протяженностью, позволяя с единых позиций объяснять и природу, и разумное бытие человека. В спинозовском пантеизме, в отличие от Декарта, спекулятивная метафизика и философия природы неразрывны, почти тождественны.

В качестве порождаемой природы (natura naturata) выступает конкретный мир потенциально бесконечных, но конечно оформленных вещей. Они вытекают из атрибутов. Конечные вещи взаимодействуют «в реальном, эмпирическом пространстве и вполне измеримом времени, обычно именуемом длительностью. Актуально бесконечная, внепространственная субстанция выключена из времени, она всегда существует в вечности»[3]. То есть конечные вещи и явления — это модусы субстанции, ее проявления, свойства.

Мир оказывается единым, Бога-субстанцию и модусы субстанции связывают бесконечные модусы, которые являются посредниками между бесконечными атрибутами и конечными модусами. Так, например, бесконечный модус бесконечного атрибута протяженности — это движение и покой. В мышлении — бесконечный интеллект.

Таким образом, Бог — это субстанция, наделенная бесконечными атрибутами, а реальный мир состоит из конечных и бесконечных модусов. Они не могут существовать друг без друга, поэтому мир не случаен, а необходимое следствие Бога.

Таким образом, **главной характеристикой онтологии Спинозы можно считать ее объединяющий характер,** позволяющий связать бесконечно разнообразные вещи и процессы, даже, казалось бы, столь далеко отстоящие друг от друга, как разумное мышление человека и мир неживой природы. Правда, в пантеизме как особой онтологической модели есть свои принципиальные трудности: во-первых, непонятно, откуда в изначально единой субстанции (natura naturans) берется

[1] Цит. по: Реале Дж., Антисери Д. Указ. соч. Т. 3. С. 239—240.
[2] Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 82.
[3] Соколов В.В. Введение в классическую философию. С. 206.

такое стремление к движению и различению в natura naturata; во-вторых, не ясны онтологические основания процессов индивидуации, столь зримо обнаруживающихся в разумном бытии человека. Словом, пантеизму явно не хватает того, что в полной мере может быть развито в рамках плюралистических онтологий.

Ярчайший вариант плюрализма в философии Нового времени представлен в монадологии **Лейбница**. Лейбниц подводит своеобразный итог конструирования рациональной онтологии, пытаясь синтезировать все лучшее, что было в предыдущих концепциях, одновременно избегая их недостатков.

Понятие субстанции у Лейбница приобретает плюралистический (множественный) характер. Он трактует ее как особую активную духовную единицу бытия (монаду). Аналоги такой трактовки субстанции (как деятельного субъекта) можно найти в античной и в христианской метафизике — та же идея активной души у Платона и христианских мыслителей. Монады просты, лишены частей — это некие внепространственные «духовные точки», которые присущи конкретным индивидуальным вещам. Главным атрибутом монады выступает сила, или энергия.

Исходя из этого, мир, населенный монадами, не пассивен, как у Декарта или Спинозы, но динамичен. Субстанция — это главное деятельное начало мира, центр его жизненной силы. Существует бесконечное множество монад, и каждая из них индивидуальна, поэтому количественной (механицистской) интерпретации мира недостаточно, необходимо его качественное понимание. Это была мощная сторона учения Лейбница, направленная против господствующего тогда механицизма. Строение мира при такой трактовке оказывается не только динамичным, но и иерархически (системно, как бы мы сказали сегодня) организованным.

Монады подразделяются на три вида: голые, души и духи. Голые, или низшие, образуют неорганическую природу, которая не пассивна, но ее активность находится на низшей ступени. Однако есть монады, которые обладают более отчетливой памятью и проявляют свою жизненную силу более интенсивно. Эти монады называются душами. Душа — это начало, объединяющее человека с животным миром, некая первичная активная сила. Поскольку душа целостного организма неуничтожима, а стареет и умирает лишь телесная оболочка, то она реализует свои устремления согласно определенным целям, целесообразно (подобные концепции в философии называются телеологизмом).

В наибольшей степени это проявляется в деятельности человека как духовного существа, наделенного не только даром перцепций (внешних восприятий), но и способностью сознательного проникновения в свои бездонные бессознательные глубины (апперцепция). В мире правит «закон предустановленной гармонии», позволяющей монаде, «лишенной окон» во внешний мир, потенциально знать обо всех процессах, происходящих с другими монадами во Вселенной. Критерий их положения на своеобразной эволюционной лестнице — глубина апперцепции и творческий потенциал, вбирающий в свою эволюционную орбиту монады более низкого уровня. Материя по Лейбницу — это лишь «хорошо обоснованный феномен», а не ноумен в отличие от монад, который, однако, является важным объектом исследования физической группы наук[1].

---

[1] Лучший, на наш взгляд, анализ теоретических взглядов Лейбница дан в работе Г.Г. Майорова «Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница» (М., 1973).

Лейбниц критикует Декарта за дуалистический разрыв души и тела, духа и материи, а Спинозу — за лишенную жизни и динамики картину бытия, строящуюся на основе одной субстанции. К тому же у Спинозы пропадает всякая индивидуальность и свобода. Отсюда произрастает лейбницевский плюрализм со множеством субстанциальных «центров силы», свободно определяющих свое собственное бытие.

Главными категориями метафизики выступают у него кроме категории субстанции еще и категория Бога, которые тесно связаны между собой. Бог обладает тремя атрибутами: могуществом, знанием и волей. Причем несмотря на то, что в качестве главного атрибута объявляется могущество, у Лейбница таковым фактически выступает знание. Бог трактуется как внеприродное существо, как творящая мыслящая сила, создающая бесконечные активные субстанции и выбирающая из всех возможных сценариев их свободной эволюции наш мир — «лучший из всех возможных миров». Результатом такой метафизической модели становится виталистическое представление о субстанции и природе в целом, т. е. органическая интерпретация бытия, отвечавшая духу времени, все чаще обращавшемуся к познанию явлений жизни. Впоследствии органицистская натурфилософия Лейбница, по-своему весьма гармонично совмещенная со спекулятивной монадологией, окажет огромное влияние на Гете и всю немецкую классическую философию.

В области теории познания Лейбниц, как известно, различает метафизические истины разума и эмпирические истины факта, но не умаляет последние, тем самым выступая против односторонней декартовской и спинозовской рационалистической ориентации на успехи математики. Он как бы восстанавливает тем самым онтологическую парадигму Аристотеля с его подчинением физики метафизике и подчеркиванием телеологической природы живых организмов.

Подытоживая, можно сказать, что к концу XVII века складывается классический спектр основных онтологических моделей, задаваемый двумя парами основных оппозиций: «монизм — плюрализм» и «материализм — идеализм», где ключевой категорией является «субстанция». Все эти варианты сохранятся в последующей философской традиции и получат дальнейшее развитие.

Поскольку наши лекции обозначены как университетские, а под университетом мы имеем в виду первый университет России, т. е. Московский университет, то нельзя несколько слов не сказать о Лейбнице как о вдохновителе создания университетов в России. Вот как об этом писал С.П. Шевырев в своей истории университета к его столетию: «Петр Великий, в мудрых беседах своих с Лейбницем, мечтал об учреждении многих университетов в своем отечестве. Славный немецкий философ устремлял прежде всего внимание Государя на Москву, а потом на Астрахань, Киев и Петербург как на точки, где преимущественно должны быть учреждены рассадники просвещения в России»[1].

---

[1] Шевырев С.П. История императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею: Репр. изд. М., 1998. С. 4—5.

2.2. Эмпиризм

Эмпиризм, выступающий как своеобразная реакция на бурное развитие естественных наук и переосмысливающий традиционные методы познания, противостоит философскому рационализму. Однако это противостояние является важной частью самой классической философии, ее своеобразным движущим противоречием, которое позволяет оттачивать философские аргументы данных концепций, а следовательно, уточнять и понимание сущности философии, способствуя ее развитию. Сам по себе эмпиризм представляет ту же рациональную установку, только с опорой разума на эмпирическую действительность.

Дж. Локк, работая в русле всей британской философской традиции, смещает предмет и задачи метафизики в область гносеологии. Занимая некоторое промежуточное положение между материализмом и идеализмом, он критикует теорию врожденных идей Декарта и платоников и доводит свою критику до отрицания всех всеобщих положений в науке, нравственности и логике. Однако Локк не мог отрицать наличия внутреннего опыта человека, который трудно объяснить чисто материалистически. Выходом из данной ситуации выступает его **учение о первичных и вторичных качествах**.

С одной стороны, человек обладает знанием некоторых первичных качеств вещей, которые являются свойствами самого предмета исследования, его внутренними сущностными характеристиками и никогда не изменяются. Это протяженность (величина), форма, число, движение и т. д. С другой стороны, имеются вторичные качества, т. е. качества, возникающие в результате нашего взаимодействия с объектом исследования. Они порождаются вещами, но существуют лишь в нашем переживании и чувствовании. Это цвета, вкус, запахи и пр. Все знания, по Локку, основаны на первичности чувственного познания, в том числе и самые абстрактные понятия, которыми традиционно оперирует метафизика. Здесь перед Локком открываются заманчивые возможности, во-первых, полной редукции онтологической проблематики к гносеологической, во-вторых, тотальной критики прежних абстрактно-метафизических систем и, в-третьих, детальной разработки субъективно-психологической составляющей познавательной деятельности. Все эти линии у Локка только намечены, а их развитие было осуществлено позднее, в творчестве Беркли и Юма.

Если и рационализм и эмпиризм, занимая различные позиции и используя разные познавательные приемы и разные методы обоснования истинности, исходят из принципиальной познаваемости мира, то Дж. Беркли и Д. Юм подвергают такую предпосылку сначала сомнению, а потом и резкой критике с позиций субъективного идеализма.

Беркли, полемизируя с Локком, утверждает, что разделение на первичные и вторичные качества ошибочно, так как фактически все качества вторичны и их существование сводится к способности быть воспринятыми. Соответственно, и понятие «материя» в смысле ее существования как чего-то объективного, субстанционального не имеет смысла, так как нет ничего вне нашего сознания. Существует лишь духовное бытие, в котором Беркли выделяет идеи как некие воспринимаемые нами качества. Они пассивны, существуют в человеке в виде страстей и

ощущений и не являются копией предметов внешнего мира. Кроме того, в духовном бытии имеются «души», которые выступают в качестве активного начала, в качестве причины.

Собственно, единственной очевидно существующей душой оказывается для Беркли собственная душа, а вернее — ее ощущения, ибо все остальное дано лишь через их призму. Здесь происходит не только доведение до своего логического конца сенсуалистической гносеологии Локка, но и доведение до логического конца декартовского принципа cogito, когда только индивидуальное «Я» и признается существующим.

Беркли закладывает еще одну влиятельную метафизическую традицию, которая через Фихте, Штирнера и отчасти Гуссерля[1] просуществует вплоть до настоящего времени. Обыкновенно ее называют субъективным идеализмом (или солипсизмом), но не будет большой ошибкой назвать ее эгоцентрическим субстанциализмом, когда именно индивидуальное сознание оказывается единственной деятельной субстанцией, порождающей образ мира. Это как бы лейбницевская монада в единственном числе и без предустановленной гармонии. Ясно, что при таком своеобразном монизме («Я», раздувшемся до размеров Вселенной) никакая натурфилософия невозможна, да и вся онтология оказывается весьма проблематичной. С этим парадоксом столкнется впоследствии Фихте, ибо совершенно непонятно, как от чистой мыслительной деятельности «Я» перейти к предметам не только реальным, но и идеальным. Неудивительно, что, начиная с «Я», гораздо проще перейти на агностические или скептические позиции, нежели утверждать о бытии и знании нечто позитивное. Такую позицию в области гносеологии и занимает **Д. Юм**, который развивает доктрину последовательного скептицизма.

2.3. Просветительство

Самым ярким выразителем просветительского духа классической философии выступает философия французского Просвещения. Здесь центральная философская установка основана на идее об особой роли знаний в социальном развитии. Такую установку можно обозначить как **просветительский «рационализм»**, который базируется на представлении, что мир представляет собой единое целое, связанное разумными законами, прежде всего законами механики. Разумное поведение человека и общества как организма — это следование законам природы, познание которых объявляется одной из самых высоких ценностей человеческого общества.

Здесь закладываются истоки последовательной материалистической метафизики, той разновидности монизма, где единой и единственной субстанцией признается материя. Логико-спекулятивная часть метафизики здесь практически полностью растворяется в философии природы. Самые яркие представители французской материалистической метафизики XVIII века — Дидро и Гольбах.

---

[1] Напомним, что сам Гуссерль в отдельных своих работах называл свою философскую позицию «солипсистской эгологией».

В трактовке истории взгляды французских просветителей (равно и материалистов, и деистов[1]) опираются на идею о том, что все негативные моменты в обществе — это ошибки непросвещенного разума, их могло бы и не быть и их можно ликвидировать путем привнесения знаний в человеческое общество, и прежде всего в умы правителей. Утверждается, что именно разум играет важнейшую роль в учреждении государства путем общественного договора, в обсуждении и принятии которого должны участвовать все индивиды общества. Государство и гражданское общество — высшая ценность человеческого общежития, способная вывести человечество из варварского состояния войны всех против всех (**Т. Гоббс**). Важной чертой анализируемого направления является «просветительский атеизм», который базируется на тезисе «о случайном и неслучайном» возникновении религии. Случайность возникновения связана с тем, что она есть продукт страха человека перед непонятным и неизведанным[2], а неслучайность в том, что она есть еще и сознательный обман невежественных масс корыстными церковниками. Критике здесь подвергается не только религия как особое мировоззрение, но и как социальный институт в лице Церкви.

3. Расцвет и кризис классической философии

3.1. Критика догматической философии И. Кантом

Под давлением развивающихся наук и признания эффективности методов научного познания в философии наступает определенный кризис абстрактного рационализма с его спекулятивно-метафизическими и натурфилософскими построениями, которые очень трудно подвергнуть какой-либо проверке. Онтология либо вообще исчезает из проблемного поля философии, либо занимает в ней место ограниченной дисциплины, уже не претендуя на выработку основополагающих принципов и предпосылок. Критике подвергаются спекулятивные предпосылки предшествующих философских построений.

Наиболее ярким разрушителем спекулятивной метафизики считается И. Кант, хотя такая оценка требует некоторых уточнений. И. Кант осуществляет своеобразный переворот в философии и закладывает основы ее понимания как особого рода науки. Не случайно, как мы увидим ниже, возникновение многих современных форм философии связано с переосмыслением как раз наследия этого великого философа. Канта традиционно относят к гносеологической линии в философии, который совершил поворот от классической метафизической проблематики, разворачивавшейся преимущественно в русле онтологии, к теории познания. Однако одновременно он стоит в русле развития идей классической философии и у истоков немецкого идеализма, вершиной которого, в свою очередь, становится философия Гегеля с его, может быть, самой мощной спекулятивной онтологической

---

[1] Признающих Бога только в одной-единственной функции — в качестве толчка, дающего импульс миру, как механической системе.

[2] См.: Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII века. М., 1973. С. 221.

системой. Поэтому более точным было бы оценивать критику Канта как метод, направленный на разрушение предшествующей догматической и спекулятивной философии с целью создания нового понимания философии, в которой онтология необходимо занимает свое важное место.

Пытаясь обосновать новую теорию познания, Кант выступает с критикой предшествующих рационалистических и эмпирических теорий XVII—XVIII веков. Он ставит проблему универсального обоснования знания и критикует философские представления о познании как простом слепке с бытия. Одновременно он подвергает критике саму категорию бытия, которая носит абстрактный и спекулятивный характер и не может лежать в основе истинного знания. Процесс познания трактуется им как субъектно-объектное отношение. Он говорит о познающем субъекте как носителе особых способностей, которые помогают ему упорядочивать окружающий мир с помощью априорных форм чувственности и разума. Познание у него является конструктивной деятельностью особого рода, в которой важнейшая роль принадлежит познающему субъекту. Причем субъект рассматривается им не как индивидуальная личность, а как некая гносеологическая абстракция, к которой относятся познавательные способности и источники познания.

Поэтому он различает в субъекте область социально-психологическую, связанную с особенностью человека как личности, и область надличностную (трансцендентальную), которая и обеспечивает его функционирование как познающего субъекта. Познающий субъект — это не конкретный индивид, а субъект трансцендентальный, способный достигнуть главной цели познания — объективной истины. В кантовском понятии трансцендентального субъекта концентрируются лишь всеобщие познавательные способности человека и источники его знания. Совокупность указанных способностей, которые существуют в сознании любого человека, помогают ему упорядочивать окружающий мир с помощью априорных форм чувственности и разума. Это не значит, что человек не имеет индивидуальных, личностных характеристик, но они не должны играть ведущей роли в процессе познания. Кант считает, что для понимания того, что такое истина, истинное знание, необходимо различить субъективные и объективные аспекты процесса познания, а не противопоставлять их, как это было прежде, когда субъективное рассматривалось как нечто мешающее процессу познания, искажающее истину. Дело обстоит прямо противоположным образом: именно инварианты субъективности гарантируют бытие объективного и истинного знания.

Так, схема познания у Канта выглядит следующим образом. Некая вещь (неизвестная вещь в себе) воздействует на человека через его чувственность. Это порождает многообразие ощущений, которые упорядочиваются с помощью априорных форм созерцания. Но на этом этапе такое знание остается субъективным. Далее в дело вступает рассудок, который облекает имеющиеся знания в форму понятий, т. е. выявляя в них нечто общее. Поэтому в конечном счете лишь познающий субъект, объединяющий восприятия и рассудок, создаст единство, которое можно считать знанием.

Решая вопрос об источниках и границах знания, Кант исходит из анализа трех основных способностей познания: чувственности, рассудка и разума. Это

формулируется им в трех знаменитых вопросах: «Возможна ли математика как наука?», «Возможно ли естествознание как наука?», «Возможна ли метафизика как наука?».

Математика опирается на априорные (т. е. внеопытные) формы чувственности, такие как пространство и время. Иначе говоря, познающий субъект смотрит на мир как бы сквозь призму пространственного и временного расположения. Пространство в данном случае — это априорная форма внешнего чувства, а время — априорная форма внутреннего чувства. Человек интерпретирует мир соответствующим этим категориям образом. Именно такая априорность и определяет возможность существования математических истин, а значит, и математики.

Естественные науки (прежде всего физика) также опираются на целый ряд категорий, таких, например, как множество, единство, реальность и т. д., которые «чисты» в силу своей априорности, как бы «не загрязнены» опытом. Эти категории лежат в основе доопытных универсальных основоположений, конституирующих саму возможность опытного исследования природы[1]. Таким образом, естествознание возможно, так как законы опыта берутся из рассудка, который опять же интерпретирует природу соответствующим образом.

В **метафизике** до сих пор, отмечает мыслитель, разум исследовался с позиций рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии, которые на самом деле являются науками мнимыми. Они связаны с тремя регулятивными идеями чистого разума: душой, миром и Богом, с помощью которых разум тщетно силится придать познанию систематическое и завершенное единство. И Кант подвергает данные подходы разрушающей критике, а значит, критикует и саму возможность существования онтологии, которая базируется на данных предпосылках.

Онтология оказывается невозможной ни в своем спекулятивно-метафизическом, ни в натурфилософском измерениях, хотя, по мнению Канта, это на самом деле не означает полного отрицания возможности существования философии (философия существует если не как наука, то как склонность человека к метафизическим рассуждениям). Кант считает, что «расчищает» место для иного, более глубокого ее понимания. Критикуя всю предшествующую метафизику как основанную на антинаучных принципах, а потому не являющуюся наукой, Кант формулирует положения о том, какой должна быть философия, отвечающая научным требованиям. Философия — это особая наука, которая не может быть сведена только к чистому знанию. Философия должна исследовать фундаментальные цели человеческого разума, и в этом смысле она имеет абсолютную ценность и придает ценность другим знаниям.

Поэтому философия (или метафизика) не может быть оторвана от реального знания, в противном случае, как неоднократно отмечает Кант, это будет вариант мисологии, т. е. некой системы рассуждений, базирующихся на принципиальном незнании. Учение о мире не может строиться без учета опытного знания, так как в этом случае перед нами предстанет система догматических построений, не имею-

---

[1] Более подробный анализ форм категориального синтеза у Канта будет нами дан в гносеологическом разделе лекционного курса.

щая никакого обоснования, кроме спекулятивно-философского, индивидуально-психологического. А значит, претензии на общезначимость такого рода построений будут лишь пожеланиями конкретных философов и не более.

Будущая онтология должна быть соединена с теорией познания, и мыслитель намечает пути такого рода соединения. Поэтому, как справедливо указывает А.Л. Доброхотов, несмотря на то, что Кант редко обращается к центральной онтологической категории — «бытие», тем не менее главные элементы разворачиваемой им философской системы отвечают прежде всего на вопросы онтологические[1], и он по праву приобрел славу не только «разрушителя метафизики», но и величайшего метафизика. Характерно, что это было особенно отмечено русскими мыслителями, которые связывают с именем Канта метафизическую суть философии[2].

Так, например, Кант пересматривает проблему соотношения бытия и мышления. Бытие и существование не должны быть вне эмпирической реальности. Быть, по Канту, означает «действительно или потенциально присутствовать в опыте»[3]. Поэтому существование как опытная данность не может совпадать с мышлением. Однако такая позиция Канта не эмпиризм, так как сам факт опыта трактуется им гораздо шире. Это результат соединения «материи чувственных впечатлений и формы рассудочных способностей»[4], поэтому он не сводим ни к материальному, ни к формальному началам.

Существовать и иметь смысл (быть мыслимым) не одно и то же. Кант вводит понятие априорности как особый тип идеального образования, которое не имеет пространственно-временных характеристик, но имеет значимость. Феномен существует. Априори — значит. Существует три вида априори — чистая форма знания, действие, чистая целесообразность. Эти три вида пересекаются с основными формами субстанции. Субстанция самодостаточна, бесконечна, замкнута в себе, что и отвечает понятию чистой формы знания, чистой целесообразности и т. д. Это онтологическое понятие необходимо для гносеологии, выступая фундаментом построения теории познания. Итак, существовать могут феномены, которые мы можем познавать, и сфера ноуменов, т. е. вещей в себе, которые познаваться не могут. В отличие от них априорное — лишено существования. Сущность и существование не совпадают абсолютно, а априори вообще замкнуто на себя.

В результате, существование не нуждается в бытии. Во-первых, потому что «данность предметов не вполне исчерпывает понятие существования... Чувственность сама по себе есть мрак слепоты, а рассудок — светлая пустота»[5]. Только со-

---

[1] Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западно-европейской традиции. С. 178.

[2] «Относительно вопроса о началах и сущности науки вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая — Кантом» (Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Филос. произв. М., 1990. С. 468); «Два имени — подобно двум кризисам в жизни отдельного человека — разграничивают возрасты европейской мысли. Платон и Кант — вот эти два водораздела, отделяющие неведомое, теряющееся в космогониях седой древности начало философии от ее конца, которым еще чревато неисследованное будущее. С именами этими навеки срослось самое значительное, что есть в философии, и если бы погибли все философские произведения, кроме «Диалогов» Платона и «Критик» Канта, то кажется, мы все-таки сохранили бы право гордиться философской библиотекой человечества» (Флоренский П.А. Космологические антиномии Иммануила Канта: Соч. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 3).

[3] Доброхотов А.Л. Указ. соч. С. 180.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 183.

единив их, мы превращаем феномен в предмет, то есть существующий. Во-вторых, существование не является категорией, которая определяет содержание предмета.

Следующее положение Канта, связанное с критикой онтологического доказательства бытия Бога, гласит, что бытие не есть реальный предикат, а лишь полагание вещи. В логическом смысле это всего лишь связка в суждении. Полагание о том, что есть высшее существо, — это идея, которая не расширяет наши знания о бытии. «Нельзя утверждать, — оговаривается Кант, — что существование вне области опыта абсолютно невозможно, но у нас нет оснований его допускать»[1].

Кант показал, что бытие не может «играть роль универсального обобщения всего сущего, что мир не является онтологически однородным и, следовательно, метафизика... имеет дело не с бытием самим по себе, а со своими априорными структурами»[2]. Поэтому сводить познание мира к одному началу нельзя и бесперспективно. Онтологии такого рода ошибочны.

Таким образом, теория познания становится ядром рациональной метафизики и дает нам фундаментальные предпосылки знания, без которых невозможно в том числе и эмпирическое познание. Это система априорных знаний, некий максимальный предел, и в этой ипостаси она выступает как цель, к которой стремится человеческое познание. Критические идеи Канта в плане онтологических подходов прошлого расчистили почву для построения более обоснованных онтологических систем.

Определенным стимулом для этого стала противоречивость собственных построений Канта, где самым уязвимым местом оказалось понятие «вещи в себе» — совершенно произвольная и спекулятивная метафизическая конструкция, противоречащая всему духу кантовского критицизма. Дело в том, что если мы имеем дело только с явлениями, то на каком основании мы может заключать, что есть нечто, лежащее за ними? На этот парадокс кантовских построений сразу указали такие его оппоненты, как Фихте и Якоби. Естественным итогом избавления от этого двусмысленного понятия стал фихтевский субъективный идеализм с его культом конструктивного «Я», а последовательное метафизическое промысливание этого понятия вкупе с сугубо онтологической интерпретацией кантовских априорных форм привело к логическому субстанциализму Гегеля.

Еще одним вариантом развития идей Канта стала система **А. Шопенгауэра**. Метафизика исследует мир, который конструируется разумом. Но если мы с ее помощью хотим объяснить мир реальный, то необходимо сопряжение метафизики с миром явлений. Метафизика позволяет и как цель, и как предельное знание объяснять первопричины, тем самым связывая знание в единое целое. В противном случае, без метафизики, мы лишь получим вариант вульгарного материализма, который, например, в физике, сводит все лишь к существованию феноменов в физическом смысле. Цель метафизики заключается в метафизической переработке опыта, т. е. включении его в более общую систему знания, чего представитель конкретного знания делать не обязан. Метафизически обрабатывая опыт, философ даст полную картину бытия, без ее сведения к предмету отдельной науки. В этом

---

[1] Доброхотов А.Л. Указ. соч. С. 189.
[2] Там же. С. 203.

и заключается цель метафизики и онтологии. Опасность неверного построения онтологии связана как с отрывом от опыта, так, и напротив, со сведением философских знаний к опытным.

3.2. Онтология Гегеля как диалектика абсолюта

В своем наиболее развернутом виде онтология в классической философии развивается в системе Гегеля. Причем Гегель изначально исходит из тезиса о совпадении бытия и мышления, следовательно, о совпадении онтологии и логики. Поэтому изложение онтологии происходит в его главном труде, который называется «Наука логики». Здесь мы встречаемся даже не просто с самым развитым вариантом онтологии, а с самым развитым вариантом спекулятивной метафизики. Она предшествует гегелевской философии природы, подчиняя себе последнюю. Фактически на новом этапе налицо возвращение к схеме Аристотеля, который, как мы помним, различал первую философию, или теологию (метафизику), которая занималась исследованием первоначал, и вторую философию (или физику), которая занималась изучением основ природного бытия. Близок Гегель и Николаю Кузанскому[1], особенно в аспекте своих диалектических построений.

Однако своим последовательно проведенным панлогизмом во взглядах на природу, Бога и человека он разительно отличается от обоих предшественников, даже от Аристотеля с его попытками онтологизировать законы классической формальной логики. Здесь рационализм классической философии достигает предельной степени и изживает сам себя. Гегель в противовес Канту осуществляет попытку создания традиционной метафизики как науки. Соответственно в начале системы стоит Абсолют, который понимается как божественное в его вечной сущности, как истина сама по себе.

Абсолют у Гегеля тождественен тому, что он называет «логической идеей», и представляет собой процесс реализации, разворачивания исходной свернутой полноты этой идеи, разные стадии которого Гегель и описывает в своей системе.

Вначале Абсолют развивается как «идея-в-себе или идея как логос», исследованием этого занимается логика, в рамках которой разворачиваются все предельные категориальные характеристики бытия. Далее абсолют реализуется как «идея-вне-себя» (философия природы) и завершается «идеей в себе и для себя», или как «идея, вернувшаяся к себе» (философия духа). Соответственно философия природы у Гегеля — это особый период отчуждения идеи на пути к самопознающему Духу.

Понятно, что именно логика представляет собой подлинную онтологию Гегеля. Внутри логики выделяются соответственно логика бытия, логика сущности

---

[1] Остается, конечно, великой загадкой, как мог Гегель, ничего не зная о Кузанском, столь совпадать с ним в своих диалектико-философских взглядах. Весьма близок к Кузанскому и Шеллинг, но тема закономерностей воспроизводства идей и тем в мировой философии выходит далеко за рамки наших лекций. Частично эту проблему в своей объемной работе пытается решить с социологических или даже социометрических позиций популярный американский философ и социолог Рэндл Коллинз. См.: Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002. 1281 с.

и логика понятия. Логика бытия подразделяется на логику качества, количества и меры. Понятие качества совпадает с определенностью вещи, количество — это то, изменения чего безразличны к качественной определенности. Мера есть синтез, снимающий противоречие качества и количества и совпадающая со структурной определенностью вещи, имеющей числовое воплощение.

Таким же диалектическим образом по принципу «тезис — антитезис — синтез» строится вся понятийная система Гегеля. В учении о бытии мысль еще абстрактна и категориально замкнута на саму себя, т. е. разворачивается внутри своего особого мысленного пространства, формируя логико-смысловой каркас и будущего природного мира, и человеческой истории, и индивидуального познающего мышления. Здесь в идеальной форме уже наличествует все, чему в мире вещей и исторических событий суждено будет сбыться.

Соответственно по закону гегелевской триады бытие (тезис) должно быть отчуждено, опредмечено в материальном мире (антитезис) и снято в результате духовного самопознания, обогатившись конкретным содержанием всех пройденных ступеней (синтез).

Но гегелевская система сталкивается с трудностями уже с самого начала, с анализа категории бытия. Это, с одной стороны, всегда нечто, которое есть (конкретность), а с другой — есть вне всяких конкретных определенностей, т. е. — ничто (абстракция). Таким образом, бытие — это первая чистая мысль. Как из мысли возникают вещи и зачем?

Но здесь же встает и другая проблема. Истинная философская система должна базироваться на истинном начале. А истина сама по себе и сразу никогда и ни в каком бытии не дана. Истина — это всегда венец, завершение рассуждения, конец некой цепочки мысли. Гегель делает вывод, что истинная система замкнута, ее конец должен совпадать с началом, т. е. первичная абстрактность бытия должна наполняться конкретным содержанием всей системы знаний. Категория бытия — это начало и финал построения любой философской системы. Само диалектическое развертывание философской системы, по Гегелю, должно обосновывать истинность исходных предпосылок: абстрактность и пустоту бытия как такового, совпадающего со своей противоположностью — абсолютным небытием (ничто).

Как происходит это первое логическое движение в гегелевской системе, позволяющее и далее восходить от абстрактного к конкретному? Противоречие между бытием и ничто как раз и разрешается в категории нечто, в которой исчезает неопределенность и абстрактность бытия. Оно начинает обладать реальными признаками, т. е. определенным качеством. Происходит переход от категории «для-себя-бытие» к определенному бытию. Это, в свою очередь, определяет переход от бытия к сущности. Логика сущности заставляет мысль двигаться еще дальше в глубь предмета, вскрывая диалектику сущности и явления, показывая их реализацию в действительности. Здесь бытие теряет свою неопределенность и абстрактность, оно становится лишь видимостью, за которой стоит сущность и которая сама раскрывается посредством более конкретных и точных категорий содержания и формы, причины и следствия, взаимодействия и т. д.

Таким образом, Гегель резко изменил представление об истине, трактуя ее прежде всего как процесс. «Категория, всегда бывшая символом устойчивости и

неизменности, превратилась у него едва ли не в главный двигатель эволюции универсума»[1]. Абсолютное бытие универсума, говорит Гегель, и есть сама история.

Логика понятия представляет собой определенное завершение, когда мысль достигает полноты, как бы возвращается к себе. Гегель называет логику понятий еще и субъективной логикой. Здесь исследуются такие предельные категории, как «субъективность», «объективность», «жизнь» и, наконец, сама «абсолютная идея». В итоге первично нерасчлененная и абстрактная абсолютная идея становится тотальностью логического понятия, т. е. она сама себя в лице человеческого разума понимает в единстве всех своих исторически и логически развернувшихся моментов.

Правда, все, что было изложено выше, — это абстрактно-спекулятивный уровень понимания. Это, как говорил Гегель, «представление Бога». Это начало и конец его философской системы без своего среднего, важнейшего элемента. Для того чтобы система была завершенной, необходимо исследовать сотворенный мир, т. е. природу, в которую первично отчуждает себя абсолютная идея, дабы потом быть снятой, как бы вновь «идеализированной», по словам Гегеля, работой духа в человеческой истории. Этой опредмеченной в материи и отчужденной от своего логического естества идее посвящена гегелевская философия природы, вторая часть его общей системы. Здесь исследуется механика, физика и органическая физика, или биология. В собственном онтологическом смысле здесь интересно рассмотрение механики, в которой анализируются категории пространства и времени, материи и движения. При этом вся жизнь природы, трансформация всех ее форм целиком определяется логически предзаданными законами и структурами. Философия природы полностью определяется гегелевскими категориально-спекулятивными построениями.

Таким образом, гегелевская метафизика начинается и завершается логикой. Однако несмотря на весь свой идеализм, натурфилософское игнорирование данных конкретных наук и логический преформизм, Гегелю удается:

во-первых, подвергнуть глубокому теоретическому осмыслению все предшествовавшие метафизические модели, выделяя в них наиболее значимые элементы;

во-вторых, рассмотреть бытие как развивающееся по объективным и всеобщим законам;

в-третьих, своеобразно соединить все важнейшие линии онтологии, где идеальные основы бытия неотрывны от природного мира и от культурной жизни человека и человечества.

И, быть может, самое главное значение Гегеля состоит в том, что сами недостатки и ограниченности его подхода дают толчок практически всем последующим философским (и в том числе онтологическим) исканиям.

Критика гегелевского идеализма с сохранением его диалектических идей приведет к возникновению марксистского диалектического материализма. Гегелевский культ человека как разумного существа стимулирует разработку альтернативных — иррационалистических и экзистенциальных — подходов к человеческому бытию. Пренебрежение Гегеля к данным конкретных наук и умозрительный характер его философии природы даст толчок, с одной стороны, позитивистским

[1] См.: Доброхотов А.Л. Указ. соч. С. 228.

и сциентистским философским построениям, а с другой — натурфилософским поискам внутри самой науки, начиная с Геккеля и Гексли и кончая современной синергетикой.

В целом же Гегель исчерпывает возможности классического подхода к построению метафизических моделей, где игнорируется многомерность и драматическая сложность человеческого бытия, которое нельзя покрыть никакой системой замкнутых логических определений и невозможно уложить в прокрустово ложе абстрактных миросхематик.

Многообразное бытие человека и его культуры — вот что станет в центре метафизических исканий последующих философских традиций, в том числе и особый интерес к миру человеческих ценностей, к тому, чем практически не занималась классическая метафизика. Не случайно именно гносеология и аксиология начинают существенно теснить онтологию и выходить на первый план в метафизических исканиях послегегелевской европейской философии. Соответственно и в рамках онтологии в XX веке произойдут знаменательные подвижки, о которых у нас речь пойдет в соответствующем теоретическом разделе.

ЛЕКЦИЯ 6. *ДВОЙСТВЕННЫЙ ХАРАКТЕР ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ*

1. Философия как рационально-теоретическое сознание

Кратко проследив пути развития европейской метафизики[1], мы постарались показать, что главной целью философии всегда являлось целостное осмысление мира и человека, где спекулятивная и натурфилософская направленность на поиск первооснов бытия, задающих прочные основания наукам и социальному существованию человека, неотделима от исканий смысла жизни отдельным человеком. В конечном счете даже самые умозрительные и сложные философские системы типа гегелевской всегда стремятся дать ответы на ключевые мировоззренческие вопросы типа кантовских «что я должен делать?» и «на что я могу надеяться?». Отсюда важнейшей особенностью философии выступает двойственность ее предмета.

Философия находится вне крайностей узкого предметного познания науки и религиозной веры, выступая своеобразным интегративным образованием, в котором органично сочетаются рационально-теоретические и ценностно-мировоззренческие компоненты. Она опирается на все формы сознания от науки до религии, от обыденного до развитого теоретического мышления, когда осуществляет свои обобщения, когда дает универсальную картину бытия. Однако со второй половины XIX века связь философии с наукой становится особенно тесной и неоднозначной, порождая крайние позиции в трактовке их взаимоотношений, что было видно уже на примере гегелевской философии. Поэтому необходим обстоятельный анализ этой темы. Что касается взаимосвязей между философией и религией, то мы уделим этому внимание в рамках следующей лекции.

Ясно, что связи между наукой и философией фундаментальны, а многие крупнейшие философы были одновременно и выдающимися учеными. Достаточно будет вспомнить имена Пифагора и Фалеса, Декарта и Лейбница, Флоренского и Рассела. Науку и философию роднит то, что они являются сферами рациональной и доказательной духовной деятельности, ориентированными на достижение истины, которая в ее классическом понимании есть «форма согласования мысли с действительностью». Однако между ними есть по меньшей мере два серьезных различия, которые сразу бросаются в глаза.

Первое различие состоит в том, что любая наука имеет дело с фиксированной предметной областью и никогда не претендует на формулировку универсальных

---

[1] К ее судьбам в конце XIX — XX веке мы еще специально обратимся на последующих страницах в разделе II «Онтология».

закономерностей бытия. Так, физика открывает законы физической реальности, химия — химической, психология — психологической. При этом законы физики весьма опосредствованно связаны с психической жизнью, а законы психической жизни в свою очередь не работают в сфере физических взаимодействий. **Философия же в отличие от науки выносит универсальные суждения и стремится открыть метафизические законы всего мирового целого.** Но даже если какая-нибудь философская школа и отказывается от такой задачи (от построения универсальных миросхематик), она все равно должна привести универсальное обоснование своего нежелания заниматься подобными проблемами.

Второе отличие науки от философии заключается в том, что наука традиционно абстрагируется от проблемы ценностей и от вынесения ценностных суждений. Она ищет истину — то, что есть в самих вещах, не желая обсуждать, хорошим или плохим является то, что она нашла, и есть ли во всем этом какой-то смысл. Иными словами, наука отвечает преимущественно на вопросы «почему?», «как?» и «откуда?», но предпочитает не задаваться метафизическими вопросами типа «зачем?» и «для чего?».

В отличие от науки ценностная компонента знания неустранима из философии. Она, претендуя на решение вечных проблем бытия, ориентирована не только на поиск истины, как формы согласования мысли с бытием, но также на познание и утверждение ценностей как форм согласования бытия с человеческой мыслью. В самом деле, имея представления о добре, мы стараемся перестроить в соответствии с ними как свое собственное поведение, так и окружающие обстоятельства жизни. Зная, что в мире есть нечто прекрасное, и сформировав систему соответствующих идеальных представлений, мы творим в соответствии с ним прекрасное художественное произведение, изменяем в лучшую сторону социальную действительность или устраняем безобразные вещи.

В трактовке взаимоотношений с наукой у философии есть две тупиковые крайности, своеобразные Сцилла и Харибда. Это, с одной стороны, **спекулятивная натурфилософия** как попытка строить универсальные картины мира без опоры на данные науки, а с другой — **позитивизм**, призывающий философию отказаться от обсуждения метафизической (прежде всего ценностной) проблематики и сосредоточиться исключительно на обобщении положительных фактов науки. Прохождение между Сциллой умозрительной натурфилософии и Харибдой позитивизма подразумевает постоянный творческий и взаимообогащающий диалог между наукой и философией: внимание конкретных наук к универсальным философским моделям и схемам объяснения и, обратно, учет философской мыслью теоретических и экспериментальных результатов, полученных в современных научных исследованиях.

Натурфилософскую (или космологическую) компоненту, как мы помним, из онтологии устранить невозможно в принципе, но для того чтобы она была рациональной, а не спекулятивно-умозрительной, для философии наука должна выступать важнейшим фактором приращения объективного (пусть и предметного) знания, на основании которого все время уточняется общая картина мира, происходит открытие все новых структур и форм его существования, требующее новых философских обобщений. Часть понятий естественных наук, после определенной фи-

лософской переработки, может стать философскими категориями, уточнять общеметодологические подходы философии. Так, например, разработка понятий «система», «элемент», «структура» в системном подходе в биологии позволили уточнить исконно философскую проблему соотношения части и целого. Эйнштейновское понимание пространственно-временных закономерностей в значительной степени подтвердило философские представления о взаимосвязи пространства и времени. Синергетика во многом уточняет общие философские представления о соотношении хаоса и порядка, их роли в процессах развития. В такой ситуации философия должна ясно осознавать естественность и правомерность все более частого выхода самих ученых на уровень глобальных натурфилософских обобщений.

Но кроме этой взаимосвязи есть еще и сущностное родство между наукой и философией. Философия, выступая как теоретическое сознание, сама стремится быть наукой и по многим параметрам действительно отвечает общенаучным критериям. Однако если и говорить о философии как о науке, то требуется целый ряд серьезных уточнений специфики ее предмета, метода, системы обоснования и т. д.

Если рассматривать познание в общем смысле как «деятельность по получению, хранению, переработке и систематизации информации об объектах»[1], то философия, безусловно, может быть отнесена к такого рода деятельности. И поскольку результатом познавательной деятельности является достижение некоторой совокупности знания, то философия также производит знания при всех оговорках относительно его специфичности. Однако такое определение знания слишком абстрактно и ничего не говорит нам о степени его научности. В этом смысле совокупность религиозных знаний также относится к сфере познавательной деятельности.

Гораздо более четким критерием научности выступает **принцип объективности**. То есть полученное знание должно быть максимально отвлечено от субъективных характеристик, которые привносятся в него исследователем. Наука должна описывать объект таковым, каким он есть на самом деле, а результаты объективного познания должны быть общезначимыми, т. е. признаваться всеми.

Отвечает ли данному критерию философия? Ответ на этот вопрос очень сложен и связан с различным пониманием объективности и его соотношения с истиной. Например, насколько верным будет критерий общезначимости? Да, безусловно, ряд научных истин ему отвечают и «2 х 2» для всех «4». Но всегда ли это осуществляется в самой науке? Конечно, нет. Долгое время все считали, что существует лишь Евклидова геометрия с ее аксиомой о непересекаемости прямых. Однако с развитием познания оказалось, что существует несколько геометрий (Минковского, Лобачевского и т. д.).

Кроме этого, принцип объективности формулируется в каждой науке в зависимости от ее предметной области. Но сама эта область может быть слишком узкой и описывать объективно лишь какую-то одну сторону предмета, объекта или явления. Можно ли считать такое узкое описание предмета в собственном смысле слова объективным описанием объекта как такового? Удовлетворит ли нас определение человека как, например, совокупности механических рычагов или его сведение только к протеканию в нем биологических процессов? И, наконец, может

---

[1] Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 2000. С. 53.

ли сам по себе критерий объективности и общезначимости, т. е. признания всеми, иметь прямое отношение к истине? Всегда ли большинство право? И сколько мы знаем случаев (тот же пример с Лобачевским), когда к истине оказывались ближе, напротив, единицы, а не большинство.

Таким образом, можно сделать вывод, что принцип объективности весьма относителен, и в философии он тем более работает с серьезнейшими уточнениями. Философия исследует бытие как таковое, поэтому объективность здесь носит всеобщий характер. Однако предельность исследуемых объектов и анализируемых проблем не позволяет философии в каждом отдельном случае говорить о достижении некой абсолютной объективности, как это возможно сделать в науках. Само различие, порой противоположность, фундаментальных ходов философской мысли, как это хорошо видно из нашего предыдущего историко-теоретического обзора, — лучшее подтверждение этого тезиса.

Более того. Наука вправе отбросить (или, более мягко, на время отложить) исследование некого феномена, если в ее арсенале нет соответствующих объективных методологических средств его познания. В противном случае сам феномен будет интерпретироваться и исследоваться не сам по себе, а предстанет в субъективно проинтерпретированном и препарированном виде. Так, например, феномен веры может быть исследован любой наукой, но вряд ли математик достигнет здесь серьезных количественных результатов, а физик — удовлетворительного качественного объяснения. Безусловно, что уже много более определенно о природе веры скажут психолог или социолог. Но целостность такого феномена может описать лишь философия, которая не только сопоставит и обобщит результаты различных научных способов изучения феномена веры, но и попытается проникнуть в метафизическую (предельную) сущность объекта, включая ответ на главный вопрос, до ответа, на который никогда не дойдет ни одна наука: а какова общая роль веры в человеческом бытии и познании? Может ли человек жить, не веруя? Круг подобных проблем и вызывают к жизни самостоятельную отрасль философского знания, которая называется философией религии.

И, наконец, философия как высшая форма самосознания на уровне исследования предельных оснований знания может поставить под сомнение само понятие «критерий объективности» и показать, в частности, что оно подвержено сильным изменениям и что субъективный фактор в науках также полностью неустраним.

Следующий критерий, которому должно отвечать научное знание, это **критерий рациональной обоснованности, или доказательности**. Философия, безусловно, форма рационально-теоретического постижения бытия. Она является системой доказательного знания и выражается в рационально-понятийной системе, даже в своих самых иррационалистических вариантах. Но одновременно философия не сводит понятие рациональности только к научной рациональности и показывает, что черты рациональности можно обнаружить в любой форме сознания, так же, как ценностно-мировоззренческие аспекты присущи не только религии или искусству.

Философия здесь вновь выступает как метадисциплина, которая как раз и исследует сочетание данных компонентов в разных формах знания и постижения бытия. Понятно, что в религии на первый план выходит момент ценности,

зеры, а рациональность отходит на второй план, в науках, напротив, на первый план выходит рациональность, выраженная в форме научности, а ценностные аспекты являются вторичными. А вот в философии как раз осуществляется наиболее сбалансированный вариант такого сочетания, причем ту или иную систему ценностей философ пытается рационально обосновать (в отличие от верующего человека), а рациональные построения и доказательства сознательно развивать (в отличие от ученого), исходя из каких-то общих ценностных представлений. Знаменитый тезис Сократа «мне известно, что мне ничего не известно» носит не рационально-познавательный, а ценностно-регулятивный характер. Соотношение логических и ценностно-смысловых компонентов в мышлении будет объектом нашего особого внимания в рамках гносеологического раздела лекционного курса.

Безусловно, что философия отвечает и критерию, связанному с нацеленностью на постижение сущности объекта (эссенциалистский критерий). Но и здесь имеются существенные отличия от наук. В науках познание сущности осуществляется относительно «просто» — за счет сильного огрубления предмета, это всегда «концептуально препарированная» сущность, сущность в каком-то одном отношении. Для философа сущность — это понимание исследуемого объекта как такового, т. е. во всех его связях и опосредованиях, хотя понятно, что абсолютного понимания сущности достичь нельзя.

Философия является формой упорядоченного, системно организованного знания, однако и здесь упорядоченность может носить как наукообразный, так и символически-поэтический характер. Известно, что осевой философский текст индийской «Бхагавадгиты» написан в стихотворной форме и является частью классического эпоса «Махабхарата»; а тексты ницшевских произведений, отличающихся выдающимися художественными достоинствами, на самом деле довольно тщательно логически и системно выстроены.

Наконец в философии есть свои стандарты аргументации и организации философского текста. Абсурдно подходить, скажем, к гегелевскому триадическому развертыванию и обоснованию его «Энциклопедии философских наук» с традиционными стандартами построения научных энциклопедий. Романы Ф.М. Достоевского являются глубоко философскими по своему содержанию, и им присуще свое художественно-философское обоснование, не укладывающееся в прокрустово ложе научных стандартов системности и аргументированности.

Критерий проверяемости так же часто называется в качестве основного для характеристики любой науки. Но и здесь все зависит от его трактовки. Если это чисто эмпирическая проверяемость, то вновь большая масса наук, например, история, отчасти психология, его не выполняют. К тому же то, что непроверяемо сегодня, может оказаться проверяемым завтра. И можно ли с этих позиций вообще говорить о какой-то эмпирической проверяемости философских утверждений? Они ведь по определению носят бесконечный и универсальный характер и, значит, не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты ни в каком возможном опыте, который всегда конечен.

Таким образом, можно сделать вывод, что, с одной стороны, философия, безусловно, подпадает под ряд научных критериев, а некоторые ее формы достаточно

близко располагаются к наукам. С другой стороны, философия подвергает критическому анализу сами эти критерии, которые всегда оказываются узкими и представляют собой некоторую конвенцию научного сообщества.

Философия — это специфическая разновидность рационально-теоретического познания, которая не подчиняется полностью ни одному критерию научности. Поскольку философия, в отличие от наук исследует предельные характеристики бытия и знания, то она обосновывает саму себя и выступает онтологическим, гносеологическим и аксиологическим основанием для всех других наук, в частности, системно и критично осмысливая сами критерии научности. В этом плане мы также говорим о метафизичности философского знания.

Естественно, что стремясь к полноте самообоснования, к достижению научности как цели, философия никогда в принципе этой цели не достигает (хотя многие философы претендуют на это). Это означало бы завершение философии как бесконечного стремления к знанию и истине. Поэтому хотя философия и стремится к своеобразной научности и строгости, но никогда их не достигает.

В качестве рационального знания, стремящегося к науке, философия имеет собственную область исследования, т. е. **предмет**.

Сложность вычленения собственного предмета философии была связана, во-первых, с тем, что в него долгое время включались знания о самых различных сторонах бытия, которые позже становятся объектами специальных наук. Во-вторых, как мы уже отмечали, в философии имеется огромное количество часто прямо противоположных философских концепций, каждая из которых могла бы претендовать на единственно правильное понимание предмета философии. Несмотря на это и вопреки этому мы используем термин «философия» относительно всех философских концепций, которые существовали ранее и существуют сейчас. Более того, достаточно четко, пусть даже на интуитивном уровне, мы можем отделить философские и нефилософские знания.

Связующим стержнем философии выступает установка на решение предельных (вечных) проблем человеческого бытия в мире, значимых для всех времен и народов. Особенности же трактовки этих проблем в конкретных философских системах и в разные эпохи представляют собой лишь углубление (а с этим связана и абсолютизация) и разную акцентировку этих проблем, когда на первый план выходят, например, когнитивные, онтологические, экзистенциальные или логические аспекты. По аналогии мы можем привести пример с наукой как таковой. Конечно, можно дать общую дефиницию науки, но столь же ясно, что на самом деле мы всегда имеем дело не с наукой вообще, а с конкретной наукой, предметная сфера которой значительно уже и специфичнее ее общего понимания.

Таким образом, предельность (метафизичность) и всеобщность проблематики была характерна для всех этапов развития философии, что позволяет говорить о ее **объектной стабильности**. «Процесс дальнейшего развития проблематики, дифференциация и интеграция не изменяют раз найденного предмета науки, а лишь уточняют, углубляют его понимание»[1]. Все изменения происходили внутри философии, уточняя и дифференцируя ее предмет.

---

[1] Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1978. С. 26.

Непонимание стабильности предмета философии приводило к возникновению в ее истории так называемой концепции «распочкования», характерной для позитивистской традиции, что и привело к формированию такой установки в трактовке предмета философии, которая связана с элиминацией ее из разряда наук или сведением ее методов к методам частных наук, например, логики или математики. В силу того, что в философию изначально включались знания из тех областей бытия, которые не стали предметом конкретных наук, то постепенно, с образованием такого предмета, от философии отпадали некоторые области знаний: физика, психология, социология, политология и др. Это давало повод говорить об исчезновении философии вообще. В. Виндельбанд так образно описывал понимание позитивистами этого процесса: «Философия подобна королю Лиру, который раздал своим детям все свое имущество и которого вслед за тем как нищего выбросили на улицу»[1].

Однако такая трактовка процесса развития философии оказывается справедливой лишь в том случае, если бы объединение различных дисциплин и сфер познания в философии было искусственным, чисто механическим и отсутствовало бы то связующее начало, которое и позволяло иметь философии свой, пусть иногда излишне расширенный предмет. Хотя в философию долгое время включались некоторые конкретно-научные знания о мире, даже они были в ней частью философии, определенным образом преломляясь через специфику ее внутреннего содержания. Философия не представляла собой случайного собрания знаний из всех областей действительности. Поэтому наряду с «отпадением» от философии ряда специальных дисциплин происходит как бы процесс «очищения» ее собственного предмета, который П.В. Алексеев удачно обозначил как процесс **«предметного самоопределения философии»**.

Отход философии от мифологического сознания формирует ее вполне определенную рационально-теоретическую направленность в познании и понимании бытия. Философия, совпадающая, как мы помним, с метафизикой, рассматривается как высший вид теоретического знания о фундаментальных основах бытия, принципах его познания и истинных ценностях, которыми может руководствоваться человек в своем поведении. Философия — это учение о всеобщем.

Чем же реально наполняется это учение о всеобщем, т. е. какова совокупность объектов и связей, которые исследует философ?

И здесь мы переходим на следующий проблемный уровень философии, связанный с тем, что в центре философских исследований всегда в конечном счете, явно или неявно, стоит Человек, и одна из целей философского знания — **выявление сущности и предназначения Человека в мире**.

В этом плане философия всегда выступала как особый социокультурный феномен, форма которого зависела от конкретной исторической эпохи и ее авторского переживания мыслителем. Философия отвечала на запросы эпохи, выступая самосознанием культуры. Поэтому, уточняя данные выше определения предмета философии, мы можем сказать, что философия исследует фундаментальные, предельные основы бытия и человеческого отношения к бытию, преломленные через историческое сознание индивида. Об этом неустранимом личностном раз-

[1] Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 16.

нообразии философии, столь же устойчивом, как ее проблемы и предмет, мы еще обстоятельно поговорим ниже.

Однако, как мы уже отмечали, данное разнообразие осуществляется в рамках единой проблематики и общей интенции на предельность, обоснованность и систематичность давасмых ответов. Поэтому каждая из философских концепций дополняет наше общее представление о мире, внося в него свой неповторимый штрих. Таким путем в ходе своей долгой истории философия и создает из мозаики идей и систем, философских умонастроений и переживаний общую картину мира, которая никогда не может быть дописана окончательно. Все обстоит прямо противоположным образом: чем более фундаментальна и систематична философская концепция (типа аристотелевской, томистской, гегелевской или соловьевской), тем более непреодолимое желание испытывает вновь вступающее в жизнь философское поколение подвергнуть ее сокрушительной критике и написать философскую картину мира как бы заново.

Однако сущность философии как формы теоретического сознания не может быть сведена только к специфике ее проблем, предмета, критериев научности и роли личностного начала в производстве знаний. Важнейшей ее стороной выступает метод, с помощью которого она реализует себя как форму теоретического познания. **Проблема выделения общего специфического философского метода** достаточно сложна.

Существует огромное количество философских концепций, которые ориентируются на то, что философия является формой внерационального, а в некоторых случаях даже иррационального постижения бытия. Означает ли это, что мы не можем говорить о специфических принципах и приемах проведения исследования, которые характерны для философии в целом? Нам представляется, что в некотором смысле можно говорить об общефилософском методе, не вступая в противоречие с тем, что каждая конкретная философская система опирается на методы, присущие именно ей. Общим для всех философских систем выступает специфическое проблемное поле. Оно во многом и задает общие правила философской игры. С одной стороны, здесь можно реализовать самые различные подходы к решению философских проблем, с другой — единые границы этого поля определяют и общую методологию.

Философия представляет собой прежде всего систематическую и критическую работу разума, размышляющего над наиболее общими проблемами бытия. Такой тип размышления получил в философской традиции название рефлексии. Отличие философской рефлексии от иного рода рассуждений связано с тем, что философ исходит не из ограниченной предметной области, границы которой представителями конкретных наук не ставятся под сомнение, а ставит вопросы, затрагивающие сущность самой духовной деятельности и всех возможных границ, которые могут быть перед ней поставлены.

Философская рефлексия — это особое понимание мира посредством его познания и переживания, когда познанные объективные закономерности преломляются сквозь призму интересов Человека, а субъективное ценностно-эмоциональное восприятие мира подвергается рациональному — критическому и систематическому — осмыслению. Это размышление над предель-

ными основаниями бытия во всех его проявлениях, включая и размышление над предельными основаниями существования самого Человека, смысла его жизни. «Это поиск логических и иных (нравственных, ценностных, эмоциональных и пр.) оснований и форм духовной жизни, культуры в целом»[1].

Конкретное наполнение рефлексии может быть различным, что и создает богатство философских подходов к миру. «Характерными примерами специфики философской рефлексии могут служить постановка и разработка Платоном проблемы относительно самостоятельной и устойчивой жизни понятий, картезианское радикальное сомнение, кантовская проблема априорных условий познания»[2]. Важнейшими разновидностями философской рефлексии выступают феноменологический, герменевтический и диалектический методы. Последнему иногда придается статус универсального философского метода, с чем в принципе можно согласиться, ибо не может быть недиалектической философской рефлексии, равно как и диалектики, лишенной рефлексивной компоненты. В то же время указанное методологическое разнообразие реализуется, как мы указали, в рамках относительно единой философской проблематики, приводя к постоянному обогащению философской рефлексии новыми подходами к проблемам, методами их решения, способами их описания и доведения до сознания людей. Такое приращение представляет собой процесс самопознания и самосознания Человека и человеческой культуры в целом.

В качестве примера конкретного наполнения философской рефлексии можно привести: идеалистическую диалектику (у Платона, средневековых схоластов и Гегеля), материалистическую диалектику в марксизме; рациональную интуицию (у Декарта, Спинозы и Гуссерля); априорное познание и критику разума (у Канта); методы герменевтической интерпретации текстов (у Шлейермахера, Г.Г. Шпета и Гадамера).

2. Философия как теоретическое мировоззрение

Наряду с характеристиками философии, позволяющими ее соотносить с другими формами рационально-теоретического знания, и прежде всего с наукой, существует ряд ее особенностей, которые характеризуют философию как особую форму теоретического мировоззрения. Правда, следует оговориться, что раздвоение философии на мировоззрение и теорию условно и возможно лишь в методических целях, так как главная ее особенность, как мы уже отмечали, заключается именно в единстве рационально-теоретических и ценностно-мировоззренческих сторон.

Мы уже отмечали, что предметное поле философии складывается внутри глобального взаимоотношения между Миром и Человеком, в рамках которого существуют особенности, в большей мере тяготеющие к рациональному познанию мира, вектор которых направлен на построение философии как науки. Однако в

[1] Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978. С. 87.
[2] Там же.

рамках этого же взаимоотношения существует пласт проблем, которые носят в большей степени мировоззренческий характер. И в том и в другом случае **мировоззрение и теоретичность неразрывны**.

Теория философии не может абстрагироваться от мировоззренческой проблематики, что и определяет ее личностный характер и влияет на богатство формулируемых концепций. В свою очередь философское мировоззрение — это наиболее развитая форма теоретического мировоззрения, когда ценностно-эмоциональные особенности взаимодействия человека с миром приобретают характер рационального осмысления.

Мировоззрение (уже по этимологии самого слова) — это систематизированная совокупность взглядов человека на мир и на самого себя как деятельную часть этого мира. Понятно, что такого рода совокупности могут быть весьма разнообразны, поэтому выделение типов и форм мировоззрения может осуществляться по самым различным основаниям.

Традиционно выделяют **пять основных форм мировоззрения**, имеющих более или менее выделенную специфику: мифологическое, религиозное, художественное, научное или натуралистское, и философское. Такое деление носит генетически-исторический характер и просто фиксирует наиболее распространенные формы мировоззрения, отражая характер их становления. Они могут сочетаться в самых разных вариантах в сознании конкретного человека.

Можно пойти по другому пути. Все перечисленные формы мировоззрения имеют нечто общее, что и позволяет их относить к мировоззрению как таковому. Этим общим выступает решение **основного вопроса мировоззрения**, что позволяет строить разные системы ценностно-мировоззренческих ориентиров.

Отправной точкой здесь выделяется **обыденное мировоззрение** как некоторая предпосылка более высоких мировоззренческих типов. Это воззрение на мир, которое носит во многом случайный характер и складывается стихийно в зависимости от самых разнообразных параметров взаимоотношения человека с миром. Это не систематическая форма мировоззрения.

Забегая вперед, скажем, что философия, будучи формой развитого теоретического мировоззрения, необходимо опирается и на эту форму. С одной стороны, это связано с тем, что в конечном счете все самые великие вопросы философии так или иначе рождаются из воззрения отдельного человека и внешне простых и элементарных вопросов, которые он задает миру и самому себе. Философия, размышляя над данными проблемами, показывает, что при внешней простоте они оказываются не столь просты для ответа, так же как затруднительными для взрослых людей вдруг оказываются вопросы детей по тому или иному поводу.

С другой стороны, философия не замыкается в самой себе. В конце концов философ призван именно отвечать на поставленные мировоззренческие проблемы. А если он отвечает, то есть и субъект, который ожидает этого ответа. В данном случае философ не может игнорировать указанных ожиданий ни по существу, ни даже по самой форме ответа. Непонятный и соответственно непонятый философ по большому счету философом не является, и проявляющая иногда форма философствования «чем непонятнее, тем глубже» на самом деле представляет лишь форму философской бравады. Все утверждения о том, что мне безразлично, поймут меня

или нет, вряд ли являются действительным внутренним убеждением мыслителя, а скорее лишь признанием слабости самовыражения его философии. Поэтому философские проблемы, «выйдя» из обыденного сознания, в идеале должны к нему и вернуться, причем в достаточно адекватной (что не значит примитивной) форме.

Если считать обыденное мировоззрение некой нулевой точкой отсчета, как наименее систематизированное, то по степени отдаления от него выделяются три уровня мировоззрения.

Образно-эмоциональный уровень (искусство, мифология, религия), который выражается в образах и символах, запечатляемых в музыке, живописи, архитектуре, религиозном культе и т. д. Это, по выражению А.Н. Чанышева, «плод души».

Уровень перехода от образа к понятию, для которого характерно смешение «слов обыденной речи и философской терминологии»[1].

Понятийно-бесстрастный уровень, который базируется на рациональных знаниях наук. «Мировоззрение третьего уровня — это «плод ума». Это мировоззрение компьютера. Оно выражается и в словах обыденной речи, и в формулах и схемах»[2]. Здесь Чанышев очень тонко заметил, что данный тип мировоззрения может носить действительно научный характер, что характерно для языковых средств выражения наук. Это то, что иногда обозначают как **натуралистское** мировоззрение. Но одновременно оно может выступать и как некая имитация, когда понятийные средства науки просто заполняют обыденный язык. В последнем случае это все то же обыденное мировоззрение, лишь «переодетое» в научные понятия и схемы.

Другое основание для деления — это решение **основного вопроса мировоззрения**, т. е. вопроса о взаимоотношении Человека и Мира, «Мы» и Мироздания, «Я» и Вселенной и т. п. Это те формы мировоззрения, в основании которых лежит то или иное решение вопроса о взаимоотношении «объекта мировоззрения» (мир) и «субъекта мировоззрения» (индивид, человек). В этом смысле «мировоззрение — не простая совокупность знаний о мире в целом и не простая сумма наук. Мировоззрение может состоять и из совокупности заблуждений»[3]. Более того, субъект как носитель мировоззрения может совмещать в своем сознании несколько типов и видов мировоззрения, например, религиозное и натуралистское, философское и религиозное, смесь «знаний и заблуждений. Вопрос здесь, таким образом, заключается, в отличие от науки, не в отношении к истине, а цель — не в достижении истины, а в «соотношении внечеловеческого мироздания и такой активной, целеполагающей, разумной силы, как люди, вопрос о соотношении «Оно» (мироздание) и «Мы» (люди)»[4].

Исходя из решения этого основного вопроса, можно выделить **два типа мировоззрения**.

Антропоморфно-социоморфное мировоззрение, когда мир объясняется путем перенесения на него форм человеческого общения и психических свойств индивида.

---

[1] Чанышев А.Н. Философия древнего мира. М., 1999. С. 9.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 7.

[4] Там же. С. 8.

Натуралистско-редукционистское мировоззрение, когда «люди осознают себя и общество, перенося на себя и общество законы природы, мироздания как такового»[1].

Если соотнести уровни мировоззрения и два выделенных типа, то можно выделить виды мировоззрения в зависимости от вариантов их сочетания.

В первом, т. е. образно-эмоциональном уровне мировоззрения, можно выделить **основные и производные типы** мировоззрения.

Основные — это варианты художественного мировоззрения, выражаемые в системе образов. Оно подразделяется на субъективно- и объективно-художественное.

Субъективно-художественное (первый уровень и первый тип), в котором «изображаемое в значительной степени подменяется производимым им субъективным впечатлением и служит воспроизведению состояния человека»[2]. Например, импрессионизм в живописи, лирика в поэзии и т. д. Это метафорически условный тип мировоззрения. На его базе возникают производные типы мировоззрения, в основе которых лежит субъективно-художественное восприятие мира. Это религия и мифология.

Объективно-художественное мировоззрение реализуется как натуралистско-реалистическое, в котором на образно-эмоциональном уровне человек объясняется через окружающий его мир и природу.

Третий уровень мировоззрения — уровень наук. Внешне можно было бы назвать этот уровень научным, в смысле истинного отражения дел. Но на самом деле это не так, так как данное мировоззрение базируется на предметном понимании истины и мира. Оно научно в смысле истинности лишь относительно узкой части бытия. Тогда как целостное бытие сочетает в себе и знания, и переживания мира, и должно быть выражено и образами, и понятиями.

Второй, т. е. переходный, уровень мировоззрения — это некоторое соединение эмоционального и рационального. Это «плод ума души» (Чанышев). **Это и есть уровень философии.**

Решение основного мировоззренческого вопроса изначально задает двойственность предмета философии, о которой мы говорили выше. Философия в идеале — это гармоничное соотношение души и ума. Понятно, что такое сочетание может также тяготеть либо к душе, либо к уму. Соответственно в первом случае мы получаем художественно-поэтические формы философии, во втором — сциентизированные.

Обе крайности опасны. Гарантом против обеих крайностей выступает собственно синтетическое философское начало, против излишней мифологизации — логика; гарантией же от излишнего онаучивания — образно-символические варианты рационального решения ее вечных проблем. Соответственно разные типы философствования тяготеют к разным уровням мировоззрения.

«Афористические и иррационалистические формы философии — отклонения от нормы»[3]. Конечно, не в том смысле, что они не нужны или не имеют к ней от-

---

[1] См. более подробно: Чанышев А.Н. Философия древнего мира. С. 9.

[2] Там же. С. 9—10.

[3] Там же. С. 13.

ношения, а в том, что они отходят от философии как рационально-теоретического мировоззрения, т. е. выходят за рамки систематического и доказательного философского мышления, как бы за границы норм философской рефлексии.

Соответственно **философский материализм** тяготеет к третьему, онаученному уровню мировоззрения. Это зачастую не приближает, а может даже отдалять его от решения основных мировоззренческих вопросов.

Философский идеализм часто, наоборот, тяготеет к первому, т. е. образно-эмоциональному уровню мировоззрения, что может затруднять понимание его рациональной сущности. «Философский идеализм отличается от социоантропоморфического мировоззрения по форме. Философский материализм — и по форме, и по содержанию»[1]. Отсюда и их размежевание. Если иррационалистические формы могут уживаться с идеализмом, то онаученные варианты философии противостоят и тому и другому, что, впрочем, еще вовсе не гарантирует их самих от своеобразной формы «научного иррационализма», о которой мы поговорим ниже, в гносеологическом разделе лекционного курса.

Таким образом, философия сочетает в себе рассудок и воображение, научное и мифологическое понимание мира, будучи не сводимой ни к одной из этих форм. Поэтому философия опирается как на рационалистические формы сознания (науки), так и на образно-духовное освоение бытия с помощью религии, поэзии, искусства и т. д. Это проявляется даже в многоуровневом характере философского языка, о чем речь у нас пойдет в рамках следующей лекции.

Уровень	*Тип*	
	I	*II*
3	Псевдонаучное мировоззрение	Научное мировоззрение
2	Философский идеализм	Философский материализм
1	Субъективно-художественное мировоззрение, мифологическое мировоззрение, религиозное мировоззрение	Объективно-художественное мировоззрение

Схема из учебника А.Н. Чанышева «Философия древнего мира» (М.: Высшая школа, 2003. С. 13).

Помимо типов философских мировоззрений, вытекающих из того или иного характера решения философских проблем и специфических акцентов в ее соотношении с другими сферами духовной культуры, существуют также многочисленные философские течения, выводящие свою родословную из идей того или иного классика философской мысли или из своеобразия используемой философской методологии. Эти два последних принципа классификации являются наиболее распространенными и универсальными в плане академической атрибуции и анализа философских направлений.

Так, до сих пор существуют такие влиятельнейшие течения в философии, как **марксизм, фрейдизм и неотомизм**, почитающие в качестве безусловных авторитетов Карла Маркса, Зигмунда Фрейда и Фому Аквинского. Некоторые течения подобного рода стали достоянием истории: **неоплатонизм и неопифагореизм, неокантианство и неогегельянство, картезианство и лейбницеанство.**

[1] Там же.

Что же касается идентификации своих философских идей по характеру используемых методов, то **диалектика, феноменология, герменевтика, структурализм и постструктурализм, аналитическая философия** являются весьма влиятельными направлениями современной философской мысли.

Возможны и иные основания классификации существующих и существовавших ранее типов философских мировоззрений.

Существует несколько попыток в истории философии дать **универсальную классификацию типов философских мировоззрений**, в частности, у германского мыслителя В. Дильтея и русского философа Н.О. Лосского.

Весьма интересной и глубокой является теоретическая классификация, предложенная в последнее время отечественным философом Г.Г. Майоровым. Он выделяет три универсальных типа идейных философских ориентаций: **софийный, эпистемный и технематический**[1].

Первый тип восходит к Пифагору с его классическим пониманием **философии как любви к мудрости** и к платоновской устремленности разумной души к трансцендентным основам бытия. Выразителем данного типа в истории философии выступил Платон, который дал нам пример наиболее интегративной формы философии, в которой объединены рациональные и внерациональные средства выражения философской идеи. «Вот почему в центре его внимания находится теория идей — теория, призванная доказать, что философский эрос и стремление человека к полноте бытия, т. е. к бессмертию и совершенству, не беспочвенны и что совершенное и полное предшествует несовершенному и неполному как логически, так и онтологически... Платон посчитал необходимым использовать в изыскании абсолютного все вообще доступные человечеству выразительные средства и приемы: логос и миф, эпос и драму, поэзию и прозу, трагедию и комедию, риторику и диалектику, анализ и синтез и т. п.»[2]. Такое понимание философии стало на рубеже XIX—XX веков самовыражением русской религиозной философии.

Эпистемная философия берет начало с Аристотеля и стремится придать философии научный характер с нацеленностью на позитивные результаты и строгие логические доказательства. Выразителем и этой философской традиции стал ученик Платона — Аристотель, который попытался обосновать философию именно как теоретическую науку, прежде всего как метафизику, что стало классическим образом философии на многие века, включая нынешние. «Истолковав ее как эпистему, зажатую в тиски формальной логики, Аристотель лишил ее изначальной духовной самобытности, превратил из поэзии в скучную прозу, из творчества любви в работу рассудка»[3].

Мы привели данный вывод Г.Г. Майорова, с которым, однако, полностью согласиться не можем. Нам представляется, что рациональная работа разума не является скучной работой и приносит не меньшее удовлетворение, чем поэзия, и творчества здесь не меньше. И так же как поэзия может быть примитивна и даже суха, так и, напротив, теория может быть достаточно выразительна. Поэтому это скорее вопрос личных пристрастий и оценок. Иное дело, что абсолютн-

---

[1] См.: Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М., 2004.

[2] Там же. С. 41—42.

[3] Там же. С. 46.

зация данной традиции действительно приводит к позитивистским и сциентистским вариантам философии, что является скорее искажением аристотелевского подхода.

Наконец, **технематическая линия** берет начало с наследия киников и софистов. Эта философия ориентирована не столько на обретение мудрости и получение доказательного знания, сколько на субъективную философскую самореализацию и самоутверждение, на техническую изощренность языка, интеллектуальную игру и эпатаж общественного мнения. Воплощением технематических традиций служит сегодня так называемая **постмодернистская философия**.

Учитывая органическую причастность философии к различным сферам духовного творчества (к религии, искусству, науке), историческое и национальное варьирование ее теоретических тем и ценностных пристрастий, а также исключительную широту (практически бесконечность) ее предметных интересов (от внутренних переживаний человека до проблемы божественного бытия), не следует изумляться исключительному разнообразию типов философских мировоззрений, по-разному, подчас диаметрально противоположным образом решающих и ее вечные проблемы.

Более подробные классификации онтологических, гносеологических и аксиологических доктрин будут даны в соответствующих разделах лекционного курса.

Оставляя в стороне споры о преимуществах той или иной классификации, зададимся главным и гораздо более важным вопросом: а каковы причины такого, практически неисчерпаемого многообразия философских взглядов и подходов? Как относиться к такой идейной разноголосице человеку, только-только вступающему на философскую стезю? Кому верить? За кем идти в ситуации перманентного сокрушения философских авторитетов?

Ответ может быть только одним: относиться к факту неустранимого философского плюрализма спокойно и с пониманием **неустранимости личностного измерения в философском творчестве, о чем мы уже писали, но на чем считаем необходимым остановиться еще раз**.

Философия — лучшая школа самостоятельной и творческой мысли, неоценимая подмога личности, которая хочет разумно, свободно и ответственно формировать мировоззрение и прокладывать свой жизненный путь. Многообразие философских систем, порожденных гениальными личностями, соответствует разнообразию человеческих характеров, где каждый может найти близкую ему духовную тональность. При этом гениальные философские озарения, равно как и гениальные философские заблуждения — это лишь путеводные вехи нашего постижения бесконечного Космоса и погружения в космос собственной души. **Философия не предлагает окончательных решений, а приобщает к бесконечному и вечному; не дает успокоения, но всегда приглашает в новую дорогу.**

При этом философия — это вовсе не царство бесконечного идейного плюрализма, где можно говорить все, что заблагорассудится. В ней есть глубинное единство многообразного, абсолютно необходимые общие результаты и постулаты, которые могут дать твердую опору в жизни и принести непосредственную практическую пользу. Эта практическая польза философии, которой мы отчасти касались во Введении, резюмируется в существовании особых функций философии, которые не в силах выполнить никакая другая сфера духовной культуры.

3. Функции философии

Философия как форма рационально-теоретического знания и как особый синтетический тип мировоззрения органично связана с другими науками и с иными видами (сферами, формами) духовного освоения бытия.

В науках философия заполняет теоретический вакуум, который по тем или иным причинам не охвачен конкретной наукой, но который тем не менее приходится рационально осмысливать и обсуждать. Сциентистские надежды на то, что когда-то все пустоты такого рода будут заполнены, несостоятельны, ибо наука не только их заполняет, но все время порождает новые.

Всегда будут существовать проблемы, находящиеся на стыке одной или нескольких наук, где так же необходим отстраненный от конкретного предмета рефлексивный взгляд философа. Всегда будет существовать область человеческих знаний о мире и о самом себе, которая находится на стыке научного познания и иных форм постижения бытия и человека, например, на стыке науки и искусства, науки и религии. И здесь роль философии как теоретической формы сознания наиболее важна.

Наконец, даже внутри самой науки возникает серия ценностно-познавательных проблем, которые не могут быть решены средствами самой науки, а требуют философской рефлексии. Это проблема соотношения истины и ценности, проблема обоснованности «оснований науки», проблема ответственности ученого за свои открытия, необходимость выработки моральных норм и гуманистических границ научного познания и пр. В таких ситуациях ученый не может оставаться в рамках своей узкой предметной области, а вынужден занимать ту или иную четкую философско-мировоззренческую позицию. Зримое пересечение науки и философии вокруг этических проблем сегодня характерно, например, для биоэтики.

Кроме того, философия исследует науку в более широком контексте, рассматривая ее как один из важнейших элементов культуры, ставя и решая такие вопросы, как прогресс науки, рациональность науки, эволюция ее места в системе культуры, проблема лидерства науки в системе культуры, ее соотношение с другими формами культуры и т. д. В этом смысле **философия способствует самосознанию науки как специфического отношения к бытию.**

Одной из важнейших функций философии по отношению к науке выступает **мировоззренческая интерпретация** научных результатов, позволяющая с их помощью фундаментализировать систему мировоззрения человека через создание общенаучной картины мира как одного из важнейших структурных звеньев мировоззрения в целом. Здесь происходит оценка научных результатов с позиции их значимости для общества, ставится проблема ответственности ученого за научные открытия, или, более широко, проблема соотношения внутренних целей развития науки с общественными интересами и потребностями. Философия в некоторых случаях способна задать ориентиры развития научному знанию или сигнализировать о тех проблемах, к которым может привести неконтролируемое обществом развитие тех или иных отраслей знания.

В результате, с одной стороны, создается общая **философская мировоззренческая картина** мира. А с другой — философия выполняет по отношению к науке

некоторые **методологические функции**, выступая как своеобразная общая методология. Конечно, данный момент нельзя абсолютизировать в том смысле, что, не занимаясь философией, ученый ничего не сможет познать, но и нельзя полностью игнорировать, ибо **в наиболее решающие моменты развития новых научных теорий роль философии стремительно возрастает**. Философия позволяет сравнивать методы разных наук, не допуская их абсолютизации, как и абсолютизации всей науки как единственного способа познания бытия.

Поскольку философия выступает как рефлексия над предельными основаниями бытия, ее предметом могут выступать в том числе и сами основы научного познания, зачастую непрозрачные для самих ученых. Если ученый стремится к достижению предметной истины, то философ ставит проблему истины как таковой и, естественно, с этих позиций оценивает и конкретно-научную систему истин. Это придает философии характер метазнания по отношению ко всем частным их разновидностям. В этом плане философия выступает и как общее учение о методах познания, выполняя важные методологические функции. Под методом в самом общем виде понимается такое знание и основанная на нем система действий, с помощью которых можно получать новое знание. Так, дедуктивный (Аристотель, Декарт), индуктивный (Ф. Бэкон, Дж.С. Милль), системный (Гегель, К. Маркс) методы были подвергнуты обстоятельной философской рефлексии именно в философии, что знаменовало качественный скачок в их развитии. Одновременно философия разрабатывает и свои собственные универсальные методы — диалектический, герменевтический, которые дали блестящие результаты в конкретных науках.

Философия не только вооружает человека цельным и рациональным мировоззрением и выполняет важнейшие методологические функции относительно науки. Это очень ценные ее качества, но отнюдь не единственные. По единодушному мнению всех крупнейших философов, философия как любовь к мудрости — это наилучшая школа **критического, систематического и синтетического мышления**. Именно она помогает человеку трезво и критически оценивать как самого себя, так и свое социальное окружение. Она учит мыслить последовательно и непротиворечиво, находя точные, ясные и краткие аргументы как для обоснования своей собственной позиции, так и для убедительной критики мнений оппонентов. Философия противостоит всему алогичному, бессвязному и претенциозному; она несовместима с поверхностным умствованием и безответственным словоблудием. При этом **дух подлинного философствования — это дух синтеза и гармонии**, поиска единства в многообразном и разнообразия в единстве. Ее идеал — умение пройти между абстрактными и односторонними крайностями, выискивая срединную линию, объединяющую, опосредствующую противоположности.

Особые критические и методологические функции выполняет язык философии. Язык философии, в значительной степени определяющий всю ее специфику и весь ее рефлексивный потенциал, — это язык категорий, тех предельно общих понятий (дух — материя; необходимость — случайность; добро — зло; прекрасное — безобразное; истина — заблуждение и т. д.), на котором формулируются ее вечные предельные вопросы, вычленяется предметная область и на них же даются рациональные ответы. Пары философских категорий образуют предельные полярные полюса мысли, логически замыкающие в своем смысловом пространстве все возможное богатство других рациональных понятий и доказательств.

Смыслам базовых философских категорий свойственно наполняться различным содержанием в разные исторические эпохи и выступать в роли явного или неявного смыслового фундамента различных научных дисциплин. Любая наука в любой исторический период использует категории количества и качества, причины и следствия, сущности, закона и т. д., сознательно или бессознательно заимствуя эти предельные категориальные смыслы из философии. Благодаря системе своих всеобщих категорий философия помогает наукам осмыслить и, самое главное, целенаправленно сформировать собственные философские основания, адекватные их предмету и задачам. Специфике категориальных структур мышления будет посвящена отдельная лекция в рамках гносеологического раздела курса.

Особую методологическую функцию в культуре и науке играют ключевые идеи философов, порой намного опережающие свое время. Здесь методологическая функция тесно смыкается с **эвристической** функцией философии. Так, идеи Платона из диалога «Тимей» о геометрическом строении материи оказали прямое влияние на открытия Кеплера и Галилея, а в XX веке — на творчество физиков Гейзенберга и Паули. Идеи неевклидового строения пространства были впервые высказаны Николаем Кузанским; интуиция о принципиальной связи электрических и магнитных явлений — немецким философом Шеллингом; уверенность в неизбежном схождении западной и восточной традиции в понимании сущности человека — индийским мыслителем Свами Вивеканандой. В.И. Вернадский испытал большое влияние «Творческой эволюции» А. Бергсона, а гештальт-психология — влияние гуссерлевской феноменологии. Способность забегать вперед и порождать дерзкие гипотезы делает философию столь привлекательной для науки, особенно когда последняя попадает в ситуацию методологического и мировоззренческого кризиса и ощущает дефицит свежих идей.

Именно такой была ситуация на рубеже XIX—XX веков во времена кризиса ньютоновской классической механики, а знаменитый «принцип дополнительности» Нильса Бора, легший в основу квантово-механической картины мира, был сформулирован им под прямым влиянием китайской идеи об универсальном характере связей противоположных сил «инь» и «янь». Идеи Циолковского о ракетном освоении пространства во многом стимулировались космическими идеями русского мыслителя Н.Ф. Федорова.

Эвристическую функцию философия способна выполнять именно потому, что она находится вне рамок предмета отдельных наук, одновременно опираясь на их результаты. Это позволяет ей соотносить разные науки и обнаруживать знания, находящиеся на стыке научных дисциплин, на стыке науки и иных форм постижения мира.

Эта роль философии становится особенно заметной, когда происходят изменения самих парадигм в науке, когда она переходит к стадии развития, резко отличающую ее от предшествующей. В этой ситуации представитель науки не всегда может сбросить старые концептуальные и методологические шоры и признать новые идеи, которые могут противоречить старым. Это ситуация чаще всего складывается тогда, когда происходит выдвижение и обсуждение дерзких гипотез, когда научные открытия вписываются в общее мировоззрение, когда создаются новые

картины мира. Как отмечал К. Поппер, в целом критически относящийся к метафизике, философские идеи, даже носящие весьма спекулятивный характер (например атомизм) способствовали прогрессу науки. Более того, «научное открытие невозможно без веры в идеи чисто спекулятивного, умозрительного типа, которые зачастую бывают весьма неопределенными, веры, совершенно неоправданной с точки зрения науки и в этом отношении «метафизической»[1].

Как было показано рядом исследователей (на примере формирования новой научной теории в физике[2]), роль философии здесь связана с тем, что научная теория создается не в некотором вакууме, а связана как с общей частнонаучной картиной мира, так и с философскими представлением о мире и его строении. То есть внеэмпирический базис в науке играет важную роль. Правда, при этом следует иметь в виду, что критерием того, что ученый будет опираться на ту или иную философскую идею, выступает не ее принадлежность к «научной» философии, как это пытались обосновать в диалектическом материализме, а ее свойство способствовать приращению и развитию знания. Философские идеи здесь чаще всего используются фрагментарно и выборочно, а поэтому любые из них, будь то материализм или идеализм, субъективизм или объективизм, могут быть успешно использованы, что и показывает развитие науки.

Здесь необходимо оговориться, что эвристичность философии не может быть реализована только по типу конкретных предсказаний в науках. Она важна и как генератор общей творческой атмосферы в обществе, той духовной ауры, без которой никогда не совершаются великие открытия.

Приведем лишь один пример. В конце XIX века биология развивалась в основном как накапливающееся знание с сильной тенденцией дифференциации внутри нее. Это часто приводило к разрыву методов разных дисциплин, зачастую из чисто искусственных соображений. В частности, разрывались морфологический и физиологический аспекты исследования живого организма, закономерности его онто- и филогенетического развития. В результате давались упрощенные классификации органов животных в отрыве от выполняемых ими функций, непонятными оказывалась и генетическая преемственность в формировании органов.

Работы Северцева и Шмальгаузена, исходивших в своих трудах из необходимой взаимосвязи формы и содержания целостно развивающегося объекта[3] (т. е. чисто философская предпосылка, которая была еще не востребована наукой), сделали вывод о том, что строение органов животных должно исследоваться в связи с выполнением ими определенных эволюционно-адаптивных функций. В результате уже с этих позиций сознательно был выдвинут ряд гипотез, которые вскоре нашли свое детальное экспериментальное подтверждение.

Философия выполняет также важнейшую **интегративную, или синтетическую функцию**. Она всегда выступала как форма синтеза различных знаний. Частные науки создают отдельные локальные картины мира. На их основе (правда, это уже философская работа, так как она выходит за рамки предмета отдельной науки)

---

[1] Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 60.

[2] См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1997. С. 15—16.

[3] Одна из самых знаменитых работ И.И. Шмальгаузена так и называется: «Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии».

можно дать общенаучную картину мира. Однако богатства взаимоотношений человека с миром нельзя ограничить наукой. Мы постигаем мир также с помощью искусства или религии. Следовательно, научные открытия и описания мира необходимо вписываются в более общую картину мира, которая создается философией. Благодаря этому философия выступает как мощнейший фактор интеграции знаний.

Конечно, эти интегративные процессы происходят и в самой науке, но здесь, в силу относительно быстрого изменения знания, даже создаваемые фундаментальные теории быстро устаревают. Философия же претендует на предельно общую картину мира, которая связана не только с конкретными знаниями, но и с выявлением наиболее общих тенденций развития мира, проявлением которых и выступают частнонаучные закономерности. Именно поэтому внутри онтологических метафизических исканий, как мы отмечали в рамках предыдущих лекций, всегда была, есть и будет существовать интенция на создание философии природы (общей космологии), без чего философия не может выполнять свои интегративные функции. Конечно, здесь также возможны ошибочные представления, но в целом **философия природы как описание мира в его предельной форме позволяет интегрировать в себя все новые и новые научные открытия**. Это позволяет философии вырабатывать «предельные основания» для всей человеческой деятельности, как познавательной, так и оценочной.

Синтетическая функция философии выходит сегодня на первый план в ситуации, когда, с одной стороны, явно обнаруживаются синтетические тенденции в современной науке и культуре, а с другой — налицо нарастающее противостояние между различными религиозными конфессиями и культурными мирами, между богатым Севером и нищим Югом, между Востоком и Западом.

В этих условиях синтетический пафос подлинного философствования, вовсе не подавляющего, а напротив, поощряющего своеобычность и индивидуальность мировидения в рамках какого-то фундаментального ценностного и мировоззренческого единства, — это, возможно, одно из наиболее действенных спасительных средств в арсенале современной цивилизации, чтобы избежать всеобщей конфронтации и животной борьбы за выживание в условиях экологического кризиса и нарастающего духовного одичания. Именно с философией как со стремлением к вечному и истинному, разумному и гармоничному существованию можно связывать надежды на изменение современных тупиковых тенденций техногенно-потребительской глобализации и поворот к спасительному духовно-экологическому типу цивилизационного существования.[1] В сущности подлинная философия, как и подлинная религия, всегда выполняла функции духовного примирения людей на протяжении всей истории своего существования. К более подробному анализу места философии в культуре, а также к выявлению ее других важных внутренних черт мы теперь и переходим.

---

[1] См. об этом более подробно в работе: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул, 2001.

ЛЕКЦИЯ 7. *МЕСТО ФИЛОСОФИИ В КУЛЬТУРЕ И ОСОБЕННОСТИ ЕЕ САМОВЫРАЖЕНИЯ*

1. Взаимоотношения философии с религией и искусством

Двойственность предмета философии позволяет ей занимать особое интегративное положение в человеческой культуре. Она находится как бы в центре всевозможных способов познания и постижения бытия, самосознания человека и общества.

Выступая как рациональное познание бытия, философия, как мы показали выше, безусловно близка к науке как некому идеалу, хотя философская рациональность внутри философии понимается гораздо шире, так же как и поле применения такой рациональности. Целый ряд характеристик, рассмотренных нами в предыдущей лекции, позволяет рассматривать философию именно как специфическое (со своим предметом и особыми методами) рационально-теоретическое сознание.

В то же время рациональность философии — это не обобщение типов научной рациональности, так как она необходимо связана с иными формами духовного постижения бытия человеком. Поэтому важным представляется, например, ее взаимоотношение с такой важнейшей частью человеческой культуры, как религия. Здесь сходства и различия носят иной характер, чем в случае с наукой.

Сходство заключается в том, что, как и философия, религиозное мировоззрение предлагает человеку некую систему ценностей — норм, идеалов и целей деятельности, в соответствии с которыми он может планировать свое поведение в мире, совершать акты оценки и самооценки. Как и философия, религия предлагает свою универсальную картину мира, в основе которой лежит акт божественного творчества. Ценностный и универсальный характер религиозного мировоззрения сближают его с философией, однако между двумя этими важнейшими сферами духовной культуры существуют принципиальные отличия.

Религиозные идеи и ценности воспринимаются человеком через акт религиозной веры — сердцем, а не разумом, личным и внерациональным опытом, а не на основе рациональных аргументов, как это свойственно философии. Система религиозных ценностей носит трансцендентный, т. е. сверхчеловеческий и сверхрациональный характер, исходя или лично от Бога (как в христианстве), или от его пророков (как в иудаизме и исламе), или от святых подвижников, достигших особой небесной мудрости и святости, как это характерно для многих религиозных систем Индии. Верующий может при этом не обосновывать своего мировоззрения, в то время как процедура логического обоснования своих идей обязательна для человека, претендующего на философский характер мировоззрения.

Отличительной особенностью религии служит также наличие «осевых» религиозных текстов, являющихся источниками абсолютных истин и абсолютных ценностей для сторонников данного религиозного направления. В этих текстах невозможно усомниться, их божественную мудрость можно только бесконечно постигать и комментировать. Для индуизма такими текстами являются Веды и Бхагавадгита, для иудеев — Тора, для мусульман — Коран, для буддистов — Палийский канон, для христиан наряду с Ветхим Заветом особое значение имеет Новый Завет. Глубина понимания религиозного текста и религиозных истин зависит от личных духовных особенностей постигающего, но в еще большей степени от Божественной Благодати, позволяющей раскрыть в тексте священный (анагогический, если использовать термин христианской теологии) смысл. В этом смысле любой религиозный текст имеет эзотерическое измерение, недоступное для непосвященных, сколь бы умными и образованными людьми они ни были.

В отличие от религиозных философские тексты принципиально экзотеричны и адресованы для понимания всем желающим их понять, независимо от их национальной, культурной и религиозной принадлежности. Конечно, и в истолковании философских текстов важен личный биографический и нравственный опыт постигающего, однако гораздо более важны здесь склонность к метафизическим размышлениям, навыки систематической рефлексии и умение работать с философским текстом. Этому в значительной степени можно научить на философских факультетах университетов, и Божественная Благодать здесь абсолютно ни при чем.

Есть, конечно, в философии и свои «осевые» классические тексты типа платоновского «Государства», «Метафизики» Аристотеля или «Критики чистого разума» Канта, однако ни один текст не выделяется в качестве основополагающего и не наделяется свойством носителя абсолютных истин. Гораздо чаще, напротив, он служит объектом критического прочтения со стороны потомков. Кстати, и традиционные «осевые» тексты религий могут служить объектом собственно философского понимания. Та же Бхагавадгита — предмет многочисленных философских метафизических интерпретаций не только со стороны индийской, но всей мировой историко-философской и философско-теоретической мысли. В этом случае интерпретация может носить историко-филологический, компаративистский, собственно метафизический (или проблемно-теоретический), но только не анагогический характер.

От религиозного мировоззрения следует четко отличать религиозную философию, представляющую особый тип философской рефлексии, которая отвечает главным признакам философского мышления. Это критическое и систематическое мышление, свободное от догматических церковных шор. И это рациональное мышление, так как представляет собой попытку именно рационального построения целостного религиозного мировоззрения. Блестящие образцы подобной философии дала отечественная религиозно-философская традиция на рубеже веков. Здесь достаточно вспомнить имена В.С. Соловьева и П.А. Флоренского, Н.О. Лосского и С.Л. Франка, братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких и т. д.

От религиозной философии следует отличать теологию (или богословие). Последняя в ряде своих разделов может использовать язык, методы и результаты философии, однако всегда в рамках признанных церковных авторитетов и выверен-

ных догматических определений. Не будет большой ошибкой назвать религиозную философию теологией за границами догматических определений, а теологию — религиозным философствованием в границах догматического определения.

Раздел философии, который занимается изучением природы религиозного опыта, его места в культуре и человеческом бытии, носит название **философии религии**. Ясно, что философией религии может глубоко и профессионально научно заниматься не только верующий человек, но и философ-атеист.

Взаимоотношения между философией и религией меняются от эпохи к эпохе, от культуры к культуре, варьируясь от состояния мирного сосуществования и почти что растворения друг в друге (как в раннем буддизме) и кончая непримиримой конфронтацией, как это было свойственно Европе XVIII века. В настоящее время набирает силу тенденция к взаимоуважительному диалогу между философией, религией и наукой с целью формирования синтетического мировоззрения, гармонично синтезирующего современные научные факты и теоретические обобщения с проверенными веками религиозными ценностями и фундаментальными ходами систематической философской мысли.

Сближение философии и религии по целому ряду вопросов не представляется с профессиональной точки зрения таким уж необычным и связано с самим характером спекулятивного мышления. Действительно, и философы, и теологи необходимо затрагивают общие метафизические проблемы, такие, например, как проблемы необходимости Абсолюта или Абсолютного начала, первопричины, бытия и т. д.[1] И те и другие рассуждают о критериях нравственности или истины, добра и красоты. Для современного периода любопытна тенденция нарастающего диалога между религией и естествознанием, особенно в области проблем современной космологии, трактовки разумности Космоса и т. д.

В этот процесс общекультурного синтетического диалога органично встраивается **искусство**, которое понимается нами здесь в самом широком смысле как способ художественного освоения бытия. Его многое сближает с философией. Еще начиная с античности, о чем мы писали выше, философия несет в себе художественное наследие мифа и античной литературы. Фундаментальные философские идеи и впоследствии зачастую высказываются в художественно-символической форме (изобразительной, словесной и даже музыкальной), а многие великие деятели литературы и искусства являются одновременно не менее великими философами-мыслителями. Достаточно указать на Парменида и Тита Лукреция Кара, на Леонардо да Винчи и Гете, на Достоевского и Ницше, Тютчева и Скрябина, Розанова и Германа Гессе, Эшера и Мигеля Унамуно. Искусство, как и философия, дает образцы целостного мировоззрения и своеобразно обосно-

---

[1] См., например: «Мы, оставаясь в пределах современного физического мировоззрения, должны признать Космический Логос. Не все навеки неизменно. Раньше доказывали устойчивость вселенной — Ньютон, Лаплас, в средний период это говорили одна физика и натурфилософия, в XIX веке призывали к пессимистическому выводу о неизбежности кончины мира. Мы вынуждаемся или отрицать жизнь вообще — но это немыслимо, так как существование ее доказывается тем несомненным фактом, что пятка не стирается, — или же надо признать Высшее Существо, которое сохраняет мир. Таким образом, мы вынуждаемся признать идею творчества, в малых или больших размерах — это неважно. Мысль о Провидении все более и более утверждается. Наука ближайшего будущего вся будет исходить из идеи творчества и Сверхприродной Силы, все пронизывающей и все делающей живым» (Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики: Собр. соч. В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 404).

вывает предлагаемую систему ценностей. Один из самых гениальных примеров художественного философствования в мировой культуре с чрезвычайно тонким и глубоким образно-метафизическим и образно-психологическим образованием — «Легенда о великом инквизиторе» из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»[1]. Тот же роман Достоевского — важнейшее произведение для понимания экзистенциальных глубин человеческого бытия и механизмов их познания. Не случайно, например, данный роман Достоевского входит в программу обучения следователей и специалистов по криминальной психологии, не говоря уже о том, что его совершенно невозможно обойти в курсах этики и аксиологии, учитывая, что в данном романе великий русский писатель ведет явную и неявную теоретическую полемику с ключевыми системами европейской аксиологической мысли — от Декарта и Канта до марксистского материализма и волюнтаризма ницшевского толка.

Особую близость к философии обнаруживает современный кинематограф. С помощью кинематографических средств можно не только блестяще экранизировать те же философские романы Достоевского (к несомненным достижениям отечественного кинематографа можно отнести экранизации «Братьев Карамазовых», «Преступления и наказания», совсем недавнюю многосерийную экранизацию «Идиота»), но и создавать авторские картины с исключительно глубоким философским содержанием, заставляющим усиленно и творчески работать нашу метафизическую мысль. Здесь вечные проблемы человеческого бытия ставятся и решаются в столь драматической и яркой форме, что способны буквально перевернуть наше существо. Таковы картины Андрея Тарковского и Феллини, Куросавы и Кошюлы. Они способны пробудить рефлексивные способности человека и заставить серьезно задуматься над тем, что ранее никогда не составляло предмет его систематических рассуждений. Словом, не будет большой ошибкой сказать, что **искусство — мощнейшее средство проникновения в предельные сферы мирового и экзистенциального бытия и одновременно важнейший объект онтологических, гносеологических и аксиологических размышлений.**

Однако несмотря на всю близость, между философией и искусством все же пролегает глубокая межа. Дело в том, что язык философии — это прежде всего язык философских категорий и по возможности строгих доказательств. Эмоции, апелляции к личному опыту, фантазии и воображению — здесь скорее исключение, чем правило. Но без этого-то как раз не может существовать подлинное искусство. Его стихия — личностное переживание и сопереживание, исповедь и страсть, полет фантазии и эмоциональный катарсис (очищение). Язык искусства в литературе и живописи, театре и танце, дизайне и кинематографе — это язык художественных образов, метафор и символов, принципиально исключающих строгое и однозначное понимание, что так желательно для философии. Конечно, и в философии могут существовать глубочайшие символы и образы типа знаменитой платоновской пещеры, статуи Кондильяка, мельницы Лейбница или соловьевской Софии. Однако они — чаще всего лишь исходный объект для последующей ра-

[1] См. более подробно о возможностях современного метафизического и политологического истолкования этого произведения Достоевского в работе одного из авторов данного лекционного курса: Иванов А.В. Глобальный сценарий великого инквизитора // Вестн. Рос. филос. о-ва. 2002. № 1.

циональной интерпретации, как бы образно-смысловой «ген» для последующей дискурсивной развертки цельного философского мировоззрения.

Подытоживая, можно констатировать, что философия в чем-то схожа, а в чем-то различна со всеми другими важнейшими сферами духовной культуры (или сферами духовного творчества) человека. Это обусловливает ее центрально-цементирующее положение в духовной культуре человечества, не позволяющее этой культуре распасться в дурную множественность враждующих между собой идей, ценностей и мировоззрений. Именно в этом проявляется уже указанная нами двойственность философии.

Как рационально-теоретическое образование по преимуществу философия выступает самосознанием и всех видов теоретической деятельности, и всех видов духовной деятельности, лежащих за пределами рационального постижения бытия. Это делает ее важнейшей формой самосознания всей человеческой культуры и важнейшей формой ее творческого самовыражения.

Двойственный характер философии и те функции, которые она выполняет в культуре, порождают и целый ряд ее дополнительных специфических особенностей, которые мы рассмотрим ниже.

2. Особенности исходного базиса философии

Важной особенностью проблемного поля философии выступает широкий исходный базис, на который она опирается в своих решениях. О взаимосвязи философии и науки и о важности научных знаний для развития философии мы уже подробно говорили, поэтому в этой части нашего изложения мы акцентируем внимание на иных аспектах бытия, которые выступают исходным базисом философии и которым мы пока уделили явно недостаточное внимание.

Поскольку философия носит личностный характер, то рефлексивная позиция философа часто совпадает с его реальными жизненными установками и поведением в обществе. Анализ таких ситуаций, когда теоретические рассуждения и практическое поведение находятся в гармоничном единстве, представляет собой особый интерес, позволяя говорить о своеобразной философии поступка. Это — еще один важнейший источник философии.

Приведем только один пример. В начале XX века философы, ученые, вообще культурные деятели заговорили о кризисе западной культуры. Одной из виновниц этого была объявлена философия, которая слишком затеоретизировалась, ушла в абстракции, забыв о целостной личности и интерпретируя ее всего лишь как лишенный эмоций трансцендентальный субъект. Философия, забыв о ценности живого поступка и ценности практического добра, оторвалась от интересов отдельного человека. Многие философы сами обратили внимание на эту ситуацию, предложив в результате очередные теоретические рецепты выхода из кризиса. Предложил такой рецепт и **Альберт Швейцер** (1875—1965), который, однако, попытался собственную теорию реализовать в жизни.

Для Швейцера философия не имеет смысла, если она не дополняется деятельностным импульсом, который выступает в качестве стимула поведения отдельного

человека. Таким импульсом для него самого выступила развитая им концепция «благоговения перед жизнью». Личным примером он попытался утвердить этические принципы своей концепции. Такая практическая (но не прагматическая) позиция философа непривычна для европейской философской традиции, рассматривающей философа прежде всего как теоретика, заведомо удаленного от жизни и занимающегося рефлексией над миром в тиши собственного кабинета. Позиция Швейцера стала своеобразным возвращением к античной модели философии, а еще точнее — к сократовской традиции.

Практическая деятельность философа, как считал Швейцер, заключается в сострадании и реальной помощи другим людям, особенно тем из них, которые по тем или иным причинам оказались как бы изолированными от общества. В этом смысле человек был для него не абстрактным субъектом, а конкретным существом, заслуживающим деятельной любви и сострадания. Вот его жизненное и философское кредо: ««В человечестве всегда живет стремление к идеалу. Но лишь малая часть этого стремления открыто проявляется в действии... Удел многих — это более или менее бездушный труд, которым они зарабатывают на жизнь и удовлетворяют потребности общества, но в котором они не могут или почти не могут проявить своих человеческих качеств, ибо этот труд требует от них немногим более, чем быть хорошими человеческими машинами. Но нет человека, которому бы не представился случай отдать себя людям и проявить тем самым свою человеческую сущность. Спасти свою человеческую жизнь вопреки условиям своей профессиональной жизни может всякий, кто использует любую возможность быть человеком, делая что-нибудь лично для своих братьев, которые нуждаются в помощи, какой бы скромной ни была его деятельность. Такой человек поступает на службу духовности и добру...»[1].

Удивительно (а это происходит не так уж часто), но А. Швейцеру удалось воплотить принципы своей философии в собственной жизни. Будучи необычайно талантливым человеком, играя с пяти лет на рояле, а с десяти на органе, он становится ярчайшим исполнителем органной музыки и настройщиком лучших органов Европы. Получив образование в страсбургском университете, он становится философом и теологом, и все это в двадцать лет. Начиная с этого момента, он подвергает свою жизнь жесточайшим испытаниям, пытаясь воплотить свои этические принципы в жизнь. Бросив блестящую карьеру музыканта, он становится врачом и уезжает в Африку лечить больных проказой, лишь изредка приезжая в Европу.

Личность А. Швейцера, философа и теолога, искусствоведа и музыканта, врача и ученого, может быть, одного из последних универсальных гениев человечества гетевского масштаба, к сожалению, была долгое время мало известна в нашей стране. И это не случайно. В рамках любой тоталитарной системы поступок отдельного человека рассматривается как следствие неких общих государственных детерминант. Подвигом считается выполнение своего общегосударственного долга и, напротив, любое отклонение от этого трактуется как проступок или даже преступление.

Совершение поступка, исходящего из личных мотивов (если они каким-то образом не совпадают с общими установками), рассматривается чаще всего как слу-

[1] Цит. по: Зазюкин И. Смена. 2001. № 5.

чайность, не имеющая этического будущего и в большинстве случаев нарушающая исходные идеологические принципы. Такие индивидуальные поступки в лучшем случае квалифицировались тоталитарной пропагандой как идеалистический гуманизм, отвлекающий человека от реальных дел и не могущий воздействовать на общество в целом. Соответственно жизнь Швейцера, которая являлась в подлинном смысле слова подвигом, не вписывалась в изложенную схему и рассматривалась советской идеологией как пример абстрактного (т. е. бесполезного) гуманизма. Столь же бесполезной и вредной представлялась атеистической советской идеологии деятельность христианских святых и подвижников, труды русских религиозных философов и поэтов. А ведь жизни многих из них столь созвучны жизни и подвигу Швейцера — упомянем только священника Павла Флоренского и хирурга, священника, незаурядного христианского мыслителя-философа Луку Войно-Ясенецкого.

История лишний раз показала, что такие люди, как Швейцер, держат наш мир. Оказалось, что индивидуальный поступок может приобрести общечеловеческую ценность и иметь огромное практическое влияние на общество. Подвиг Швейцера был оценен не сразу, но сейчас на его примере воспитывают будущие поколения, а сам он является в современной западной культуре хрестоматийным примером гуманистической личности. Именно на поступках таких людей во многом базируется современное правовое государство, принявшее форму конституционной демократии и ставящее во главу угла приоритет прав свободной личности.

Философия становится связующим звеном культуры, когда вырабатываемые ею теоретические принципы реализуются в активной жизненной позиции провозглашающего их человека. Это своеобразная, по выражению Бахтина, «философия поступка». Она не является лишь чистым умозрением в духе знаменитого требования Спинозы, предъявляемого к деятельности философа: «Не плакать, не смеяться, но понимать». В этом случае философия остается незавершенной и даже дисгармонирующей как с реальным миром, так и с внутренним миром отдельного человека.

Поступок, за которым стоит собственное понимание мира, превращает теоретическую рефлексию в факт мирового бытия, тем более значимый, чем более сознательным и ответственным этот поступок является. Такой поступок, согласованный с философскими убеждениями, в наибольшей степени убедителен для других людей и не требует дополнительных обоснований. Это подобно проверке медиком действия неизвестного лекарства на самом себе, ценой в некоторых случаях собственной жизни, когда трудно заподозрить ученого в каких-то внешних, корыстных интересах. А желание помочь другим, достичь истины, напротив, зримо выступает на первый план.

Широкая исходная база объясняет и **особое отношение философии к обыденному познанию и особенно самопознанию человека.**

Мы упоминали, что **одной из причин кризиса классической философии был ее отрыв от интересов отдельного человека и, напротив, что современная философия часто абсолютизирует индивидуальный человеческий опыт.** Для философских выводов повседневный (жизненный) опыт людей действитель-

но важен. Философия, как мы отмечали, имеет одной из своих задач выдвижение системы ценностных ориентиров, по которым должны жить человек и общество. Она не должна замыкаться в самой себе. Борясь с предрассудками здравого смысла, философия не игнорирует то положительное, что в нем имеется. Это помогает ей сориентироваться на коренные интересы человека, в том числе и на закономерности ценностно-эмоционального переживания как собственного, так и окружающего бытия. Если наука стремится в максимальной степени отвлечься от субъекта познания, от человека, что придает «чистоту» ее теориям, то философия принципиальным образом от человека неотделима, рассматривая внутренний мир последнего как важнейший материал для рефлексии. Познавая самого себя (вспомним знаменитый призыв Сократа), человек глубже познает и других людей, и окружающий мир. Накопление и философское рефлексивное осмысление опыта самопознания (своеобразная рефлексия над рефлексией) выступают важным условием развития и самой философии, и всей человеческой культуры в целом.

До этого мы в основном имели в виду рациональную философскую рефлексию, совпадающую с философствованием как таковым и предстающую в различных формах. Здесь же мы сделаем акцент на самопознании как на особого рода рефлексии, не всегда совпадающей с рациональными процедурами, а могущей иметь экзистенциально-интроспективный и духовно-нравственный характер. В актах такой рефлексии мы центрируемся на «Я» в различных ипостасях его бытия и как бы заглядываем в бездны собственной души, совпадающей, как утверждают многие современные психологи, с безднами Космоса.

Напомним в этой связи, что внимание к мыслящему «Я» привело к становлению спекулятивной метафизики Парменида, а внимание к телесным условиям бытия человека, неразрывно связанным с природным миром, во многом положило начало философии природы в милетской школе. Продолжая развивать эту рефлексивную линию, философия, начиная с Сократа, обратилась к внутреннему психологическому миру человека и его ценностным убеждениям, что через труды поздних стоиков (особенно Сенеки) резюмировалось в развитых формах нравственной христианской рефлексии. Здесь достаточно вспомнить евангельское различение духа и души, «внутреннего» (духовного) и «внешнего» (телесного) человека, потенциального «образа Божьего», скрытого в каждой личности, и актуально достигнутого «богоподобия».

Начиная с ранних вариантов христианской нравственной философии и психологии, неуклонно разворачивается и набирает силу антропологическая составляющая метафизического знания, которая выходит на первый план в послегегелевской европейской философии. Именно в этот период рациональная рефлексия как бы на время отступает на второй план, бессильная перед внерациональными глубинами человеческого существа. Это дает толчок обостренной экзистенциальной рефлексии и становлению экзистенциальной философии как таковой. Особую роль здесь, равно как и в становлении теоретической аксиологии, опять-таки сыграют романы Достоевского. Показательно, что в западной философской традиции почти не знают русской философии как таковой, но зато все знают и ценят Достоевского[1].

[1] Вспомним о загадочном высказывании А. Эйнштейна, до сих пор будоражащем исследователей, о том, что больше всего для создания теории относительности ему дал не Мах, а Достоевский.

Даже Х.Г. Гадамер — патриарх европейской философии XX века — прямо заявит, что практически вся немецкая философия XX века «вышла из Достоевского». И в этом суждении не будет преувеличения, ибо именно у Достоевского (и в меньшей степени у Ницше и Кьеркегора) экзистенциально-антропологический источник философского знания обнаружил всю свою трагическую глубину и новизну. Самопознание в романах великого русского писателя стало поводырем всей мировой философии по еще неизведанным метафизическим тропам. Через художественный роман, а не абстрактный философский трактат утверждается третья линия онтологии наряду со спекулятивной метафизикой и философией природы — метафизика человеческого бытия, временящегося, экзистирующего (по выражению М. Хайдеггера), т. е. постоянно выступающего за свои пределы и совершающего бесконечные трагические усилия постигнуть самое себя, тем более тщетные, чем более это бытие противопоставляет себя природе, другому человеку и разуму. Впрочем, о специфике человеческого бытия и механизмах мы еще обстоятельно поговорим в дальнейшем.

В качестве важнейшего исходного материала для философии выступает и **переосмысление собственной истории**. Есть какая-то фундаментальная связь между индивидуальным временем человеческого бытия и историей философии, между экзистенциальным и историческим становлением краеугольных философских смыслов. Без погружения индивидуального сознания философа в этот исторический поток становления идей и метафизических систем он не сможет открыть новые ходы философской мысли и найти духовных соратников, а **вся история философии в свою очередь начинает искриться новыми смыслами и проблемными глубинами, когда к ней прикасается рефлексивно развитая и духовно одаренная философская индивидуальность.**

Такое личностно-теоретическое отношение к истории в философии определяет **особый характер преемственности** в ней. Как справедливо отмечал Ф. Энгельс, философия «располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит... Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но и даже это она производит по большей части косвенным образом»[1]. Отсюда вытекает одна из важнейших функций философии, а именно критическо-аналитическая работа по переработке историко-философского материала, который не может выступать лишь в качестве застывшего памятника человеческой мысли.

Следует, однако, отличать такую начетническую и часто идеологически заданную историю идей от добросовестной и профессиональной истории философии, для которой важен и ценен прежде всего сам историко-философский процесс во всей своей сложности и неоднозначности. Здесь изучаются его конкретные тексты и персоналии, традиции, концептуальная перекличка идей, образов и интуиций, устанавливаемые в кропотливом историческом исследовании, где есть свои методы, историко-философские школы и признанные авторитеты. Это — своеобразная **эмпирическая академическая история философии**, без которой не может су-

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 37. С. 419.

ществовать профессиональное философское сообщество. Здесь хранятся нормы профессионального философствования и закладывается хороший философский вкус. От этой эмпирической истории следует отличать **теоретическую историю философии**, которая ставит своей задачей нарисовать общую закономерную картину развития историко-философского процесса (или каких-то отдельных его тем, проблем, школ), установить его внутреннюю логику и основные внешние влияния. Лучшие теоретические истории философии принадлежат перу крупных философов-теоретиков: Гегелю, Виндельбанду, Кассиреру, Расселу, Лосеву. В советский период развития нашей историко-философской науки помимо А.Ф. Лосева особенно следует выделить историко-философские труды В.Ф. Асмуса и А.С. Богомолова, являвшихся не только блестящими знатоками истории философии, но и ее современной теоретической проблематики.

От теоретической истории философии нужно отличать интерес к истории философии со стороны философа-теоретика. Философ-теоретик особым образом относится к наследию. Для него сам процесс аналитической критики является органической частью философского исследовательского мышления. Цель такой критики не отбрасывание того, что было достигнуто философами много столетий назад[1] (как и не абсолютизация этого в качестве единственно истинного), а поиск того непреходящего, которое может выступать источником новых размышлений. Философы прошлого для него — вечные спутники и мудрые собеседники, а не идолы, на которых надо молиться (как это свойственно отношению советской философии к Марксу и Ленину), и не духовные тираны, заслуживающие разве что ниспровержения (как это свойственно ряду философов-постмодернистов). История здесь — катализатор собственной оригинальный мысли, и теоретика часто волнует не то, что сказал философ, а то, что осталось недосказанным и недоказанным.

История философии не есть, как иногда утверждают, история ошибок и заблуждений, которые делало человечество, размышляя над бытием, а представляет собой значимую форму самосознания конкретно-исторической эпохи, отражающую важный этап духовного становления человечества в целом. Одновременно это всегда достаточно объективный метафизический фрагмент в единой философской картине бытия, фрагмент истины, которые так щедро разбросаны по дорогам столетий. Философ-теоретик как бы отправляется по этой дороге вспять, чтобы найти эти фрагменты для складывания единого «метафизического панно» (если ему присуща синтетическая направленность метафизического духа) или же ради того, чтобы познать в результате находки нечто новое в самом себе (если ему присуща аналитическая и индивидуалистическая направленность метафизического духа).

Личностный характер философии, ее принципиальная открытость, незавершенность, невозможность построения единой и абсолютно истинной философской системы, а также особое и многозначное отношение к собственной истории — все это обусловливает глубокую специфику философской проблематики. Большая часть философских проблем носит циклический и вечный характер. Философские проблемы постоянно мигрируют из

[1] «Человек, который судит о каждом философе не по тому, что является непреходящим, прогрессивным в его деятельности, а по тому, что было неизбежно преходящим, реакционным, судит по системе, — такой человек лучше бы молчал» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 38. С. 108).

эпохи в эпоху (в этом смысле движутся по кругу, вернее, даже по спирали) и их решение никогда не достигает завершенности.

Связано это опять же с предельностью постановки философских проблем, которые решаются лишь относительно данного времени, данной эпохи и данной культуры. Наиболее глубокие из этих частных решений остаются в традиции навсегда, выступая источником новых философских интерпретаций и приращения знания. Вечные проблемы имеют важное свойство получать в каждую эпоху и новую нюансировку, являясь своеобразной порождающей проблемно-смысловой философской матрицей. Таковы, например, проблемы смысла жизни, критериев нравственности, критериев прекрасного, проблема сущности бытия, источников знания, проблема свободы и др. «Человеческая мысль постоянно переосмысливает их в свете нового опыта, новых знаний применительно к уникальной конкретной ситуации»[1]. Это придает множеству самых полярных философских концепций связующее начало. Философия в целом выступает как вневременной диалог мыслителей всех эпох и воззрений, внутри которого сталкиваются разнообразнейшие точки зрения и синтезируются в едином общечеловеческом мыслительном процессе противоположные концепции. В рамках этого общего диалога происходит возвращение к «старым» проблемам и открытие новых.

При этом для философии важным остается не только решение проблемы, но и ее постановка. В этом смысле философ как бы ставит проблемы для будущих поколений, пытаясь разрешать уже поставленные. И постановка новой проблемы, и переформулировка старой обладают ценностью подчас не меньшей, чем их решение. Ибо решение чаще всего носит относительный характер, а постановка проблемы может приобрести вечный — сверхиндивидуальный и сверхвременной — т. е. предельный метафизический характер, способный будировать творческую мысль у далеких потомков. У философских проблем есть еще ряд важных черт:

— рефлексивность, т. е. одна какая-то важная проблема неизбежно «аукается» со всеми другими фундаментальными проблемами, как бы нуждается в их решении, дабы быть решенной самой. Отсюда — неустранимое стремление философии к построению целостных философских систем;

— связь с традицией, в рамках которой проблема ставится и решается. Ряд фундаментальных проблем в разных традициях получают подчас радикально различное решение, что мы видели на примере проблемы субстанции, а локальные проблемы, признаваемые в одной традиции, в рамках другой могут быть объявлены псевдопроблемами;

— совершенно особый характер языка, на котором проблема ставится и решается.

3. Специфика языка в философии

Широта исходного базиса философии определяет и многообразие ее языкового самовыражения. Человека, который впервые знакомится с

[1] Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1996. С. 35.

философией, может смутить язык, которым пользуется философ, излагая свои мысли.

С одной стороны, терминологический аппарат философии кажется иногда до боли знакомым и включает в себя обыденные слова и выражения, которыми человек пользуется каждый день. С другой стороны, понятия философии бывают столь сложны, что не могут быть поняты без специальной подготовки. При этом в отличие от конкретных наук понятийный каркас философии носит во многом личностный характер и содержание понятий может значительно варьироваться в разных концепциях.

Зная, например, терминологический аппарат математики, человек, по-видимому, будет способен воспринимать любой математический текст, по крайней мере он сможет его понять. Знание же терминологического аппарата одной философской системы вовсе еще не гарантирует понимание других концепций. Причем на современной стадии развития философии, когда значительно возрастает вариативность, разброс философских направлений, когда целый ряд философских концепций прямо исходят из обыденного сознания, данная проблема даже усиливается.

Философию упрекают в том, что она излишне перенасыщена понятиями обыденного языка, и на этом основании лишают ее возможности быть наукой, так как последняя отличается от любой иной именно по языку. Однако при этом не учитывается тот факт, что даже включенные обыденные понятия носят в философии совершенно иной смысл, они уже получили гносеологическую и мировоззренческую обработку.

С другой стороны, богатство языковых форм философии отражает специфику ее предмета, то, что она опирается и на образно-эмоциональные средства самовыражения души человека, и на понятийно-рефлексивное сознание, стремящееся к точности понятий.

Безусловно, что ценностная сторона философии значительно расширяет языковые средства философии, допуская внутри них в том числе и поэтическую форму самовыражения. Это не может не повлиять и на остальные языковые структуры философского языка, многозначность которого гораздо выше, чем в науках. Нельзя, наконец, недооценивать и влияния структур национального языка на характер философской терминологии. Известно, сколь трудно переводить философские тексты других культур, особенно восточных, на другие языки и сколь остро порой ощущается нехватка (или, наоборот, избыточность) родного языка для точной передачи смысла. Существует даже крайняя позиция в этом вопросе, утверждающая, что, например, специфика философских построений Гегеля и Хайдеггера в значительной степени определяется грамматикой немецкого языка, а текст «Дао дэ цзин» в принципе точно непереводим на другие языки.

Однако следует учесть, что внутренняя однозначность языка, во-первых, в абсолютном смысле недостижима даже внутри такой строгой науки, как математика, что проявляется в разнообразии ее метатеорий и отсутствии единой математики; и, во-вторых, однозначность и точность языка связана с предельным огрублением отражаемого объекта в научных понятиях. Если там это благо, то для философии это смертельно.

Для философского языка характерна большая универсальность и нацеленность не на одну область познания, но на широкий мировоззренческий круг обобщений. Поэтому если понятия конкретных наук фиксируют относительно узкие аспекты бытия и действительности, что придает им «жесткость» и определенность, то философские категории, напротив, относительно размыты и неопределенны. Так, во всех философских традициях, восточных и западных, древних и современных, используются предельные категориально-смысловые образования типа «тождество», «различие», «бытие», «причина», «следствие», «истина», «ложь», «ценность», «добро» и т. д., но конкретное содержание, которое вкладывают философы в данные термины, порой существенно отличается. Отсюда — важная работа философской мысли над прояснением смысла своих базовых категорий и установление их субординации[1].

В результате в философском категориальном языке диалектически сочетаются моменты определенности (устойчивости) и моменты неопределенности (изменчивости), которые отражают противоречивость самого бытия. Допущение полностью определенной философии означает лишь то, что она достигает некой абсолютной истины, становится абсолютным знанием. Такова, в частности, система категорий гегелевской «Науки логики». Это, конечно, возможно как позиция, заявленная отдельным философом, но реально это невозможно и противоречит самой сути философии как вечного стремления к истине. «В абстракции завершенного знания нет места ничему неопределенному, но там нет места и философским категориям... есть знание, но нет познания. В любом реальном (человеческом) познании всегда существует непознанное, для предварительного охвата которого необходимы ступеньки познания — философские категории»[2].

Конечно, указанную «неопределенность» также нельзя абсолютизировать. Часто бывает так, что философствующий исходит как будто бы из задачи высказать свои идеи как можно более неопределенно, даже те, которые вполне ясны и определенны. Последнее объясняет причину сложности понимания некоторых современных философских концепций (или, точнее, пониманию каждым по своему усмотрению), которая выдается чуть ли не за принципиальную особенность философского знания, а на самом деле представляет собой лишь усиленное «размывание» традиционных границ классической категориальной философской терминологии и «закукливание» в собственном, зачастую полностью десемантизированном философском «новоязе». Философы такого рода заведомо и сознательно усложняют свой философский язык, чтобы их поняло как можно меньшее количество людей, что, по-видимому, и выступает для них признаком истинного философствования. Иногда же такой «птичий язык» попросту маскирует всякое отсутствие мысли, и в результате мы имеем дело со сплошными «симулякрами», по выражению французского философа Бодрийара.

Нам представляется, что такая позиция в философии глубоко неверна и противоречит смыслу философствования, которое должно прояснять человеческие мысли, а не запутывать их до предела. Как отмечал Ортега-и-Гассет: «Я всегда

---

[1] Сущность и функции различных категориальных структур будут предметом нашего отдельного анализа в третьем разделе лекционного курса.

[2] Баженов Л.Б. Строение и функции естественно-научной теории. М., 1978. С. 79.

полагал, что ясность — вежливость философа, к тому же сегодня, как никогда, наша дисциплина считает за честь быть открытой и проницаемой для всех умов, в отличие от частных наук, которые с каждым днем все строже охраняют сокровища своих открытий от любопытства профанов, поставив между ними чудовищного дракона недоступной терминологии. По моему мнению, исследуя и преследуя свои истины, философ должен соблюдать предельную строгость в методике, однако когда он их провозглашает, пускает в обращение, ему следует избегать циничного употребления терминов, дабы не уподобиться ученым, которым нравится, подобно силачу на ярмарке, хвастать перед публикой бицепсами терминологии»[1].

Философ, конечно, может остаться непонятым по тем или иным причинам, однако не должен стремиться заведомо неясно излагать свои мысли. Чаще всего за внешней сложностью и неясностью скрывается примитивизм рассуждений. Вряд ли следует считать такой вариант философствования состоятельным. Поскольку философия оперирует понятиями, то их «ментальное содержание... можно изложить. То, чего нельзя высказать, что является невыразимым, не является понятием, и познание, состоящее из невыразимого представления об объекте, будет чем угодно, пусть даже — если вам угодно — высшей формой познания, но никак не тем, что мы ищем за словом «философия»[2]. Таким образом, за простотой и ясностью изложения философских идей может скрываться очень сложное и совсем иное, чем кажется на первый взгляд, содержание, а за внешней сложностью лишь особенности личностной терминологии автора, в которой — если мысли там действительно есть — вполне можно разобраться, даже если сам автор этот процесс сознательно затруднил. Чаще всего за такой терминологией стоят лишь новые смысловые нюансы традиционных философских категорий, как это было свойственно многим трудам М. Хайдеггера.

Необходимая ясность и доступность философии (как ее цель) связана с тем, что она не приемлет замкнутости в узком профессиональном кругу, да и возможен ли такой круг в данной области духовного освоения мира? Одна из задач философии — это обсуждение ценностей человеческого существования, которые важны для любого человека, и любой человек вправе обсуждать их, а значит, в каком-то смысле философствовать. В этом плане философия неизбежна для любого человека, и даже отрицающий ее тем самым порождает лишь определенную философию.

Реальным проявлением богатства философского языка, который, конечно, несводим к категориальному аппарату, являются языковые структурные уровни философии.

Можно выделить три основных языковых слоя философии.

Во-первых, понятия, которые используются для своеобразной иллюстрации философских положений. Эти понятия любых иных языковых систем, включая понятия обыденного языка. Для них характерна наименьшая степень философской обработки. Они как бы берутся готовыми, носят менее абстрактный характер, не прошли полной мировоззренческой и гносеологической обработки. Здесь особое место принадлежит фрагментам обыденного и художественного языка, от

---

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 54.

[2] Там же. С. 104.

которых в частных науках пытаются всячески освободиться. Именно этот слой придает философии явно выраженный характер эмоциональной окраски, которая не является просто зряшным украшением, а повышает степень влияния философских идей на сознание человека. Повторим в этой связи еще раз: философия никогда не сможет полностью освободиться от фрагментов обыденного и художественного языка, так как опирается на все многообразие постижения человеком бытия и мира.

Во-вторых, понятия более высокой степени абстракции (в том числе и понятия наук), но которые также заимствуются как готовые из других областей знания. Сюда в наибольшей степени включаются фрагменты научного языка, но не имеющие специального философского значения.

В-третьих, понятия, которые могут быть восприняты откуда угодно, из любой сферы человеческой культуры, но проходят мощнейшую философскую интерпретацию с целью выявления их мировоззренческого и гносеологического характера.

Процесс создания целостной системы категорий и понятий в философии выступает как процесс «концептуализации философского знания» (Г.А. Брутян). Это процесс перехода от языка с большим нефилософским содержанием к категориальному философскому уровню в результате сложных процессов логико-методологической экспликации первичного неопределенного семантического поля[1].

Этот процесс концептуализации (философской интерпретации) выводит понятия, во-первых, на уровень всеобщей значимости, или всеобщности, как важнейшего предварительного условия. Во-вторых, выявляет их содержательные философские (мировоззренческую, гносеологическую, методологическую и др.) стороны, которые должны схватывать наиболее существенные черты бытия.

В результате выявляется потенциальная возможность или, наоборот, невозможность понятий выступать в качестве философских категорий. Категории философии отличаются поэтому, с одной стороны, высокой степенью экстраполяции, а с другой — содержательным богатством. Это еще одна уже языковая «двойственность», которая позволяет философской мысли, по выражению Лосева, переходить «от одного обобщения к другому между предельно общим и предельно единичным предметом»[2].

4. *Проблема самообоснования философии*

Широта исходного базиса и вечный характер философских проблем определяют и несколько иное понимание доказательства и обоснования философского знания.

В философии ее положения доказываются как внутритеоретическими способами и методами (логико-семантическое обоснование), так и иными способами, не столь характерными для частных наук. Философское обоснование опирается на

---

[1] См.: Брутян Г.А. Концептуализация философского знания // Вопр. философии. 1980. № 11. С. 89; Маркарян Э. О семантических уровнях языка философии // Вестн. обществ. наук Арм. ССР. 1979. № 7. С. 54.

[2] А.Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983. С. 150.

широкий арсенал средств, не сводимый только к проверяемым фактам науки или формальной логике обоснования.

Как мы уже отмечали, философия не имеет той льготы, которую имеют частные науки, которые исходят из предметно ограниченной сферы исследования, что определяет и специфику доказательства в них. Возможность эмпирического доказательства здесь достигается за счет предельного огрубления сферы исследования, накладывания на бытие предметной сетки понятий. Поэтому и точность такого доказательства является точностью в рамках данной предметной области. Но насколько правомерно распространять этот подход на иные виды познания и постижения бытия? Ведь выводы и утверждения частных наук несут информацию о локальной части мира.

Научную истину отличают точность и строгость ее предсказаний. Однако эти прекрасные качества получены экспериментальной наукой в обмен на согласие не покидать плоскость вторичных проблем, не затрагивать конечные, решающие вопросы... Но экспериментальная наука — только ничтожная часть человеческой жизнедеятельности. Там, где она кончается, не кончается человек»[1]. Если наука несет информацию о конечном фрагменте реальности, то философия несет информацию о закономерностях бытия в целом. Ее суждения носят универсальный характер, а предмет — сфера бесконечного. Поэтому доказательство в философии носит комплексный характер, а по степени охвата проблем, систематичности и рефлексивной глубине их обсуждения философия выступает, возможно, даже более точным знанием, чем наука.

Это, конечно не означает, что философия противостоит формально-логическому или эмпирическому доказательствам в том смысле, что не опирается на них. В частности, как раз непротиворечивость и полнота доказательства очень важны в философии как форме рационально-теоретического знания. Однако только к нему философское доказательство сведено быть не может. Более того, понятие доказательства наполняется здесь иным содержанием.

Если в логической и математической системах исходные аксиомы обосновываются за пределами данной логической системы, то в философии за ее пределами уже ничего быть не может, и ее философские аксиомы нуждаются в самообосновании чисто спекулятивно-рефлексивными способами. Иначе говоря, **философия как наука о всеобщем и предельном не имеет возможности обосновать свои изначальные принципы через наличие еще более фундаментального и общего знания.** Она вынуждена заниматься самообоснованием своих исходных положений через их экспликацию, систематизацию и эвристическое развертывание на их основе каких-то содержательных рассуждений и проблемных решений. Отсюда вытекает и знаменитый диалектический принцип восхождения от абстрактного к конкретному, когда само развертывающееся теоретическое доказательство уточняет и обосновывает аксиомы, на основе которых строится.

Обосновывая свои положения, философия обращается ко всей общечеловеческой практике, опирается на знания, полученные при исследовании самых разнообразных сторон бытия. Поэтому она и может ставить под сомнение все иные

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 80.

системы обоснования и показывать их ограниченность. Конечно, косвенным образом философия опирается и на научные доказательства, включая научные положения и фактуальный базис в собственную систему, но, как мы уже показали, лишь подвергнув их философской обработке. Таким образом, философия нуждается в системном, интегральном самообосновании.

Это, в свою очередь, порождает и особый характер философской аргументации. С позиции философов, стоящих на чисто логической позиции, «аргументация — это обоснование какого-либо положения (суждения, системы суждений, концепции) посредством других положений и средств логики»[1]. Это во многом правильно, и не случайно, как мы выше уже показали, что логика выступает уже у Аристотеля в качестве особой дисциплины, в некотором смысле стоящей над философией. Философия — это мышление, а логика изучает формы мысли, т. е. с ее помощью мы можем научиться, считают логики, правильно мыслить и рассуждать. Однако уже здесь мы сталкиваемся с целым рядом проблем, которые, впрочем, были замечены уже давно.

Логика работает там, где есть теория. Но теория — это не только научная теория, а поэтому определение логиков, что теория — «это система понятий и утверждений об определенной области действительности...»[2], является очень узким. Человек может рассуждать не только о действительности, и его представления вовсе не обязательно являются результатом упрощения реальной действительности или ее идеализации, связанной с доведением выбранного свойства до предела. Поэтому наряду с примерами идеальных объектов типа меридианов, параллелей и координат философы знают еще и идеальный мир Платона, и абсолютный максимум Кузанского, и монаду Лейбница, и абсолютный дух Гегеля, которые создаются мышлением совершенно иным — умозрительным — образом, хотя и работая при этом как базовые теоретические объекты, как основания теории. И умозрительность, которую так не любят логики[3], — это имманентное свойство философского мышления, и критиковать его за это — все равно, что критиковать искусство за метафоричность и символичность.

Если встать на жестко логицистскую позицию, то от философии вообще ничего не останется, а если и останется, будет слишком бедным и тривиальным по философскому содержанию. Философ, как мы писали выше, не имеет возможности свести обоснование к иным, более фундаментальным положениям, и ему неоткуда заимствовать общие понятия для своей философской системы, разве что из предшествующей философской традиции. Чаще же всего он вынужден их сам конструировать. Поэтому процесс философской идеализации основан не на принципе отвлечения свойств от реально существующих объектов и процессов, а напротив, мыслимый философом идеальный, часто с признаком абсолютности, объект наделяется особого рода свойствами или атрибутами. Тривиально, что теоретические построения такого рода не подлежат эмпирической проверке и научно-концептуальной критике по определению, но тем не менее с их помощью удается поразительно глубоко и точно

---

[1] Ивлев Ю.В. Учебник логики. М., 2003. С. 74.

[2] Там же. С. 75.

[3] Для Ю.В. Ивлева достоверность (доказанность) является чертой теории, отличающей ее от «философско-умозрительного объяснения» (Там же. С. 78).

объяснять мир, так же, как это удается поэтам. Иное дело, что такое философское построение должно быть не только плодом умозрения, но и дискурсивных построений, когда отказ от логики происходит лишь в том случае, когда она неприменима. Именно поэтому в научных теориях то, что признается истинным, одновременно выступает и наиболее убедительным. Тогда как в философии аргументация не может быть сведена только к демонстрации истинности тех или иных утверждений. Это, конечно, важно, но целью философской аргументации является также «открытие все новых форм вопрошания» (М. Хайдеггер) и просто желание творчески увлечь читателя, зажечь в нем жажду истины и творческой свободы. Этот момент любил подчеркивать Н.А. Бердяев, говоря, что его цель — не абстрактно навязать истину всем, а доносить свою истину до того, кому она экзистенциально близка и кто может ее расслышать[1]. Такая позиция, если ее не доводить до абсурда, имеет свои основания, ведь философия не имеет окончательных знаний, да и сознательно к этому не стремится. Поэтому ее теории всегда незавершенны, всегда личностно окрашены, и поэтому не может быть какой-то одной формы научной философии.

Мы уже отмечали, что это связано с особенностью той познавательной ситуации, в которой находится любой философ. В отличие от других наук философия опирается в своей рефлексии над бытием не только на знания, поставляемые науками, но и на результаты иных видов духовного освоения мира, например, искусства или религии. Наука опирается прежде всего на положительные и проверенные знания, которые становятся таковыми в результате особых эмпирических и теоретических процедур проверки.

Философ же, по остроумному замечанию Д.И. Дубровского, опирается на всегда проблематичное универсальное «знание о знании». Философ «как никто другой, должен постоянно отдавать себе отчет, что всегда стоит лицом к лицу с знанием о незнании»[2]. Поэтому знаменитое утверждение Сократа: «Я знаю только то, что ничего не знаю» — это не просто философская бравада, с целью эпатировать общественное мнение (хотя в этом желании философу отказать также трудно), а совершенно четкая гносеологическая установка, отражающая сущность философии в целом. Впоследствии Н.А. Кузанский точно определит философию как «ученое незнание».

В этом заключается сила и одновременно слабость философии, даже определенный ее трагизм. Философ должен отвечать на вопросы, осознавая принципиальную недостаточность знаний для полного ответа. Поэтому его ответы — это своеобразное прояснение проблемной ситуации, вечное приближение к истине, но не ее абсолютное достижение. Как отмечал Ортега-и-Гассет: «От философии неотделимо требование занимать теоретическую позицию при рассмотрении любой проблемы — не обязательно решать ее, но тогда убедительно доказывать невозможность ее решения. Этим философия отличается от других наук. Когда последние сталкиваются с неразрешимой проблемой, они просто отказываются от ее рассмотрения. Философия, напротив, с самого начала допускает возможность того, что мир сам по себе — неразрешимая проблема»[3].

---

[1] Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 20—31.

[2] Дубровский Д.И. О специфике философской проблематики // Вопр. философии. 1984. № 11. С. 63.

[3] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 79.

Философ всегда в пути, всегда на марше, его исследование никогда не может завершиться, но при этом философия не имеет той льготы, которая есть у других наук — не отвечать на вопросы, выходящие за рамки их предметной области. Философия не специализированная область знания, и проблемы, решаемые ею, не являются прерогативой их рассмотрения только профессионалами. Если бы это было так, то рассмотрение философских проблем так и осталось бы их муссированием в узком кругу. А это по смыслу задач философии — абсурдное предположение, так как целый ряд философских проблем напрямую касается простых людей, которые не занимаются профессионально философией.

Какой смысл, решая, например, проблемы нравственности, формулируя этические или эстетические ориентиры для человека в целом, оставлять их лишь внутри философского круга специалистов? Напротив, необходимо довести их до как можно большего числа людей и выполнить назидательно-регулятивную культурную функцию, которая изначально была присуща философии. **Что дозволено специалисту в узкой области знания, не дозволено философу, одна из целей которого — давать рекомендации людям, обществу, человечеству в целом.** Прав был К. Маркс, следующим образом характеризовавший современную ему философию: «Ее таинственное самоуглубление является в глазах непосвященных в такой же мере чудаческим, как и непрактичным занятием; на нее смотрят, как на профессора магии, заклинания которого звучат торжественно, потому что никто их не понимает»[1]. Таков удел любой философии, которая отрывается от интересов и проблем реального человека, от духовных забот обыденного сознания, на просвещение которого должны быть также направлены философские усилия.

Таким образом, философ всегда осуществляет собственную философскую деятельность в условиях принципиального дефицита знаний. Он должен ставить проблемы и давать ответы на них, осознавая всю неполноту и относительность таких ответов. В этом заложены огромные возможности философии как особой творческой деятельности, в большой степени зависящей от философа как личности, от его интуиции и общей культуры.

Доказательность как характеристика достигнутого истинного знания не во всех случаях срабатывает в качестве приема аргументации, так как различие философских позиций позволяет одновременно сосуществовать и разным истинам, разным ответам по одному и тому же вопросу. Если «2 х 2» убедительно для всех именно потому, что представляет собой истинное утверждение, независимо от этнической или культурной, партийной или профессиональной принадлежности, то философские утверждения никогда не смогут достигнуть такой однозначности принятия чужим сознанием. На их убедительность могут повлиять в том числе и факторы включенности человека в ту или иную социокультурную систему. Словом, наличие тщательно выстроенного и вроде бы аргументированного философского текста — еще вовсе не гарантия, что он будет принят. А вот одна-единственная яркая фраза философа-преподавателя на лекции может навсегда запасть в душу студента и зажечь ее стремлением к мудрости и поиску философской истины. Убедительность обосновываемых положений, стало быть, в огромной степени зависит

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. С. 105.

от умения философа влиять на сферу психоэмоционального состояния личности, опираться не только на дискурсивно обоснованные знания и абстрактную истину, но и на этические, эстетические и другие способы воздействия на душу человека. Философ должен сочетать в своей аргументации логику и психологию и так воздействовать на человека, чтобы в нем зарождалась и творчески жила глубокая и сильная мысль, «в истинности которой человек уверен... руководствуется ею в своей практической или духовной деятельности... отстаивает эту мысль или реализует ее вопреки реальной или воображаемой оппозиции»[1].

В этом плане, хотя, конечно, прежде всего на рациональной основе, философия имеет определенную схожесть с религией, а иногда прямо реализуется в религиозной форме. Эта схожесть может носить и позитивный и негативный характер. Позитивный, когда философ зажигает в других огонь истинной философской веры в истину и в разум, в высокий смысл философского творчества и его глубокую практическую пользу. Негативный же смысл аналогии между философией и религией состоит в том, что возможна догматизация и стагнация философской веры, которая присуща некоторым формам философии, пытающимся сформировать в человеке убеждения лишь на основе слепой веры в авторитеты и воспитывающих страсть к защите своей позиции вопреки всем здравым контраргументам. В качестве человека, который доводит до других людей системы ценностно-мировоззренческих установок, философ всегда выступает не только как ученый, но и как проповедник. Желательно только, чтобы это был мудрый и честный проповедник.

Подытоживая же данную лекцию, не будет большой ошибкой сформулировать следующий ключевой тезис: глубина и обстоятельность философских построений, а также мера их влияния на окружающих людей и на потомков есть всегда отражение глубины и масштаба личности философа. Яркая индивидуальность в философии и наличие у ней свежих и оригинальных идей — это важнее, чем все логические обоснования и общая профессиональная компетентность. Философия строится творческими усилиями личностей и призвана воспитывать критически, синтетически и ясно мыслящих личностей.

---

[1] Алексеев А.П. Аргументация. Познание. Общение. М., 1991. С. 30.

ЛЕКЦИЯ 8. *ДИАЛОГИЧНОСТЬ ФИЛОСОФИИ*

1. Гуманитарная сущность философии и диалог как форма ее самовыражения

Философия занимает в человеческой культуре особое место. Будучи самосознанием общечеловеческой культуры, она размышляет над феноменами, попадающими в предметную область как естественных, так и гуманитарных наук, выявляя их значимость для отдельного человека, человечества в целом с позиции постановки наиболее общих, предельных, «вечных» вопросов. В то же время какой бы проблемой ни занимался философ, будь то вопросы логики, онтологии, этики или эстетики, в центре его внимания всегда оказывается Человек, который мыслит, живет, верит, оценивает и преобразовывает мир. Это иногда дает соблазн обозначить философию как гуманитарную науку, вслед за бахтинским определением о том, что «гуманитарные науки — науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении»[1], сказать, что философия является одной из гуманитарных наук. Однако это также не совсем точно, ибо философия отлична и от гуманитарных наук. Более правильно рассуждать об отличии философии от конкретных наук, как естественных, так и гуманитарных[2].

Конкретные науки, определив собственный объект исследования, даже если последний не является проявлением только естественных закономерностей (например человек), рассматривают его вне системы иных, присущих ему связей и отношений. Поэтому человек здесь может трактоваться и как биологический, и как биохимический, и как механический, и как социологический, и как исторический объект соответствующей науки. Это главное условие конкретно-научного познания, делающее возможным таким образом взглянуть на исследуемый феномен, чтобы раскрыть в нем специфически предметные закономерности, исследуемые данной наукой. Относительная однозначность понятийного аппарата науки и связанная с этим точность и доказательность, к которым она стремится, достигается за счет сильного, иногда предельного «огрубления» действительности, в результате которого создается идеализированный концептуальный каркас, отличающий одну науку от другой.

Соответственно область применения такой «сетки понятий» довольна узка. Точность большинства наук — это всегда предметная точность, пределом которой «является идентификация (а = а)»[3], которая, конечно, выше в естественных науках

---

[1] Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300.

[2] На гносеологических различиях между естественно-научной (и, шире, — логико-понятийной) и гуманитарной рациональностью мы остановимся в гносеологическом разделе лекций.

[3] Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст-1974. М., 1975. С. 205.

и более расплывчата в гуманитарных, но и там и там к ней стремятся. Правда, и здесь в абсолютном смысле она вряд ли достижима, относительна, а уже тем более не может выступать в качестве критерия научности, так как сама «зависит от гносеологических предпосылок и, следовательно, определяется выделенной (абстрагированной) предметной областью и наличными методами ее исследования»[1]. Только непонимание этого факта может лежать в основе утверждений, например, о большей точности естественных наук по отношению к гуманитарным. Сразу возникает вопрос: точность относительно чего? И это справедливо не только по отношению, например, к философии, но и при сравнении других наук. Например, можно ли сказать, что математика более точна, чем физика, или наоборот?

Таким образом, любые науки точны, то есть более или менее адекватны собственной предметной области, и абсолютных критериев точности просто не существует. Не случайно именно в математике (этой «точнейшей из точных наук») все время продолжаются дискуссии о характере доказательства и точности[2]. Целевая установка на определенность и точность знания присуща всем наукам, в том числе и гуманитарным, но в них ее самоосуществление невозможно в той же степени. Более того, если такая степень «научной объективности» будет достигнута, то наука фактически потеряет свой гуманитарный статус. Философия отличается от других областей знания не по принципу различения их предметов, по типу отличия, например, физики от социологии, а по тому, что она исследует то, что другие науки воспринимают в качестве осознанной или нет предпосылки, т. е. наиболее общие, предельные закономерности бытия, чем не занимается ни одна из наук.

Философия не стремится к точности наподобие частных наук, и ее важнейшей особенностью выступает меньшая однозначность и гибкость используемых понятий. Упреки в том, что в отличие от науки понятия философии часто слишком многозначны, туманны и неопределенны, справедливы и лишь отражают ее специфику. «Неточность» философии компенсируется ее возможностями наиболее широко (так как ее предметная область — это область предельных всеобщих закономерностей) охватывать бытие. Точно так же, как «точность» математики недостижима не только в гуманитарных науках, но даже во многих естественных науках, где более существенное значение имеет качественная (предметная) сторона

---

[1] Кузнецов В.Г. Диалектика точного и неточного в современном научном познании (Материалы «круглого стола») // Вопр. философии. 1988. № 12. С. 36.

[2] Так, например, Морис Клайн (известный математик и историк математики, член редколлегии многих известных математических журналов, долгие годы возглавлявший математический факультет Нью-Йоркского университета и отдел Математического института им. Куранта), исследуя проблему неопределенности математического знания и оценивая, в частности, особенности математического доказательства, приводит ряд высказываний известных математиков по этому поводу: «Строго говоря, того, что принято называть математическим доказательством, не существует... Любое доказательство представляет собой то, что мы с Литтлвудом называем *а т о м*, — риторические завитушки, предназначенные для психологического воздействия... средство для стимуляции воображения учащихся» (Годфри Харолд Харди). «Совершенно ясно, что мы не обладали и, по-видимому, никогда не будем обладать критерием доказательства, не зависящим ни от времени, ни от того, что требуется доказать, ни от тех, кто использует критерий... в математике не существует абсолютно истинного доказательства, хотя широкая публика убеждена в обратном» (Реймонд Луис Уайлдер). «По моему убеждению, окончательный вид, принимаемый философской мыслью, не может опираться на точные утверждения, составляющие основу специальных наук. Точность иллюзорна» (Альфред Норт Уайтхед). Таким образом, делает вывод М. Клайн: «Доказательство, абсолютная строгость и тому подобные понятия — блуждающие огоньки, химеры, «не имеющие пристанища в математическом мире». Строгого определения строгости не существует.. То, что некогда считалось неотъемлемой особенностью математики — неоспоримый вывод из явно сформулированных аксиом, — навсегда отошло в прошлое. Неопределенность и способность впадать в ошибку присущи логике в той мере, в какой они ограничивают возможности человеческого разума» (см.: Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 363—364).

исследуемых объектов, не всегда доступная математической количественной обработке. И это также сказано не в упрек математике, а в плане констатации относительности понятия математической точности с общегносеологических позиций.

Научная объективность и точность (как предельная характеристика адекватного соответствия предметной области) естественных и математических наук реализуется как своеобразное **«безразличие»** к исследуемому объекту. Ученый отстраняется от целостной внутренней сущности объекта, и объективность достигается за счет чрезвычайно сильного огрубления исследуемой действительности. Такой подход эффективен при исследовании недуховных образований, но слишком искажает реальное положение дел, например, при исследовании человека, культуры, общества. В таком опредмечивании исследуемых феноменов заключается сила науки и залог практической реализуемости ее результатов (для создания инвалидной коляски понимание человека как совокупности рычагов более эффективно, чем философские рассуждения), но в этом и ее неизбежная слабость, связанная с невозможностью выйти за границы предметной области. Именно это порождает и агрессивную экспансию науки, которая направлена на решение любых проблем, когда их нерешенность или нерешаемость объясняется лишь временным фактором или отсутствием материальных условий (средств, приборов и т. д.). Наука точна внутри предметной области, но абсолютно неточна и всегда неполна по отношению к исследованию сущности объекта. При исследовании некоторых объектов и феноменов человеческой культуры такой ограниченный подход просто неправомерен.

Указанное отношение к объекту исследования приводит к тому, что наиболее адекватной **формой конкретно-научного знания** выступает **монолог**: «Интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь»[1]. Философ имеет перед собой в качестве объекта исследования человека, от качеств которого он полностью абстрагироваться не может, даже если сущность последнего реализована в каких-то отчужденных структурах (тексты, другие произведения). Поэтому **формой выражения гуманитарного знания является диалог**, в котором активность обеих сторон (субъекта и объекта) очень высока и важна не точность, достигаемая за счет сильного огрубления, а глубина проникновения в исследуемый объект. «Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаваний, сообщений. Здесь важна и тайна, и ложь (а не ошибка)»[2]. И это не недоразвитость гуманитарной сущности философского познания, как склонны считать сциентистски настроенные мыслители, а его важнейшая особенность.

Познание в гуманитарной науке выступает **как постижение** или понимание смыслов, заложенных в исследуемом явлении. Достигается это на особом идеальном уровне, который реализуется через диалог текстов. Текст есть особое смысловое единство, или смысловая целостность. Понять текст и через него целостный смысл явления — это не то же самое, что и познать его. Познать — в узком смыс-

---

[1] Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст-1974. М., 1975. С. 206.

[2] Там же. С. 204—205.

ле означает наложить на исследуемый объект некую познавательную форму или структуру, заведомо избавившись от его целостного смысла.

Современный философ чаще всего имеет дело не с бытием как таковым, не с совокупностью каких-то объективных явлений или феноменов, а с их смыслами, зафиксированными в текстах. Посредством текста бытие говорит с нами. Целостность текста, т. е. появление в нем смысла, который отсутствует в той совокупности знаков, из которой он состоит, возникновение нового как бы из ничего является важнейшей особенностью, с которой неизбежно имеет дело представитель гуманитарного познания, в том числе и философ.

Как отмечал Бахтин: «Всякая система знаков (то есть всякий язык)... принципиально всегда может быть расшифрована, то есть переведена на другие знаковые системы (другие языки)... Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов. Событие жизни текста, то есть его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов»[1]. Поэтому познание текста осуществляется в диалоговой форме. Это как бы общее коммуникационное поле двух сознаний, а в более широком смысле — двух культур. В таком диалоге глубинное значение текста (не формально-логическое) определяется всем социокультурным контекстом, который исследователь-гуманитарий также должен учитывать.

Абсолютно адекватное понимание текста невозможно, что и порождает как следствие бесконечное множество его истолкований. Текст содержит некое (вряд ли чем-то ограниченное) потенциальное множество смыслов, которые постигаются людьми, вносящими в эти смыслы свое собственное «Я», признаки собственной культуры. Полностью адекватное понимание текста в узком смысле (как достижение смыслового тождества, полной адекватности) смог бы гипотетично достичь только человек, его создавший (автор), и то если бы он предстал перед нами как некий идеальный участник диалога с самим собой, находящийся в сходной пространственно-временной ситуации. Он вовсе не предназначен для абсолютного понимания. Последнее как идеальная модель абсолютного понимания — это сфера тождественности, которое, даже если бы оно было возможным, представляло бы собой скучное, зеркальное понимание, подразумевающее совпадение жизненных пространств субъектов. Понимающий субъект в данном случае «не может внести ничего своего, ничего нового в идеально понятое произведение»[2]. Но такого совпадения достичь невозможно, так же как невозможно отождествить жизненные пространства отдельных людей или их общественных совокупностей. Любое реальное понимание смыслов текста есть особое взаимодействие в рамках диалога, субъектами которого могут выступать как отдельные личности, так и целые культуры.

Таким образом, можно сказать, что любое понимание текста осуществляется через его личностную интерпретацию, которая представляет собой адаптацию не менее двух индивидуальных «Я» или культур друг к другу. Интерпретация — это поиск смысла сквозь призму собственного «Я». Поэтому точность здесь не может

---

[1] Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300—301.

[2] Он же. К методологии литературоведения // Указ. соч. С. 204.

выступать в качестве единственного критерия адекватности той или иной интерпретации. Перевод Пастернаком Шекспира — это уже отдельное, самостоятельное произведение, а не просто постановка одной системы знаков в однозначное соответствие к другой. Более того, формальная точность может исказить понимание смысла[1]. Передача смысла может быть иногда осуществлена за счет таких языковых средств и приемов воспринимающей культуры, которые при первом взгляде могут показаться даже искажением[2]. В гуманитарной интерпретации важна передача смысла, а это неизбежно связано с поиском механизма смыслообразования воспринимающей культуры, в отличие, например, от математического познания, которое не утруждает себя этим и отражает сущность объекта по давно определенной, например, количественной характеристике. Утверждение, что в каком-то произведении имеется 25 000 знаков, отражает определенное знание структуры текста, но лишь по его количественной характеристике.

2. Философия как предельная интерпретация

Исходный базис философских обобщений чрезвычайно широк, и их результатом становится создание своеобразной **«вторичной» реальности**, внутри которой работает философ. Результатом философской рефлексии выступает, прежде всего текст, который фактически представляет собой собственную, личностную интерпретацию философом проблем, что, в свою очередь порождает известную многозначность философского понимания даже одних и тех же проблем.

---

[1] Хотелось бы привести пример из практики работы переводчиков. На встрече венгерской и японской делегаций, осуществляя синхронный перевод, одна известная переводчица оказалась в затруднительной ситуации. Крупный предприниматель, желая показать свое происхождение «из низов», для расположения к себе собеседников из социалистической Венгрии вспомнил, что он с детства питался рыбой, назвав при этом тот ее сорт, который в самой Венгрии воспринимался не иначе, как деликатес. Прямой перевод (т. е. передача единиц одного языка через другой) полностью исказил бы смысл. И переводчица перевела, что предприниматель с детства питался чечевичной похлебкой. Формально перевод был искажен, но смысл был передан и адекватным образом понят.

[2] Приведем еще один любопытный пример, почерпнутый в 1970-е годы из периодики. Существует известное стихотворение Гете, которое выглядит следующим образом на немецком языке (1), с подстрочным переводом (2) и в стихотворном широко известном варианте Лермонтова (3):

1	2	3
Über allen Gipfeln	*Над всеми вершинами*	*Горные вершины*
ist Ruh.	*тишина.*	*Спят во тьме ночной,*
In allen Wipfeln spürest du	*Во всех кронах деревьев*	*Тихие долины*
kaum	*Ты едва ли ощущаешь*	*Полны свежей мглой,*
einen Hauch.	*дыхание.*	*Не пылит дорога,*
Die Vögelein schweigen im Walde.	*Птицы молчат в лесу.*	*Не дрожат листы.*
Warte nur, balde	*Подожди, скоро*	*Подожди немного,*
ruhest du auch.	*отдохнешь и ты.*	*Отдохнешь и ты.*

Изумительный перевод Лермонтова, которому удалось остаться и достаточно близким к оригиналу, и передать смысл или настроение автора. Хотя уже здесь мы видим безусловное расхождение формального значения смысла отдельных слов. Но история стихотворения на этом не завершилась. Дело в том, что оно странным образом попало в Японию, но в варианте перевода на японский стихов Лермонтова как самостоятельного произведения. Затем оно вновь вернулось в Германию и было переведено на немецкий язык как японское стихотворение и еще раз вернулось в Россию как перевод (подстрочный) немецкого стиха. Вот как выглядел последний вариант (за полную точность я не ручаюсь, так как привожу текст по памяти): «Мы с тобою простились, // Я сижу в беседке один, // Надо мною летят журавли, // Я спешу и плачу». Как мы видим, перед нами совершенно иное стихотворение, адаптированное к иной культуре. Но самое поразительное, что даже в этом виде оно передает изначальное настроение Гете (ну как если бы он был японцем).

Поэтому для философии текст является источником информации, источником новых смыслов и прочтений, но не только. Здесь не менее важны ценностно-эмоциональные критерии, а философский текст в некоторых случаях может доставлять чисто эстетическое удовлетворение. Философским текстом можно восхищаться как продуктом высокохудожественного творчества, можно быть удивленным или даже оскорбленным, встречая слишком обыденную терминологию, и почти всегда испытывать трудности, связанные с пониманием философского языка.

Последнее проявляется в особой «непереводимости» философского текста на язык другой культуры. Многие философские тексты (хотя бы таких философов, как Хайдеггер или Сартр) представляют собой огромную проблему для переводчиков. Перевод философского текста, т. е. языковой системы, насыщенной смыслами и значениями, связанными с данной культурой, всегда представляет его интерпретацию и адаптацию к воспринимающей культуре. В философском переводе как особом произведении вполне допустима ситуация, когда авторский текст после интерпретационно-адаптационной работы над ним переводчика может значительно отличаться от своего изначального варианта, с позиции передачи смысла и значения при сохранении внешней схожести с ним. В свою очередь понятно, что читатель перевода в этой ситуации может быть введен в заблуждение, так как различия между содержанием первичного текста и переводом могут оказаться весьма существенными.

Философия, как мы указали выше, реализуется в создании особых текстов, которые являются личностными смысловыми конструктами разных культур, представляя собой, таким образом, **разновидность особой, предельной интерпретации**. Причем интерпретационное поле философии носит безграничный во времени характер, что определяет смысловую вечность философских проблем, которые независимо от времени интерпретации могут приобретать свой новый смысл и значение для современника, переходя от эпохи к эпохе.

С позиции философии важен этот вечно привносимый и вечно интерпретируемый смысл. В этом проявляется вечность текстов Платона и Аристотеля, Шекспира и Гете, которые предоставляют нам безграничные возможности их интерпретации с наших сегодняшних позиций. «Предмет гуманитарных наук — выразительное и говорящее бытие. Это бытие никогда не совпадает с самим собою и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении»[1]. Ясно при этом, что есть качественная разница между гениальным, талантливым и тривиальным текстом. За гениальным текстом стоят слои смыслов, интересных для каждой эпохи и для всего спектра развитых индивидуальных сознаний. Талантливый текст, что называется, «на любителя»: отнюдь не всем сознаниям захочется вступать с ним в творческий диалог и находить в нем созвучные смыслы. За тривиальным же текстом кроется смысловое небытие. Там — нулевое поле для творческих интерпретаций, и диалог с ним исчерпывается мгновенно, даже не успев начаться.

[1] Бахтин М.М. Указ. соч. С. 205.

Конечно, и в естественных науках определенная персонификация научных теорий происходит, но это не является ведущей тенденцией в них, тогда как в явлениях, исследуемых с гуманитарных позиций (с позиции наук о духе), без учета этой особенности постижение смысла просто не состоится. Читая Платона, я персонифицирую его текст, я не могу его читать так, как его читал бы сам Платон. Я вношу в него свое «Я», развиваю близкие мне смысловые возможности текста, которые детерминированы иным пространственно-временным положением, другими социокультурными обстоятельствами.

С этим связана присущая всем гуманитарным наукам сложность объективного изложения исторических событий. Научная объективность здесь выполнима лишь в простых случаях, например, в более или менее полном перечне имен, дат рождений. Но это формальное (математическое, или, как говорил Хайдеггер, калькулирующее) познание не затрагивает глубин целостного исторического процесса. Ведь пишется бесконечное количество историй стран и народов, хотя в основе их лежат одни и те же факты, и, казалось, достаточно лишь один раз дать их полный перечень.

Ю.М. Лотман в связи с этим обращал внимание на то, что история прежде всего хорошо «объясняет настоящее»[1], поэтому как только общество оказывается на эволюционной стадии своего развития, интерес к истории оборачивается чаще всего ее переписыванием, интерпретацией. Происходит конструирование, «но уже не будущего, а прошлого. Рождается квазиисторическая литература, которая особенно притягательна для массового сознания, потому что замещает трудную и непонятную, не поддающуюся единому истолкованию реальность легко усваиваемыми мифами»[2]. Отделить друг от друга квазиматериал и научное исследование, безусловно, является важнейшей задачей исторической науки, которая тем не менее вряд ли выполнима полностью, как и попытки философов провести четкую демаркацию между философией и наукой, между научными и ненаучными высказываниями.

Такая противоречивость истории как разновидности гуманитарного познания, нравится нам это или нет, неизбежна. И причина заключается в том, что реальная **история** предстает перед нами в **виде совокупности текстов**, в основе которых могут быть смешаны как реальные, так и вымышленные события. Первичный текст может зависеть от личных и социокультурных обстоятельств, в которых оказался летописец, дающий оценки действиям исторических лиц и событий, ранжируя их согласно собственным представлениям. Следовательно, мы имеем здесь дело не с самой реальностью, не с фактами, а с вторичной действительностью, выраженной в текстах. Весь массив исторических текстов представляет для нас лишь своеобразную цитату из прошлого. Поэтому часто и получается, что у одних историков Иван Грозный — это собиратель земли русской, у других — разрушитель экономической структуры, подорвавший ее основы с помощью опричнины. При написании истории очень часто первичными оказыва-

[1] Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 12.
[2] Там же. С. 13.

ются не столько сами исторические события, сколько идея автора, который интерпретирует данные события.

Л.Н. Гумилев, которого так не любят представители исторической науки, показал, что оставленные нам исторические тексты требуют очень большой осторожности при их восприятии в качестве адекватного описания реальных событий. Не упоминая предложенные им наиболее нашумевшие реконструкции моментов русской истории, коснусь лишь проблемы специфики изложения истории в летописных текстах. Ссылаясь на текстологические работы Д.С. Лихачева[1] по данной проблеме, он, в частности, подвергает критическому анализу «Повесть временных лет» Нестора, которая грешит неточностями и авторскими интерпретациями. Это и ложная схема событий, когда варяги и хазары предстают врагами, а не союзниками, это и знаменитый эпизод со щитом, прибитым «на врата Царьграда» (событие такой важности почему-то не зафиксировано историками самой Византии).

Гумилев связывает такие «неточности» с тем, что летописец описывал события 200-летней давности, что он был сторонником Святополка II и Владимира Мономаха и соответственно врагом черниговского князя Олега. «Нестор понимал историю «как политику, обращенную в прошлое», и защищал интересы своего монастыря и своего князя, ради чего грешил против истины. Д.С. Лихачев охарактеризовал «Повесть временных лет» как блестящее литературное произведение, в котором исторические сведения либо преображены творческим воображением автора, как, например, легенда о призвании варягов, либо подменены вставными новеллами, некоторые из которых восходят к бродячим сюжетам»[2].

Таким образом, оказывается, что в силу того, что (как мы уже указывали) история представляет собой систему текстов, уже удаленных от действительности, своеобразный вторичный уровень бытия, полная объективность в ней трудно достижима, и она всегда будет представлять собой более или менее точную интерпретацию. Перед нами не объективное описание событий, и мы не находимся здесь в ситуации отвлечения от субъективных моментов хода исторического процесса, а особого рода историческая интерпретация — интерпретация не только самих фактов, но и первичных интерпретаций этих фактов. Да и само понятие исторического факта не тождественно его естественно-научной форме, так как при изложении истории большую роль выполняют идеи, позволяющие из отдельных фактов создавать общую историческую картину, даже за счет сознательного или несознательного их игнорирования.

На эту же особенность исторического познания указывает и Р.Дж. Коллингвуд, являющийся сторонником объективной научной истории. В частности, критикуя позитивистский подход к изучению истории, он указывает на то, что исторический текст не может быть понимаем нами как исторический факт. А поскольку мы имеем дело с историческим текстом, то необходимо применять другие методы,

---

[1] Д.С. Лихачев сам указывает на это. См.: Лихачев Д.С. Предисловие // Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 9.

[2] Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 172. См. также с. 172 –180.

в частности, филологические. Использование же последнего на примере анализа сочинения Ливия, сделанного Нибургом, доказало, «что большая часть того, что обычно принимали за раннюю историю Рима, на самом деле является патриотической выдумкой, относящейся к значительно более позднему периоду; самые же ранние пласты римской истории у Ливия, по Нибургу, — не изложение истинных фактов, а нечто, аналогичное балладной литературе, национальному эпосу... древнеримского народа»[1]. Это дало повод ученому иронизировать и представлять историю, как «историю ножниц и клея».

Таким образом, и здесь идея, мысль оказываются первичными даже в написании истории, быть может, самой научной из гуманитарных наук, так как она претендует на освоение фактического материала. Однако этот фактический материал изначально вторичен и несет нам информацию об области вторичного бытия, области уже проинтерпретированных фактов. История есть «не что иное, как воспроизведение мысли прошлого в сознании историка»[2]. Собственно говоря, именно поэтому история всегда излагается в близкой к художественному изложению форме, имея целью убедить нас в истинности прежде всего идей, а не фактов, т. е. воздействуя не только на рациональные, но и на эмоциональные структуры нашего сознания.

Это справедливо и для других гуманитарных наук, но в наибольшей степени для философии, которая представляет собой интерпретацию смыслов, то есть уже проинтерпретированной в текстах реальности. И это действительно одна из специфических черт философии. В противном случае для объективного изложения истории достаточно было бы просто составить список дат и деяний, что и было бы полной и окончательной единой историей. Идеи, выраженные в истории, принадлежащие перу того или иного автора, «принадлежат прошлому, но это прошлое не мертво; понимая его исторически, мы включаем его в современную мысль и открываем перед собой возможность, развивая и критикуя это наследство, использовать его для нашего движения вперед»[3].

Таким образом, **объектом гуманитарного знания выступает текст в его наиболее широком значении как знаковой системы, «которая способна быть (или в действительности есть) носителем смысловой информации и имеет языковую природу»**[4]. Соответственно в качестве такой системы носителя смысла может выступать как некоторая сложная, особым образом организованная система (например, наука, искусство, религия и т. д.), так и отдельный факт, явление, действие, которые могут стать источником раскрытия иных смыслов.

Но текст это не только некая совокупность знаков и предложений в виде книги, текст — это еще и конкретный язык, на котором данная совокупность фиксируется, т. е. это средство коммуникации. Таким образом, текст реализуется как особая форма общения между людьми, в котором в конкретно-историческом виде

---

[1] Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 125.
[2] Там же. С. 218.
[3] Там же. С. 219.
[4] Кулешов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 128.

фиксируется культура человечества в целом и в ее конкретных вариантах. Таким образом, культуру можно рассматривать как знаковую систему, как **Текст** с большой буквы, а значит, она также выступает источником смысла, т. е. имеет коммуникационную и символическую природу[1].

Исходя из этого, выяснение сущности всей системы культуры является предметом философии, которая исследует культуру как текст **в его наиболее широком понимании, как некой смысловой вторичной реальности. Задача философского исследования заключается в расшифровке символов данного текста посредством интерпретации, исходящей из сегодняшней социокультурной и пространственно-временной заданности.** Именно поэтому философию часто обозначают как самосознание культуры. Философское исследование культуры — это сознательная постановка познающего субъекта одновременно внутрь конкретной культуры с целью уяснения ее синхронной сущности[2], т. е. со стороны такого ее качества, как локальная (этническая, национальная и др.) стабильность. А с другой стороны — постановка познающего субъекта вне рамок отдельной культуры, его освобождение от локальных ценностей и традиций, что позволяет осуществлять познание собственной культуры сквозь призму иной культуры. Исследуя культуру, философ участвует в межкультурном диалоге в рамках особого семиотического пространства.

Таким образом, философия представляет собой вторичный интерпретационный уровень, на котором происходит **«интерпретация интерпретаций»** (Поль Рикёр). **Она осуществляется как особая герменевтическая деятельность.** Философия всегда окрашена в «герменевтические тона» (В.Г. Кузнецов). «Герменевтика — один из методов, при помощи которого возможно понимание, — соединяется с природными свойствами философского знания. Герменевтика — искусство интерпретации, постижения смысла диалогических отношений — «сплетается» с философскими методами исследования, обогащает их и сама выводится на рациональный уровень, приобретает философский статус»[3]. Это своеобразие философской интерпретации было достаточно давно замечено в философии, выступая как ее важнейшая специфическая особенность.

Конкретное гуманитарное знание посредством интерпретации текста пытается соотнести находимые смыслы с фактами, сориентировано на них. Направленность интерпретации здесь понятна — это как можно более адекватная интерпретация, т. е. по возможности приближение к действительному положению дел. В целом, как мы видели, данная задача также представляется достаточно сложной (вряд ли вообще полностью выполнимой), но тем не менее сам вектор интерпретационной деятельности, например, историка, направлен именно к такой цели.

Философская интерпретация основана на том, что ее объектом выступает текст, который вообще может не иметь никакой связи с реальной действительнос-

---

[1] Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. М., 1994. С. 6.

[2] Синхронная культура, т. е. ее «организационная структура, объединяющая людей, живущих в одно время» (Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Там же).

[3] Кузнецов В.Г. Указ. соч. С. 4.

тью, с материальными фактами и явлениями. Любая интерпретация представляет собой работу мышления, «которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении»[1]. **Философская интерпретация**, основываясь на этой общей основе, одновременно выступает как деятельность мышления, которая **приумножает смыслы**, создает новые, которые изначально могли не содержаться в тексте. Условие здесь одно: лишь бы сам текст был достаточно информативен для такого преумножения.

Анализ культуры как текста не может быть сведен к отдельным филологическим, лингвистическим или другим специальным исследованиям. Он должен представлять собой комплексный подход, осуществляемый на «рубеже двух сознаний, двух субъектов». Культурный диалог осуществляется в особом коммуникационном поле, обеспечивающем взаимопроникновение и открытость культур друг для друга. Если такое коммуникационное поле отсутствует, диалог становится невозможным и культура оказывается как бы закрытой для проникновения в ее смыслы. Поэтому **диалог культур есть прежде всего смысловой диалог**, который осуществляется не в поле прямого их пересечения, где смыслы тождественны, а в непересекаемых частях, которые требуют своей интерпретации со стороны другой культуры. «Более того, чем труднее и неадекватнее перевод одной непересекающейся части пространства на язык другой, тем более ценным в информационном и социальном отношении становится факт этого парадоксального общения»[2]. Здесь, правда, возникает одна герменевтическая ловушка. В непересекающемся поле другой культуры могут встречаться столь малосущественные элементы, что попросту не заслуживают перевода, а вот в рамках пересекающихся частей возможны как раз значимые нюансы решения всеобщих, общечеловеческих проблем. Поэтому сама проблема «пересечения — непересечения» смысловых пространств различных культур представляется как нетривиальная герменевтическая проблема.

Диалог культур есть символическая коммуникация, в качестве носителей информации которой могут выступать любые материальные образования, имеющие смысл и значение. Или, иначе говоря, культурное общение есть обмен смыслами. Это все то, что имеет характер знаковой системы и несет информацию. «Вещи навязывают нам манеру поведения, поскольку создают вокруг себя определенный культурный контекст»[3]. Когда-то для мужчины было важным «уметь носить фрак», так же как сегодня водить машину. А ведь быт — это еще и ритуал поведения, выполнения обычаев. В этом плане синхронная (или одновременная) культура всегда опирается на традиции, предрассудки, некоторые из которых могут казаться ненужными современному человеку.

В качестве носителей языка (носителей смысла) в конечном счете выступают конкретные люди или их совокупность, которые формируются в конкретно-исто-

---

[1] Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 18.
[2] Лотман Ю.М. Культура и взрыв. С. 15.
[3] Он же. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 13.

рической культурной ситуации и несут в себе особенности этого формирования, традиции своего этноса, то, что можно назвать исторической памятью. Следовательно, абсолютная идентичность представителей разных культур невозможна. Структурно-лингвистический подход к языку также оказывается неправомерным, так как происходит интерпретация понятия «язык» и замена его понятием «код». То есть мы можем перекодировать язык согласно воспринимающей системе, но это образование не будет тождественным языку, или, точнее, оно будет тождественным по форме, по структуре. По этой модели предпринимались попытки создания искусственных языков, в том числе и для межличностного общения (типа эсперанто), которые оказались слишком бедными и неспособными передавать смысловые оттенки разных культур. «Код не подразумевает истории... «Язык» же бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования. Язык — это код плюс его история»[1].

Ортега-и-Гассет справедливо отмечал, что такой искусственный язык, даже если он претендует выступать в качестве средства общения, всегда останется лишь еще одной терминологией, т. е. псевдоязыком, который требует своего перевода так же, как его требует терминология любой научной теории. Мысли человека лишь облекаются в некую принятую терминологическую форму. Это дает такому языку внешнее преимущество, его легко переводить, однако «по той же причине они кажутся непроницаемыми, непонятными или, по крайней мере, очень сложными для понимания людям, говорящим на настоящем языке, хотя на первый взгляд они написаны на нем же»[2].

Таким образом, понимание другой культуры — это глубокое проникновение на все ее уровни, своеобразное вживание в нее, а не только восприятие того, что эта информационная система имеет на выходе и этим должна заниматься философия как особая герменевтическая деятельность. **Философия** поэтому является особым гуманитарным знанием, своеобразной его квинтэссенцией, так как она **увеличивает**, если так можно сказать, сам **массив смыслов**. Она стоит в центре того, что когда-то было принято называть «науками о духе». Она оперирует не просто со вторичным бытием, представленным нам в виде текстов, а с интерпретациями этого бытия. Более того, даже та часть философии или те философские концепции, которые претендуют на познание мира как такового, на самом деле в значительной мере представляют собой его интерпретации. Философ фиксирует тот или иной взгляд на мир лишь в тексте (произнесенном или написанном, неважно), который, став частью истории философии, также подвергается дальнейшей интерпретации.

Поэтому предметная область философии, т. е. область применения герменевтического метода, принципиально неограниченна. Анализируя «вторичный» материал в качестве «первичного», философ имеет дело с иной реальностью, чем фактическое, материальное бытие. Работая на уровне понятий и категорий, на уровне идей, он в каком-то смысле всегда является идеалистом. Любая часть метафизики,

---

[1] Лотман Ю.М. Культура и взрыв. С. 13.

[2] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 338.

равно и спекулятивно-метафизическая, и натурфилософская, и тем более антропологическая[1], имеет герменевтическое измерение. Правда, метафизическая мысль о бытии никогда не может быть полностью сведена к символическому интерпретирующему акту. В философском мышлении всегда остается место и для умозрения, и для созерцания, и для непосредственного переживания, и для живого поступка.

В этой диалектике «текстовости» и «внетекстовости» философского знания — еще одно проявление его принципиальной двойственности и синтетичности. Не будь ее, не было бы двух великих философов и личностей XX века — Швейцера и Флоренского, сумевших оставить потомкам не только великие философские тексты, но и великие образцы героически прожитых жизней. Конечно, сами их жизни мы в какой-то мере рассматриваем как своеобразный текст, да они и доходят до нас в виде написанных и рассказанных биографий, однако жизненные поступки такой силы и масштаба апеллируют не столько к интерпретирующему интеллекту, сколько к нашему сердцу и совести, учат нас праведно жить, а не играть в бесконечный бисер слов и текстов.

Однако вернемся к специфической герменевтической природе философского знания. Если наука пытается добиться однозначности результатов, то в философии такая установка имеет место в гораздо меньшей степени. Субъект и объект познания в ней слишком тесно переплетены. В качестве объекта могут выступать субъективные переживания, мысли субъекта о мире. **Философия** имеет личностный характер, **фиксируя самовыражение человека посредством** создания особого образования — **философского текста**. Последний возникает как результат особого «вживания» в текст, то есть постановки себя в каком-то смысле на место автора текста. Это позволяет освободиться от его первичной субъективной формы, приблизиться к первичному уровню интерпретации, который тем не менее всегда является вторичным по отношению к бытию. Поэтому и понятие объективности в философии столь многозначно и не должно рассматриваться лишь как адекватное соответствие действительности. Философ исследует не только действительность как таковую, но в качестве ее может выступать, как мы уже отмечали, вторичная действительность, действительность текстов. Последнее составляет необозримое поле философской деятельности как герменевтической интерпретации.

Указанное **герменевтическое поле** — это особое образование, в котором осуществляется вневременной диалог между эпохами и мыслителями, их представляющих. Здесь нет понятия истории как чего-то прошедшего и нет понятия будущего как чего-то наступающего. Здесь царство одновременности, в котором все мыслители, и реального прошлого и настоящего, становятся современниками, ведут между собой диалог, взаимоотрицая и взаимодополняя друг друга. Преодолевая временное расстояние, «становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширение самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно всякая герменевтика выступает пониманием са-

[1] Недаром одно из определений человека — «существо понимающее».

мого себя, через понимание другого»[1]. Имея перед собой первичный текст, смысл и значение которого заданы конкретно-историческим социокультурным фоном и самосознанием мыслителя, являющегося творцом данного текста, философ изначально проникает внутрь текста, чтобы затем разыскать в нем новые смыслы и значения, связанные с его самосознанием и новыми социокультурными обстоятельствами.

Философ, осуществляя герменевтическую работу, выступает как наиболее свободный интерпретатор текста, что выводит его размышления за рамки самого текста. То есть степень интерпретаторского творчества здесь может достигать силы импровизации. В науках однажды открытый смысл, зафиксированный в соответствующей концепции, остается в истории. Даже если он подвергается интерпретации, то на его базе возникает другая концепция, а к той первой концепции возвращения не происходит. Поэтому научные концепции, как только возникают новые теории, превращаются в научно-исторические памятники, которые интересны прежде всего историкам науки. Смысловое поле науки как бы вытянуто к будущему, и связь с предшествующими концепциями выступает лишь как генетическая. Смысловое богатство и влияние ушедшей в историю концепции незначительно. Философский же текст (кроме специальных историко-философских задач) не является только культурно-историческим памятником, смысл которого был задан раз и навсегда, а представляет собой открытую для других концептуальную систему, в которой массив смыслов ничем не ограничен. Философ ищет в тексте новые смыслы, более того, он вправе допустить такую интерпретацию (крамольную лишь с позиции историка философии), которая может даже исказить изначальный смысл текста, так как его значение сопрягается с личной рефлексией философа над сегодняшним бытием, оно вставляется в канву его собственных рассуждений.

Философ интерпретирует с целью поиска смысла и ценностей, которые заложены в тексте потенциально и раскрываются в контексте новой социокультурной и пространственно-временной заданности. **Философское понимание текста** есть такая его интерпретация, которая **делает его нужным сегодня**. И то, что в результате такой интерпретации мы в некоторых случаях отступаем от канонизированного философского текста, давая ему продолжение в мыслительной деятельности современников, является одной из задач философии. Это один из источников приращения теоретического философского знания, о чем мы говорили выше. Именно поэтому часто происходит, что мысль философа, которая была второстепенна в контексте ушедшей эпохи, может оказаться очень современной в наше время. Изучение истории философии осуществляется поэтому не столько ради того, что было, сколько для прояснения наших сегодняшних мыслей о бытии и человеке. Платон или Кант современны для меня не в силу внутренней ценности их размышлений (что само по себе, конечно, тоже очень важно и составляет главную цель эмпирической истории философии), а в

[1] Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 25.

силу потенциальной возможности новой теоретической интерпретации их текстов сегодня.

Как мы уже отметили, для философа текст, который является предметом его интерпретации, несводим только тексту как совокупности понятий или терминов, а представляет собой некое вместилище раскрытых и потенциальных смыслов. По-видимому, понятно, что смыслом обладают самые разнообразные знаковые системы. Свобода философского творчества здесь проявляется также очень широко, и интерпретации могут быть подвергнуты любые феномены, дающие нам возможность их смыслового раскрытия. В этом также проявляется отличие философии от других наук. В последних любой поиск смысла ограничен предметной областью, и в рамках научной теории не будут рассматриваться, например, какие-то отдельные, случайные, единичные явления. Философ же может как раз отдельные факты и явления рассматривать как имеющие неограниченную возможность смысловой интерпретации. Другое дело, подчеркнем это еще раз, великие философские тексты являются наилучшим источником для творческой герменевтической работы, особенно же — для только еще вступающих на трудную философскую стезю.

Отличительной чертой философской интерпретации является также то, что создаваемые новые смыслы могут значительно перерастать рамки интерпретируемых произведений даже по объему. Это самостоятельный творческий процесс смыслообразования, поиска и создания новых смыслов. Именно этот процесс переводит работу любого философа как бы во вневременные рамки, создавая предпосылки для уже упомянаемого нами вневременного диалога философов друг с другом посредством текста, в рамках единого смыслового семиотического пространства, границы которого определяются общей философской проблематикой, а решения тех или иных проблем чрезвычайно разнообразны за счет растянутости указанных проблемных границ.

Философия реализуется в пульсирующем многообразии вариантов решения тех или иных проблем, исторических подходов, и все вместе это создает поле философской деятельности. В ней никогда предшествующий материал (за исключением философских глупостей, тривиальностей или откровенного цинизма) не отбрасывается полностью как устаревший и ненужный (как часто бывает в конкретных науках), но платой за это является его постоянная интерпретация последующими философами, которые могут весьма значительно изменить смысл, стиль и даже ценностные ориентиры автора.

Философия интерпретирует, исходя из анализа предельных взаимоотношений (закономерностей), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях, и личностных переживаний мира и самого себя. Причем это знание в силу того, что оно не может носить абсолютного характера, носит глубоко личностный характер. Философ интерпретирует, учитывая весь социокультурный контекст эпохи, те ценности, которые носят общечеловеческий и индивидуальный характер, преломляя их через свое собственное миропонимание и мироощущение, импровизируя и рассуждая. Поэтому философия является интегральной формой интерпретации, осуществляемой на уровне самосознания всей общечеловеческой

культуры. Это особая герменевтическая деятельность, ищущая, находящая и конструирующая смыслы бытия и человеческого существования.

И опять-таки масштаб личности философа будет в первую очередь определять и метафизическую глубину отправляемого им в мир философского текста, и новые смысловые истолкования тех текстов, которые он получит от предшествующей традиции. В сущности именно философские гении образуют «золотые герменевтические узлы» на непрерывной нити философской традиции. Они со всех точек зрения открывают перед собратьями по философскому цеху и перед просто любителями философии новые горизонты истолкования себя и мира. Именно им дано пролагать новые тропы философской мудрости.

РАЗДЕЛ II

ОНТОЛОГИЯ

ЛЕКЦИЯ 9. *БАЗОВЫЕ КАТЕГОРИИ ОНТОЛОГИИ*

1. Категория бытия. Диалектика бытия и небытия

Выше мы выяснили, что **онтология является важнейшим разделом метафизики как учения о предельных основаниях бытия, познания и ценностного отношения человека к миру. Исторически она формируется в первую очередь и в течение долгого времени практически полностью покрывает предмет метафизики.**

На то есть целый ряд весьма веских причин. Дело в том, что онтология решала и решает ряд ключевых мировоззренческих вопросов. Человек всегда задумывался над проблемой, что такое мир, является ли он неизменным или находится в состоянии перманентного развития и обновления? Если он развивается, то существуют ли объективные закономерности такого развития, его общий смысл и цели? Не менее важной проблемой, над которой всегда билась творческая мысль человека, заключается в следующем: является ли мировое бытие закономерно упорядоченным и целостным или же оно представляет собой хаос, лишенный всякой структурной организации?

Что лежит в основе мира: возник ли он естественным путем или представляет собой акт божественного творения? Единственен ли наш мир или есть иные, отличные от нашего миры, устроенные по другим законам? Существуют ли, наконец, онтологические основания человеческой свободы и творчества или же они не более чем иллюзия нашего ограниченного разума?

Перечисленные вопросы носят предельный характер и относятся к пониманию мира и человеческого бытия в целом, то есть являются предметом прежде всего философского анализа. Конечно, любая наука также вырабатывает собственные представления о мире, однако в силу предметного ограничения области своих исследований эти представления формируют лишь частную, локальную картину мира. В такой картине мир упорядочен и целесообразен, подчиняется общим законам, которые исследуются данной наукой. Совокупность научных представлений о мире позволяет выработать и общую научную картину мира, создать своеобразную «научную натурфилософию». К подобной деятельности весьма склонны многие современные теоретики естественных наук,[1] по-видимому, воплощая весьма показательную тенденцию сближения различных граней постижения бытия.

---

[1] Весьма показательны в этой связи типично натурфилософские работы докторов физико-математических наук. См.: Акимов А.Е., Шипов Г.И. Сознание, физика торсионных полей и торсионные технологии // Сознание и физическая реальность. 1996. Т. 1. № 1—2; Владимиров Ю.С. Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996; Лесков Л.В. Космическое будущее человечества. М., 1996; Кулаков Ю.И. Какой мне представляется на данном этапе высшая цель науки? // Алтай — Космос — Микрокосм: Тезисы II междунар. конф. Барнаул, 1994.

Однако эта общенаучная картина мира остается всегда неполной. Принцип ее построения — объяснить все естественными причинами в рамках новых предметных областей и новых теоретических моделей (типа современной физики вакуума) или же на основе общенаучных парадигм типа синергетики. То же, что почему-то теоретически не объяснимо или не попадает в данную предметную область, — просто изымается из научного рассмотрения. Кроме того, сами научные взгляды и общенаучные подходы постоянно и со все возрастающей скоростью меняются. Иногда эти изменения настолько быстры, что заставляют полностью менять общенаучную картину мира даже на протяжении жизни одного поколения. Например, «коперниканский» переворот или создание эйнштейновской физики довольно быстро заменили предшествующие представления о физическом устройстве мира.

За последние 20—30 лет то же поколение естественников пережило по крайней мере два фундаментальных общенаучных переворота: становление синергетической общенаучной парадигмы, о чем мы еще поговорим в рамках данной лекции, и переход к биотехнологиям на уровне возможности порождать новые формы жизни. Показательно, что всесторонне метафизически осмыслить эти общенаучные повороты, их угрозы и перспективы сами ученые оказались неспособными в принципе. Особенно это касается экзистенциального и общекультурного измерения этих переворотов, а также их общих мировоззренческих и методологических оценок. Словом, строить общее представление о мире и о человеческом бытии только на фундаменте науки по крайней мере сомнительно. Это можно осуществить лишь на каких-то более фундаментальных основаниях, зафиксированных в соответствующих фундаментальных философских категориях, т. е. метафизически.

Как мы показали в нашем кратком историко-философском введении, в предмете метафизики в качестве такой предшествующей всему объяснительной причины мира в философии выступает категория бытия. Человеческая мысль развивалась в том направлении, что за всей изменчивостью и множественностью мира необходимо должно стоять нечто единое и неразрушимое. В противном случае мы не сможем объяснить не только устойчивые компоненты существования, но и само развитие, которое должно осуществляться внутри некой стабильности. Впервые в рамках европейской традиции этот подход к пониманию мира был развит, как мы помним, Парменидом в его концепции неизменного бытия. Речь у него вовсе не шла о полном отрицании развития как такового, а напротив, о конструировании некой стабильной основы развития.

Сколь бы далеко философская онтологическая мысль ни продвинулась со времен Парменида (что само по себе является, как мы помним, большим вопросом!), она в любом случае вынуждена начинать и класть в свою основу именно категорию «бытие», разворачивая из нее всю систему других онтологических понятий и категорий, бытие с различных сторон описывающих и объясняющих. **В данном разделе нашего курса мы и будем в основном заниматься экспликацией ключевых понятий и категорий («материя», «дух», «движение», «развитие» «пространство и время», «причина и следствие», «элемент», «вещь», «свойство», «отношение», «свобода» и т. д.), посредством которых метафизическая мысль способна строить разнообразные модели бытия, по-разному решая ключевые онтологические проблемы, сформулированные нами выше.**

Мы начнем наш теоретический анализ с основополагающей пары онтологических категорий — «бытие — небытие».

Историко-философскую эволюцию их содержания, особенно в рамках греческой метафизической традиции, мы уже отчасти проследили выше. Здесь же отметим, что нет ничего удивительного в том, что и исторически, и логически человеческая мысль начинает именно с этих категорий. Если мы внимательно осмотримся вокруг, то увидим, что между легким белым облаком, плывущим в небе, неподвижно лежащим черным камнем, прекрасной алой розой, каждое утро раскрывающей свой бутон навстречу солнечным лучам, и человеческой мыслью, не имеющей ни цвета, ни плотности, ни запаха, на первый взгляд не существует ровным счетом ничего общего. Это — совершенно разные вещи и процессы в мире, принадлежащие, казалось бы, к непересекающимся фрагментам окружающей нас реальности. Здесь мы сталкиваемся скорее с **тотальностью различного и полным отсутствием чего-то тождественного в вещах**. Но это только на первый взгляд. Дальнейшее размышление убедит нас в том, что во всем этом разнообразии есть и нечто общее, объединяющее все вышеназванные вещи и процессы, а именно: и облако, и камень, и роза, и человеческая мысль обладают одним безусловно общим свойством — они есть, они существуют, обладают некоторым бытием. Именно этот бесспорный факт и дает нам основания заявить следующее: «Бытие — это наиболее общее свойство всех вещей. Свойство «быть» объединяет все, что только может находиться в поле нашего внимания и понимания. **Бытие — это нечто тождественное во всем различных вещах и явлениях**»[1]. Однако за этой вроде бы тривиальной и скучной констатацией как раз и открывается вся бездна фундаментальных онтологических проблем, с которыми впервые и столкнулся Парменид.

Во-первых, как может существовать бытие вне категории небытия, ведь даже само слово «бытие» отличается от всех других слов языка, т. е. **не является, не бытийствует** в качестве таковых? Но если небытие объективно существует, то как же его мыслить, ведь стоит только сделать его объектом мышления, как оно тут же обретает некоторое существование, становится своеобразным бытием? Отсюда всплывает проблема различных смыслов категории небытия и механизмов его взаимодействия с бытием.

---

[1] Специально обращаем внимание читателя на принципиальную логико-метафизическую связь двух базовых пар категорий: «тождество — различие» и «бытие — небытие». Не имея возможности в рамках лекционного курса входить в детальное рассмотрение их взаимоотношений, отсылаем читателя к их гегелевскому анализу, по многим позициям остающемуся непревзойденным по метафизической глубине и систематичности. (См.: Гегель. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 66–100). Показательно, насколько последующая традиция интерпретации диалектики бытия и небытия (ничто) не учитывает специфики и глубины гегелевского анализа. Так, Ж.-П. Сартр времен «Бытия и ничто» именует гегелевский подход диалектическим и видит явные преимущества хайдеггеровского феноменологического подхода к бытию и ничто в том, что последний-де преодолевает гегелевский абстрактный подход в духе «схоластических универсалий», показывая дорефлексивное смысловое измерение бытия, неотделимое от человеческой экзистенции (См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 54). На это Гегель, будь он жив, спокойно бы возразил, что предельно абстрактная категория бытия потому и первична, что может наполняться практически бесконечным смысловым содержанием — от действительно абстрактного бытия у Парменида до хайдеггеровских экзистенциалов. Этот факт, однако, ничуть не подрывает того фундаментального момента, что имплицитное наличие у всех нас логических категорий «бытие — небытие» и «тождество — различие» делает возможным любой рациональный акт мышления, как бы категориально структурирует его. И здесь совершенно не важно, какое конкретное смысловое содержание (экзистенциальное или абстрактно-метафизическое) будут структурировать категории как базовые формы мышления. Уже в элементарном логическом суждении «нечто есть...» эта операторная функция категорий присутствует весьма отчетливо. Об этом речь у нас пойдет в соответствующих разделах курса.

Во-вторых, один и тот же предмет может существовать в различных формах, как бы обладать бытием и тем, что может быть названо инобытием. Так, например, мы можем выделить: а) реальный физический огонь; б) его субъективное психическое восприятие в виде соответствующего переживания; в) абстрактную всеобщую идею огня, общую для многих индивидуальных сознаний, вроде знаменитого гераклитовского огня. В каких взаимоотношениях находятся эти три рода бытия: они тождественны, совершенно различны или же среди них можно выделить какой-то базовый, онтологически исходный вид бытия, а остальные являются его вторичными, производными, не подлинными — **инобытийственными** — формами?

Отсюда вытекает и третий принципиальный онтологический вопрос: можно ли среди всех возможных видов мирового бытия выделить такой, который лежит в основании всех других видов бытия, как бы вызывая последние к бытию из небытия, но сам при этом остается неизменным и объяснимым только из себя самого? Этот третий вопрос напрямую связан с проблемой **субстанции** — еще одной базовой категорией онтологии.

Остановимся вначале более подробно на категории небытия. При всей проблематичности его рационального осмысления от небытия нам никуда не уйти. В самом деле, все вещи и явления в мире рождаются из небытия и уходят в небытие. В семени каким-то удивительным — «небытийственным образом» — присутствует будущее взрослое дерево. С другой стороны, какое-то событие уже прошло, стало небытием (вроде Второй мировой войны), но оно продолжает оказывать воздействие на настоящее, как бы незримо присутствовать в нем. Каков же онтологический статус такого своеобразного присутствия в настоящем явлений будущего, которых еще нет, и явлений прошлого, которых уже нет? Эта проблема заставила уже Аристотеля четко различать бытие потенциальное и бытие актуальное со всем непростым спектром отношений между ними.

Однако диалектика бытия и небытия имеет еще ряд аспектов, которые не устранишь простым различением в бытии его различных видов. Обратимся к феноменам жизни и сознания. Из биологии и физиологии хорошо известно, что сам факт нашей жизнедеятельности невозможен без перманентного процесса отмирания старых клеток организма и замены их новыми. Феномен же нашей сознательной жизни — это во многом дар забвения, очищения сознания от избыточной и ненужной информации, препятствующей творческому мышлению. Кстати, одна из принципиальных проблем в сфере создания искусственного интеллекта — это как раз невозможность научить машину творчески забывать.

Укажем также на тот очевидный факт, что без феномена «значащего отсутствия» — пробела в тексте, молчания в речи, паузы в музыке, пустого пространства на холсте — не были бы возможны ни письменная, ни устная речь, ни музыка, ни живопись. Еще в знаменитом китайском «Дао дэ дзинс» было сказано: «Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность (чего-либо) имеющегося зависит от пустоты»[1].

[1] Древнекитайская философия: Собр. текстов. В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 118.

Диалектика бытия и небытия обусловливает возможность движения нашего логического мышления, о чем мы уже говорили. Приведем еще один пример. Первичное определение любой вещи или предмета — это указание на то, чем данный предмет не является. Это так как называемое определение предмета через «его иное», когда мы определяем, скажем, стол через указание на то, что он не является стулом, креслом и т. д., т. е. мы тем самым как бы очерчиваем внешние границы бытия предмета. Показательно, что таким образом чаще всего определяются абсолюты любой природы, которые бесконечны внутри себя по определению. Таково апофатическое определение Бога во всех религиозных традициях, когда последовательному отрицанию подвергаются все его позитивные свойства. Таково определение материи в диалектическом материализме, которая противостоит всем своим конкретным свойствам и проявлениям. При этом показательно, что в богословии и в религиозной философии через отрицательное определение Бога как совершенной и запредельной для разума духовной полноты фактически утверждается реальность «не» как его материальной хаотической противоположности[1]; а при определении материи как всеобъемлющей и неопределимой «объективной реальности» всегда указывается на ее противоположность сознанию (субъективной реальности), т. е. фактически утверждается реальность идеального, духовного начала бытия. Здесь во многом кроется и возможность построения онтологий «ничто» в его различных разновидностях, чего мы еще коснемся ниже.

Значимость «небытия», «ничто» можно показать и на примере гносеологической проблематики. В самом понимании объекта познания, как блестяще показал С.Л. Франк в работе «Предмет знания», коренится указание на некое «Х», тайну, на небытие знания, которое мы в акте познавательной деятельности и стремимся устранить. Любопытно, что чем больше у нас объем знаний, тем больше и осознание безмерности нашего незнания, а чем объем знаний меньше, тем, наоборот, больше возникает иллюзий всезнания. Это символически можно уподобить, с одной стороны, большому шару, внешняя поверхность которого велика, а с другой — точке, внешняя поверхность которой минимальна. Отсюда возникает знаменитый образ «ученого незнания» Николая Кузанского как символа извечного философского стремления к мудрости (к тотальному бытию знания) и одновременно осознания невозможности ее достижения (невозможности полностью избавиться от незнания). Совершенно новый поворот в связи с проблемой небытия и ничто открылся в последние 10—15 лет в связи с созданием разнообразных научных моделей физического вакуума и попытками придать им общенаучный характер, даже построить на их основе своеобразную философию природы (научную натурфилософию). Подытоживая наш краткий анализ диалектики бытия и небытия, мы можем констатировать, что она имеет многоуровневый характер и заслуживает обстоятельных профессиональных онтологических исследований.

Это в полной мере относится и ко второму блоку выделенных нами проблем, связанных с отношением бытия и инобытия. Приведем лишь несколько конкретных примеров, дабы читатель почувствовал их актуальность. Представьте себе преподавателя философии, который написал лекцию, посвященную диалектике

---

[1] Такова, кстати, греческая материя «мезон» (букв. — «несущее»).

бытия и небытия, чтобы завтра прочитать ее студентам. Придя на лекцию, он вдруг с ужасом обнаруживает, что оставил свою тщательно продуманную и логически выстроенную лекцию дома. Ему остается только одно: на память излагать студентам ее ключевые положения и творчески импровизировать. Здесь устно читаемая преподавателем лекция является как бы инобытием лекции, оставленной дома. Однако ситуация перехода бытия в инобытие на этом не заканчивается. Студенты слушают лекцию преподавателя и стараются ее максимально полно и точно записать. Далее они устно излагают записанное на экзамене. Если теперь попытаться сравнить идеальное содержание лекции, первоначально записанной преподавателем и оставленной дома, с тем, что рассказывают ему студенты на экзамене, то может выясниться, что разговор вообще идет о совершенно разных предметах. Бытие исходного смысла и его инобытие не имеют между собой никакой связи. Инобытие здесь стало попросту другим смысловым бытием. Каждому преподавателю философии такие ситуации хорошо известны, и насколько его радует инобытие прочитанной им лекции, где видна творческая работа студенческой мысли, настолько же его удручает полная утрата или искажение первоначального смысла.

Данный пример выводит нас на фундаментальную проблему, связанную с переводом текстов с языка на язык. Особенно это касается художественных текстов, инобытие которых на чужом языке часто уже не имеет никакого отношения к бытию оригинала[1].

Развитие компьютерных технологий остро поставило и другую проблему: насколько вообще электронные формы хранения информации, приобретающие сегодня универсальный характер, сохраняют бытие оригинала. Насколько подобная форма «символической объективации», как говорил Н.А. Бердяев, адекватна жизни нашего духа. Может ли, к примеру, общение по Интернету заменить реальное общение, дистанционное обучение — живой контакт с учителем, электронная конференция даже в режиме реального времени — непосредственное общение и спор с коллегами? Не сталкиваемся ли мы здесь с абсолютной подменой подлинного бытия бытием мнимым, оригинала — сомнительной копией, или же это тот случай, когда инобытие добавляет нечто новое в само бытие, расцвечивает его новыми красками и оказывает на него обратное стимулирующее воздействие? Не сталкиваемся ли мы с тем, опять-таки хорошо известным любому хорошему лектору случаем, когда именно в ходе удачных импровизаций на лекции приходишь к таким идеям, аргументам и образам, которые до этого тебе не приходили в голову? Данный вопрос требует отдельных серьезных обсуждений, и мы оставляем его в стороне.

Другая грань взаимоотношений бытия и инобытия тесно соприкасается с диалектикой сущности и кажимости, подлинного бытия и его так называемых превращенных форм. Данная проблематика в ее преимущественно гносеологическом и социальном аспектах была блестяще разработана в рамках марксистской философии. Особенно ценным является в этой связи учение К. Маркса об отчуждении. Мы в целях экономии места просто отсылаем читателя к классическим марксистским работам, посвященным этой тематике[2].

---

[1] Пример с переводом стихотворения Гете мы уже приводили.

[2] См. знаменитое марксистское учение об отчуждении: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956; Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1986.

Отметим еще один важный аспект диалектики бытия и инобытия. Он касается человеческого существования и сферы межличностного общения. Данная проблематика занимает весьма важное место в философской литературе XX века, особенно экзистенциального направления. Хорошо известен факт, что люди часто думают иначе, нежели говорят и делают, а подчас стремятся сознательно ввести нас в заблуждение. Здесь инобытие человека (его речь, поступки и жесты) призваны замаскировать его внутреннее содержание. Бытие словно прячется за внешними и неподлинными формами своего обнаружения. И наоборот, нам иногда так хочется быть абсолютно прозрачным для близкого человека и, в свою очередь, самим проникнуть в глубины его души. Хочется полностью снять инобытийственные границы между экзистенциями, сделать их непосредственно соприкасающимися и понятными друг для друга. Но возможно ли это в принципе? И если да, то за счет каких средств? Некоторые философы (Н.О. Лосский, Макс Шелер) говорили о даре эмпатии — непосредственной способности проникновения в бытие чужого «Я».

Большинство мыслителей утверждают, что бытие другого никогда не может быть нам дано вне и помимо его инобытийственных внешних обнаружений, а интерпретация последних с целью проникновения в существенные характеристики чужого бытия (во внутренний мир другого человека) всегда будет осуществляться сквозь призму нашего собственного бытия. В этом смысле другие всегда даны нам сквозь неустранимую призму нашего «Я», а наше «Я», в свою очередь, не имеет иной возможности сделать доступным для других свои внутренние переживания и идеальные содержания, помимо перехода в инобытийственные предметные формы.

Однако как бы ни решалась данная проблема, она всегда незримо связана с другой важнейшей онтологической проблемой: можно ли вообще утверждать, что существует какое-то единое и подлинное бытие за всеми многообразными и зачастую обманчивыми формами его инобытия? Или в более общей формулировке: можно ли вычленить единую основу у разнообразных явлений мира? Существует ли тот незримый и неизменный корень бытия, откуда произрастает все видимое мировое древо вещей и событий? Здесь мы выходим на категорию субстанции.

2. Субстанция и ключевые ходы классической онтологической мысли

Проблема субстанции возникает тогда, когда человеческая мысль за всем многообразием вещей и событий мира силится обнаружить неизменное и устойчивое единство, выявить такой глубинный вид бытия, который служит причиной появления всех других видов бытия, а сам не имеет иных причин существования, кроме самого себя. Наиболее точным в русском языке для передачи смысла латинского термина «субстанция» является слово «естество», где зафиксировано двойное слово «есть», т. е. такое бытие, которое лежит в основании всех других видов бытия. Как мы уже отмечали в лекции 4 раздела I, проблема субстанции в явной форме ставится уже у Аристотеля, когда он занят поиском сущности вещей. У него же, особенно в знаменитом учении о четырех причинах, можно обнаружить все три основных аспекта категории субстанции.

В истории философии категория субстанции (от лат. sub stare — букв. «стоять под», быть «подлежащим») понималась трояким образом, и все эти три базовых категориальных смысла с теми или иными вариациями сохраняются в онтологических построениях вплоть по сию пору.

Исторически первой трактовкой субстанции является ее отождествление с субстратом, с вещественным началом, из которого составлены все вещи и который чаще всего является объектом внешнего относительно него воздействия. Таковы первые физические начала вещей в милетской школе: вода, воздух и огонь, о которых мы говорили выше. В последующей греческой традиции субстанция как восприемница идей и как начало, подлежащее оформлению, сопрягается с бескачественной материей. Такое понимание субстанции при отсутствии самого термина явно прочитывается уже у Платона (идея материи-Кормилицы) и у Аристотеля (первая материя). Наиболее последовательно идея субстанции как материального субстрата проведена в атомизме, причем если у Демокрита и Эпикура образование всех вещей связано с самодвижением атомов, то в атомизме Нового времени возможны деистические ходы мысли, когда движение и порядок привносятся в материю со стороны Бога.

Вторая трактовка категории субстанции связана с ее интерпретацией как деятельного духовного первоначала, имеющего причину бытия в себе самом. Здесь субстанция — это не пассивный объект воздействия и не субстрат, из которого составлены все вещи, а сознательное и волевое начало, субъект действия. Такое понимание можно обнаружить в античной трактовке души у тех же Платона и Аристотеля, несмотря на все их расхождения. Впоследствии такое понимание субстанции станет весьма распространенной в средневековой схоластике и получит классическую форму развития в монадологии Лейбница. Впоследствии трактовка субстанции как идеального деятеля можно будет обнаружить с теми или иными вариантами у Фихте и Шеллинга, В.С. Соловьева и Н.О. Лосского, во французском персонализме.

Наконец, можно выделить и **третий, в значительной степени интегральный, категориальный смысл. Субстанция — это порождающая неизменная основа** всего конкретного множества своих модусов (состояний) и условие общения (взаимодействия) последних. Здесь субстанция оказывается в равной мере и субстратной и деятельной, и объектно-претерпевающей и субъектно-воздействующей. Она — причина всех вещей и одновременно самой себя. Это последнее истолкование категории «субстанция» — достояние преимущественно новоевропейских пантеистических систем, хотя его зачатки отчетливо вычитываются уже у Анаксимандра с его апейроном и отчасти в шевме стоиков. В наиболее последовательном варианте, как мы показали в лекции 5 раздела I, оно представлено в философии Б. Спинозы.

У него субстанция уподоблена невидимому телесным взором всеобщему живому корню вещей, откуда они все произрастают. Другой наглядный образ такой спинозовской субстанции[1] — поле, в котором хранятся семена всех растений, из минеральных веществ которого строятся их цветы и стебли и в которое все они воз-

---

[1] При всей неадекватности любых чувственных образов при интерпретации категориальных смыслов.

вращаются после того, как минует время их бытия. Эти растения как относительные модусы субстанции множественны и преходящи, в то время как порождающее их субстанция-поле вечно, едино и единственно, т. е. абсолютно. Иногда вместо термина «субстанция» используются термины «начало вещей», «первооснова», «первоначало» и т. д. Аналоги латинского термина «субстанция» можно найти и в восточных философских системах в Китае и в Индии. Например, в индийском санскрите есть философский термин satattva (букв. — «истинно сущее»). Точно так же в Китае и в Индии можно найти аналоги тех ключевых ходов онтологической мысли, которые сложились в Европе в период Нового времени.

Такой спектр классических ходов онтологической мысли как раз и связан с тем или иным решением вопроса об общем числе и качестве субстанций, лежащих в основе бытия.

Двумя наиболее фундаментальными качественными интерпретациями категории субстанции является ее отождествление или с идеальным (духовным), или с материальным началом бытия. Противопоставление духа и материи как двух альтернативных субстанций дает нам концепции соответственно идеалистического или материалистического типа.

Концепции материалистического типа чрезвычайно разнообразны и в конечном счете связаны со сведением всех вещей и процессов мира к материи, которая, в свою очередь, выступает:

а) как конкретно-чувственное вещество типа воды или огня (ранний материализм милетской школы);

б) как вещественные образования, не данные в чувственном опыте, однородные, дискретные, далее неделимые (античный атомизм и атомизм Нового времени, теория элементарных частиц, кварков и т. д.);

в) как бесконечно делимое, континуальное (непрерывное) начало в виде или платоновской материи-Кормилицы, в сущности совпадающей с пространством Космоса, или механического пространства Декарта, или искривляющегося пространства-времени общей теории относительности Эйнштейна, или различных фундаментальных физических теорий.

В этих трактовках материи, на которых мы не будем подробно останавливаться, ибо они достаточно подробно освещены в учебной и академической философской литературе нашего недавнего прошлого, отчетливо доминирует подход к материи как к субстрату, строительному материалу бытия, в силу чего эти трактовки вполне совместимы с идеалистическими субстанциалистскими взглядами. Свои варианты материализма разрабатывались в индийской философии (школа чарвака-локаята) и в китайской традиции (учение знаменитого философа I в. н. э. Ван Чуна).

Особая **трактовка материи** представлена **в диалектико-материалистической традиции**. Здесь она трактуется даже не столько как субстанция в собственном смысле слова,[1] сколько как «объективная реальность, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями». Такая объективная реальность включает в себя все — от образований на уровне микромира до процессов,

[1] Хотя у В.И. Ленина в «Философских тетрадях» и есть замечание, что диалектико-материалистический подход к материи надо бы логически довести до разработки понятия субстанции.

идущих на уровне мегамира. На основе такой, в подлинном смысле слова универсалистской интерпретации категории «материя» была выработана достаточно интересная и глубокая философская концепция, претендующая на всеобъемлющее объяснение мира.

Однако это одновременно стало и ее основным недостатком, так как возникла соблазнительная возможность сведения всего богатства духовного содержания исключительно к материи и материальным закономерностям. Такая установка прекрасно работала при объяснении явлений природы, способствовала построению принципиально новой философии природы с эвристически и методологически ценными результатами, адекватными запросам естествознания своего времени, но давала существенные сбои при объяснении человека и общества, особенно сознания человека и его несводимых ни к какой материи и ни к каким материальным отношениям идеальных образований.

Таким образом, спекулятивно-метафизическая проблематика в материализме, равно как и антропологическая, оказались во многом редуцированными или разработанными весьма специфическим образом. К примеру, человек трактовался в основном как «ансамбль общественных отношений», а спекулятивная проблематика сконцентрировалась в рамках диалектической логики, где основные творческие усилия были затрачены на реконструкцию логики «Капитала» К. Маркса и исследование возможности ее применения в других областях науки. Следует отметить и вульгаризацию принципа материалистического понимания истории, когда надстроечные явления полностью объяснялись из базисных. Именно в этом заключается и коренная ошибка в объяснении общественного развития на основании линейной теории формаций. В то же время нельзя не признать, что материалистическая концепция бытия в рамках теории диалектического материализма, если отбросить, с одной стороны, модные обвинения в ее адрес, а с другой — ее собственные примитивные идеологические порождения типа сталинского «Краткого курса», помогла объяснить достаточно много, особенно когда речь шла о философских проблемах естествознания, соотношении философии и науки, задачах и сущности методологии науки и т. д. Не будет ошибкой сказать, что в области эпистемологии и философии естествознания ученые и философы, представлявшие данное направление, находились на передовых рубежах философской мысли и ничуть не отставали, а в решении многих проблем опережали коллег-философов из других стран.

В целом же к общим недостаткам материалистического подхода, который ему никогда не удавалось и до сих пор не удается преодолеть, относится невозможность последовательного объяснения происхождения жизни и сознания из неживой и лишенной сознания материи. Правда, внимательное изучение того же диалектического материализма показывает, что в нем второе — идеальное — начало бытия зачастую все же вводилось. Мы уже писали об этом применительно к ранним греческим философам, к Анаксагору, к деистическим построениям Нового времени. Что же касается диалектического материализма, то В.И. Ленин, как известно, постулировал в самом фундаменте материи наличие такого ее атрибутивного свойство как «отражение», схожего с человеческими ощущениями.

Идеалистический субстанциализм, связывающий первооснову бытия с идеальным началом, обнаруживает свои сильные стороны там, где слаб материализм (сфера спекулятивной метафизики и интерпретация духовного измерения социального и экзистенциального бытия человека), и, наоборот, весьма неуверенно чувствует себя на сильных «полях» оппонента — прежде всего в объяснении многообразных природных и социальных явлений, а также специфики телесной жизни человека. Известны также вечные проблемы теистических версий идеалистического субстанциализма — проблема объяснения источника зла и хаоса в мире, а также свободной воли в человеке[1].

Среди идеалистических построений можно выделить так называемую **объективно-идеалистическую позицию** в понимании первооснов бытия. Здесь деятельной и творящей субстанцией мироздания могут быть признаны Абсолютная Идея (Гегель), Мировой Разум (Анаксагор, стоики), Мировая Душа (гностические онтологии), Мировая Воля (Шопенгауэр), Космическое Бессознательное (Э. Гартман) и т. д. В последовательно теистических разновидностях объективного идеализма началом и концом мира признаются Божественный Абсолют (иудейская, христианская, мусульманская и буддийская идеалистическая метафизики), Божественный Брахман (философия индийской веданты), Божественное Дао в китайских теистически ориентированных философских системах и т. д. Современными вариантами идеалистического субстанциализма являются разнообразные гипотезы «семантических вселенных», «информационных полей», «пси-полей» и т. д., чаще всего принадлежащих перу философствующих (вернее — натурфилософствующих) естествоиспытателей.

Соответственно все богатство бытия в таких моделях — это своеобразное метафизическое разворачивание духовно-идеальных первоначал через систему категорий, понятий или мистических образов, отражающих иерархическое устройство бытия. Здесь всегда есть момент перехода от исходной полноты и единства к тварной множественности космических и земных форм, будь то неоплатоническая эманация Единого, христианский креационизм или гегелевское категориально-логическое саморазвертывание Абсолютной Идеи. Обычно это глобальные философские системы, охватывающие буквально все, что только может помыслить человеческий разум. Именно в этом лежит основа объяснительной эффективности данного философского подхода, позволяющего рассматривать действительность как часть рационально выстроенной системы.

Последовательный объективный идеализм не столь уж далек в качестве объяснительной парадигмы от последовательного материализма, и не случайно концепция Гегеля, как наиболее развитая и логически продуманная философская система такого рода была включена в диалектико-материалистическую концепцию Маркса, пусть и в заявленном «перевернутом» виде. Как выясняется, духовный абсолют весьма легко может быть заменен материальным абсолютом, особенно

---

[1] Существуют в истории философии, в т. ч. и в истории русской философии, интересные и важные образцы самокритичного признания метафизической силы своего оппонента. Правда, в идеализме таких образцов почему-то больше. См., в частности: Трубецкой С.Н. Чему нам надо учиться у материализма // Вопр. философии. 1989. № 5; а также взвешенную и объективную статью профессора Московского государственного университета П.Д. Юркевича «Материализм и задачи философии» // Юркевич П.Д. Филос. произв. М., 1990. Последняя работа до сих пор, по нашему мнению, сохраняет свою актуальность.

если учесть, что объективному идеализму столь же свойственно задним числом «протаскивать» материальное начало мира, как и материализму — идеальное. Здесь можно указать, к примеру, на совершенно материалистическую интерпретацию «ничто» в христианском догмате творения у С.Н. Булгакова в «Свете невечернем»[1] или на гегелевскую трактовку природы как «идеи в форме инобытия»[2], где это загадочное гегелевское инобытие оказывается поразительно напоминающим бескачественную аристотелевскую первую материю. Еще более сближаются позиции материализма и идеализма, вплоть до снятия противоречия между ними, если принимается принцип универсальности развития и иерархического строения бытия. На таких знаменательных сближениях в рамках неклассических онтологий мы еще остановимся ниже.

Субъективный идеализм, о котором мы уже говорили, кристаллизуется, в отличие от объективного идеализма, только в Новое время. Здесь субстанция во втором из отмеченных нами метафизических смыслов, как активное и деятельное духовное начало бытия, интерпретируется с предельно индивидуалистических позиций и приобретает форму солипсизма.

Логика рассуждений Беркли, с которого можно начинать отсчет существования последовательной субъективно-идеалистической установки в философии, приблизительно такова. Поскольку в этом мире мы можем достоверно говорить только о том, что переживается нашими чувствами и сознанием, и нет гарантии, что есть нечто еще, находящееся за пределами сознания, то «быть» и означает «быть воспринимаемым». Предмет есть до тех пор, пока мы его воспринимаем. Достоверно существуют лишь разнообразные идеи нашего внутреннего мира. Соответственно конструировать сложные метафизические системы с использованием таких понятий, как дух или материя, абсурдно, так как они не могут быть непосредственно восприняты нами.

Здесь человеческое индивидуальное «Я» фактически превращается в единственную порождающую субстанцию мироздания, как бы «раздувается» до размеров всей Вселенной. Даже внешний антисубстанциализм Беркли оборачивается в сущности этим скрытым творящим субстанциализмом индивидуального «Я»[3]. Он станет явным уже у Фихте и достигнет завершенности у М. Штирнера и Ф. Ницше. Поразительно, но этот классический волюнтаристский субстанциализм, казалось бы, окончательно и надежно изжитый уже к началу XX века, возродится в самых что ни на есть неклассических ходах современной философской мысли. Укажем только на постмодернистский культ субъективного игрового «Я» и виртуальный характер порождаемых миров, в которых оно живет.

Вторая группа предельных онтологических вопросов связана с количеством субстанций, которые рассматриваются в качестве первоосновы мира. Те

---

[1] См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 156—170.

[2] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 26.

[3] Английский философ воюет прежде всего с идеей материи как с единственной порождающей субстанцией. Материализм — его самый непримиримый враг. Беркли честно признается: «Если слово *субстанция* понимать в житейском смысле... т. е. как комбинацию чувственных качеств, протяженности, прочности, веса и т. п., то меня нельзя обвинить в их уничтожении. Но если слово субстанция понимать в философском смысле — как основу акциденций или качеств вне сознания, — то тогда действительно я признаю, что уничтожаю ее, если можно говорить об уничтожении того, что никогда не существовало, не существовало даже в воображении» (Беркли. Сочинения. 1978. С. 187).

философы, которые кладут в основу мира одну субстанцию, одно начало, называются **монистами**. Монистическое понимание единства мира в истории философии реализовалось в двух основных философских школах, о которых мы говорили выше: идеалистическом и материалистическом монизме.

Наиболее последовательные варианты **идеалистического монизма** представлены индийской школой адвайта-веданты Шанкарачарьи, буддийской школой йогачаров, где истинной основой мира провозглашается Абсолютное сознание (Алая-виджняна)[1], различными вариантами последовательного христианского и исламского креационизма, гегелевским абсолютным идеализмом со всеми оговорками, которые мы сделали выше.

Материалистический монизм в своей классической форме представлен трудами французских материалистов, особенно П.А. Гольбаха, и, конечно, своей наиболее развитой формой — диалектическим материализмом[2]. Здесь в основу мира кладут только материальное начало, рассматривая разнообразные свойства бытия как проявления материального единства мира.

Монистическая субстанциалистская установка — неважно, является ли она материалистической или идеалистической, — сталкивается с несколькими принципиальными трудностями. Первая связана с тем, что от абстрактного исходного единства довольно трудно перейти к своеобразию единичной вещи и тем более — к активности и творчеству уникальной человеческой личности. Беда любого абсолютизированного монизма в его имперсональности. Вторая трудность состоит в том, что последовательный идеалистический монизм испытывает трудности с объяснением материальных структур бытия, а материалистический, наоборот, с уяснением природы идеальных образований.

Первая трудность ведет к становлению **плюралистических онтологий**. Плюрализм в онтологии исходит из множества независимых начал, обладающих активностью и самодетерминацией, т. е. выступающих причинами самих себя. Плюрализм может быть и идеалистическим (Лейбниц), и материалистическим (Демокрит), а может наделять множественные начала бытия в равной мере и психическими, и материально-физическими свойствами, как это свойственно ранней буддийской теории дхарм — множественных психофизических первоэлементов бытия. Последовательно проведенный плюрализм удачно объясняет активность и свободу человека, но, в свою очередь, сталкивается с двумя трудностями: невозможностью объяснить происхождение множества деятельных индивидуальных субстанций, а также факт их очевидного телесного и духовного единства. Не случайно тот же Лейбниц в своей «Монадологии» вынужден вводить представление о Боге как «первичном единстве» и «изначальной простой субстанции», а все остальные монады «рождаются... из беспрерывных... излучений (fulgurations) Божества»[3]. «Мягкие» варианты плюралистических онтологий представлены в XX веке идеал-реализмом

---

[1] «Алая-виджняна — абсолютная всеобщность, все производящая и творящая, не ограниченная временем и пространством, которые являются формами существования конкретной эмпирической индивидуальности. Вещи природы являются отложениями огромного моря мысли. Все они могут быть взяты назад в его прозрачное единство и простоту, которое является материнским морем сознания...» (Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1993. С. 540).

[2] Опять-таки учитывая те оговорки, которые мы сделали выше.

[3] Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 421.

Н.О. Лосского с его идеей субстанциальных деятелей, а также экзистенциализмом и персонализмом.

Дуализмом называют философские концепции, которые кладут в основу мира два начала, в подавляющем большинстве случаев — дух и материю. Его сверхзадача — сохранить положительные элементы материализма и идеализма, преодолев их минусы, а также избежать слишком большого числа начал, как в плюрализме. Иными словами, одной субстанции мало, а три субстанции — уже избыток для построения взвешенной онтологической модели, позволяющей объяснить и природное, и социальное, и человеческое бытие. Дуалистические онтологии были созданы и в Европе (классический вариант — дуализм Декарта), и в Индии (классические варианты — система санкхья и двайта-веданта Мадхвы). Главная проблема дуализма — механизмы взаимодействия и взаимопроникновения противоположных субстанций, особенно применительно к человеку как к целостному существу, что в конце концов заставляет явно или скрыто проводить монистическую установку. Это весьма характерно для философии того же Декарта, о чем мы говорили выше.

Казалось бы, онтологической моделью, позволяющей идеально синтезировать монизм и дуализм, является **пантеистическая модель**, где единой субстанции приписываются бинарные атрибуты, чаще всего те же дух и материя. Природа при этом максимально обожествляется, а Бог натурализуется. Пантеизм с необходимостью подразумевает органицистское и даже гилозоистическое истолкование природы. Классические европейские пантеистические системы созданы Дж. Бруно, Я. Бёме, Спинозой и, с известными оговорками, Шеллингом. Системы пантеистического толка, соответственно с китайской и с индийской спецификой, созданы Ван Янмином (мыслителем XV—XVI столетий, сумевшим органично синтезировать предшествовавшие китайские религиозно-философские учения) и Рамануджой (ведантистским мыслителем XI—XII столетий, создателем влиятельной школы вишишта-адвайта, преодолевающим абстрактный монизм Шанкарачарьи). Слабостью пантеистических систем являются, во-первых, гипертрофированное сближение, почти отождествление духовных и материальных, психических и физических элементов бытия[1], что иногда сопровождается утратой понимания их специфики, и, во-вторых, статическая картина мировой и экзистенциальной жизни. Дело в том, что здесь остается непонятным (и на это указывают все критики пантеизма), зачем такой исходно совершенной субстанции, в которую в конце концов призван вернуться и в акте слияния с которой успокоиться каждый разумный индивид, нужно вообще порождать несовершенный и множественный физический мир?

Попытками преодолеть эти недостатки пантеизма и добиться более гармоничного синтеза ключевых ходов классической онтологической мысли является позиция монодуалистических онтологий.

В принципе элементы монодуализма есть в большинстве развитых онтологических систем от Платона и Аристотеля, Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского, Шеллинга и Гегеля до В.С. Соловьева и Н.О. Лосского. Сам этот термин употреблялся в разных контекстах тремя русскими мыслителя — Н.Я. Гротом, С.Л. Франком и С.Н. Булгаковым. Сущностью монодуалистической онтологиче-

[1] В этом пункте преимущества пантеизма по сравнению с его оппонентом дуализмом оборачиваются недостатками.

ской установки является признание органического единства (монизм) двух противоположных — материального и идеального — начал (дуализм) бытия, которые нуждаются во взаимном динамическом опосредствовании и взаимопроникновении. Соответственно мир в монодуалистических моделях предстает как непрерывно эволюционирующее и развертывающееся целое, где нет тождества и нет разрыва между материальными и духовными составляющими, но есть различный характер взаимодействия между ними на различных уровнях мирового бытия. В принципе монодуализм принадлежит уже к классу неклассических онтологий, речь о которых у нас впереди.

Для полноты картины ключевых ходов классической онтологической мысли укажем также на довольно многочисленные модели, кладущие в основу мира не какую-то разновидность бытия, а его абсолютную противоположность — ничто.[1] **Онтологии ничто** чрезвычайно разнообразны, начиная от буддийской школы мадхьямиков с их учением о первичной и рационально неопределимой пустотеэнергии под названием шуньята, откуда рождаются и куда возвращаются все ее единичные порождения, и кончая сартровским ничто, как чистой дорефлексивной и беспредметной активности нашего сознания. Сюда же, кстати, могут быть отнесены и современные натурфилософские интерпретации природы физического вакуума (ничто) как подлинной субстанции всего сущего. Таким образом, ничто может быть истолковано и материалистически и идеалистически; и с позиций объективного и субъективного идеализма; и монистически и плюралистически, т. е. в конечном счете сведется к одной из перечисленных выше конструктивных онтологических моделей.

Справедливости ради отметим, что внимание к категории «ничто» у Сартра, Хайдеггера, Бердяева и ряда других мыслителей XX века явилось следствием кризиса классических схем и необходимостью поиска новых ходов онтологической мысли. Об этом речь у нас пойдет в рамках следующей лекции, а здесь мы обратимся к анализу других важнейших категорий онтологии, более нацеленных на осмысление единичных процессов и явлений окружающего мира, нежели на построение универсальных метафизических схем.

3. Вещь, свойство, отношение

Понятие «вещь» появляется достаточно рано в человеческой культуре, когда человек начинает отделять самого себя, свое сознание от окружающей действительности. Осознание самого себя в качестве особого «Я» позволяет все то, что находится за пределами моего «Я» рассматривать как нечто внешнее, т. е. как «вещь». Таким образом, вещь, изначально понимается как нечто стоящее вне сознания, обособленное и изолированное. Можно в принципе согласиться со следующим интуитивным определением: вещь — это отдельный

[1] Наш анализ ключевых ходов онтологической мысли весьма близок той модели существования различных философских систем, которую разворачивает в своей системной философии Ю.А. Урманцев. См.: Урманцев Ю.А. Системная философия (пять этюдов) // Вести. МГУ. Сер. 7. Философия. 1999. № 5.

предмет, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования[1].

В истории философии понятие вещи было четко сформулировано Аристотелем, который говорил о том, что вещь — это то, что обладает признаками и самостоятельно существует в пространстве и времени, но само не может быть ничьим признаком. Одной из самых глубоких и интересных была позиция И. Канта, который вводит понятие «вещь-в-себе», означающее, что мы познаем лишь те характеристики вещи, которые нам доступны в явлении. Таким образом, сущность вещи познаваема лишь относительно, через понимание нами ее свойств, каждое из которых связано с сущностью вещи как таковой. Или, как глубоко замечал Гегель, «сущность является, а явление существенно».

Выделенность вещи в бытии связана с тем, что она отличается собственными качественными и количественными характеристиками. **Качество** есть такая определенность вещи, утрачивая которую, вещь перестает существовать, переходя из бытия в небытие. **Количественные же характеристики** вещи могут до известной степени изменяться, но сама вещь при этом сохраняет свою качественную определенность. При этом любая вещь взаимосвязана с совокупностью других вещей, т. е. является элементом более крупной системы, в той или иной мере приобретая и так называемые «системные качества».

В истории науки и философии долгое время вещь отождествлялась со свойством вещественности (или телесности), что в рамках физики означало просто свойство обладать массой покоя. И соответственно материя отождествлялась с веществом, что ограничивало сферу применения данной категории только рамками природного мира. Однако оказалось, что данная категория эффективно работает и при анализе социальных явлений, фиксируя определенный тип отношений между людьми, которые могут приобретать характер **овеществления**. Например, созданный мною предмет есть овеществленная сущность моего труда, т. е. в конечном счете затрата времени, изъятого из моей жизни. Таким образом, в вещи я нахожу собственную отчужденную и овеществленную сущность. Нетрудно видеть, что здесь феномен овеществления сущностных сил человека совпадает с переходом бытия в свое инобытие.

В мире человеческой культуры мы сталкиваемся с особым родом вещей, которые несут идеально-информационное содержание, т. е. их тело выражает нечто с этой телесностью связанное, но вместе с тем и отличное. Так, деньги — это не просто бумага с краской, а всеобщий эквивалент стоимости, наглядно-телесное воплощение идеального свойства соизмерять различные товары, благодаря чему только и возможно бесперебойное рыночное движение товаров и услуг. Книга — это тоже вроде бы материальная вещь, но за ее буквами и бумагой стоит мир человеческих идеальных смыслов, подлежащих, как мы уже описывали этот процесс выше, творческой интерпретации другим сознанием.

Такая вещь, созданная человеком и включенная в мир человеческого общения и совместной деятельности, носит название символа или знака в самом широком смысле. Весь мир человеческой культуры может быть понят как созданный нами

[1] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 80.

мир вещей-символов, наделенных идеальными смыслами и имеющих идеальную функциональную предзаданность. Даже простая столовая ложка есть символ культуры, сущность которой несводима к ее внешней форме и металлу, из которого она изготовлена, ибо создана ложка для того, чтобы с ее помощью люди могли есть. Телесная форма ложки — всего лишь материальный носитель этого важнейшего ее функционального свойства. В такой двойственности вещей-символов культуры, в равной мере и идеальных и материальных, коренится онтологический соблазн увидеть подобную идеальную составляющую и за вещами природного мира, постулировав, подобно Гегелю, что вся природа — не что иное, как символическое обнаружение Абсолютной Идеи, а цель науки — «идеализация природы», т. е. познание этого скрытого за материальными явлениями и процессами их сущностного идеального содержания.

С позиций же материализма природный мир состоит из отдельных вещей, объединяющихся материальными законами и причинами в единую систему. Здесь нет места Богу и независимым идеальным сущностям. Соответственно в рамках материализма возникает соблазн иного рода: попытаться трактовать все идеальные структуры в обществе и в сознании человека исключительно как вторичные функциональные образования, производные от материальных процессов и взаимодействий.

Вряд ли оба подобных крайних подхода могут считаться удовлетворительными, о чем у нас еще пойдет речь в разделе III лекционного курса, когда мы будем говорить о природе идеального.

Однако вернемся к осмыслению феномена вещи. Все вещи в мире (не важно, относятся ли они к миру природы или к миру культуры) хотя и обособлены друг от друга, но, как мы уже отметили, находятся в постоянном **взаимодействии**, что проявляется в их **свойствах**. Именно взаимодействие определяет свойства объектов. Если гипотетично предположить, что взаимодействия нет, то вещь становится недоступной познанию, она никак не проявится. Здесь можно даже говорить о природном небытии вещи и культурном небытии символа.

Одна и та же вещь может реализовать во взаимодействии различные свойства. В этом смысле можно согласиться с Кантом, что свойства вещи бесконечны и нам доступна лишь часть их. Иное дело, что отсюда можно сделать вывод как о принципиальной и абсолютной недоступности объективных свойств вещи, так и о их временной нереализованности (относительной недоступности). Таким образом, свойства вещи реализуется в рамках определенного взаимодействия ее с другими вещами.

Отсюда можно сделать важный онтологический вывод о том, что **бытие наряду с другими характеристиками представляет собой систему взаимодействующих вещей**. Таким образом, **связь** — это взаимообусловленность существования явлений, разделенных пространственными или временными характеристиками. Познание человеком вещи есть познание свойств самой этой вещи, но которые, в свою очередь, обусловлены теми системами связей, в которые вещь объективно включена и которые нами исследуются в настоящий момент времени.

Связи могут быть внутренними и внешними. Внутренняя связь — это структура предмета, то есть совокупность его внутренних связей. Она обеспечивает его

выделенность, целостность и устойчивость, т. е. качество. Но поскольку предмет или вещь не находятся в вакууме, то они испытывают влияния со стороны других предметов или вещей. Соответственно внутренняя структура зависит от внешних воздействий и может изменяться под их прямым влиянием (приспособляться в биологических системах, подвергаться механическому разрушению и т. д.).

Само определение вещи претерпело значительную эволюцию и шло **по пути нарастания его абстрактности**: от понятия вещи как внешнего тела или предмета, через аристотелевское понятие самостоятельности существования, до разделения его на семантическое (или символическое), онтологическое и гносеологическое определение. В онтологическом плане вещь — это любой носитель признаков. В гносеологическом — любой объект мысли. В семантическом — нечто, что может быть обозначено или названо, т. е. имеет идеально-информационное измерение.

Однако одновременно с этим шел и процесс **конкретизации** понятия вещи. Встала задача уточнения признаков вещи, которые на абстрактном уровне понимались интуитивно. Всем вещам присущи некоторые общие признаки, которые отражаются в таких категориях, как «качество и количество», «сущность и явление», «общее и единичное» и т. д. И здесь важно понимать, как среди признаков вещи различить свойство и отношение. По Аристотелю, свойством называется отдельный признак, который принадлежит одному носителю. Отношением называется отдельный признак, который принадлежит нескольким носителям. Таким образом, отношение как бы связывает все вещи по какому-то типу отношения, а свойство, напротив, их обособляет, выделяя из других вещей.

Итак, природные вещи представляют собой материальные образования, включенные в относительно устойчивые системы движения. Вещи благодаря такому движению воздействуют друг на друга. Взаимодействие вещей порождает у них ряд новых свойств и одновременно выявляет относительную самостоятельность вещей. Точно так же и символы культуры как идеально-материальные образования всегда включены в систему человеческих отношений, проявляя только в этом процессе свои имманентные качества и только в нем обретая новые системные свойства. Так, ложка является ложкой, только если используется по своему прямому функциональному назначению. Серебряная царская ложка в музейной витрине — исключение из правила. Только читаемый текст является текстом в собственном смысле слова, когда в сознании читающего обретают свое подлинное бытие идеальные содержания, стоящие за текстом. Одновременно читаемый и понимаемый текст уже другой, нежели он был до прочтения.

Подытоживая наш анализ понятия вещи, выделим еще один проблемный пласт, связанный с человеческим отношением к вещам. Прав был, по-видимому, М. Хайдеггер, говоря, что человек дает сказаться, выявиться вещам, помогает им вступить в круг бытия и обрести голос, который они никогда бы не обрели, не соприкоснувшись с живой стихией его сознания. Человек не только порождает вещи актами своей материальной деятельности и не только дает жизнь молчавшим дотоле текстам, партитурам опер и живописным полотнам, но и делает явным «немотствующий сказ» вещей природы, когда «небо начинает дышать осенью», месяц зажигает у нас над головой «синие свечи звезд», а вроде бы заурядный гор-

ный пейзаж обретает глубочайший смысл, живую полноту и красоту бытия. Он как бы включается в мир значащих и важных человеческих вещей. Вот строки Ли Бо — великого китайского поэта эпохи Тан, очень точно передающие суть подобного отношения к миру:

Стаями птицы
взмывают, уносятся прочь.
Сирая тучка
растворяется, тает.
Смотреть друг на друга
вовек нам не надоест —
Мне и вот этой
высокой горе Цзинтиншань.[1]

Такое внеутилитарное и творческое отношение к вещам окружающего мира приобретает особое значение в условиях все более обволакивающего нас технического мира вещей и символов, где перед человеком открываются и гигантские возможности владеть и управлять вещами, но одновременно все зримей становится опасность утратить какие-то важнейшие черты собственно человеческого бытия.

[1] Постоянство пути: Избр. танские стихотворения / В пер. В.М. Алексеева. СПб., 2003. С. 139.

ЛЕКЦИЯ 10. *СТРУКТУРНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ БЫТИЯ*

1. Соотношение части и целого: принцип системности

Бытие вещей, которые могут быть простыми, а могут быть и чрезвычайно сложными по своему составу и строению, их собственная включенность в различные природные и культурные образования более высокого уровня на правах подчиненных моментов — все это с необходимостью ставило перед онтологической мыслью важные вопросы о соотношении целого и частей и о различных видах целостности, существующих в мире.

В философии были развиты два основных направления их решения. Одно из них было связано с тем, что любой предмет, объект или явление рассматривались как представляющие собой сумму составляющих их частей. Предполагалось, что сумма частей и составляет качество целого предмета. Другая позиция исходила из того, что любой объект имеет некоторые внутренние неотъемлемые качества, которые остаются в нем даже при отделении частей. Таким образом, решая проблему возможности существования объекта (от самого простого до самого сложного, включая мир в целом, бытие в целом), философия оперировала категориями «часть» и «целое».

Часть и целое немыслимы друг без друга. Целое всегда состоит из некоторых частей, а часть всегда является единицей какого-то целого. Тесная взаимосвязь данных понятий и породила вытекающие из нее возможные варианты соотношения части и целого. Причем если сведение свойства целого к сумме частей лежало на поверхности, было легко представимо, то противоположная позиция о наличии некоторого внутреннего свойства целостности как таковой представлялась менее наглядной и более сложной. В некотором смысле последнее представляло собой загадку для разума, так как мыслилось некое свойство, которого не было в частях, а значит, оно появлялось как бы ниоткуда.

В истории философии данные альтернативные позиции известны под названиями меризм (от греч. «мерос» — «часть») и холизм (от греч. «холос» — «целое»). Следует еще раз подчеркнуть, что обе концепции были тесно взаимосвязаны, обращали внимание на слабости противоположной позиции и абсолютизировали достоинства собственной. Поэтому аргументы, которые выдвигались сторонниками этих концепций, как правило, основывались на неоспоримых фактах, а то, что выходило за эти рамки, просто игнорировалось. В результате сформировалась группа на первый взгляд взаимоотрицающих друга положений.

которые сами по себе были логически обоснованы, что позволяет их называть антиномиями целостности[1].

Мерризм исходит из того, что поскольку часть предшествует целому, то совокупность частей не порождает качественно ничего нового, кроме количественной совокупности качеств. Целое здесь детерминируется частями. Поэтому познание объекта есть прежде всего его расчленение на более мелкие части, которые познаются относительно автономно. А уж затем из знания этих частей складывается общее представление об объекте. Такой подход к исследованию объекта получил в науке название элементаристского, основанного на методе редукции (сведения) сложного к простому. Сам по себе этот подход работает очень эффективно, пока речь идет об относительно простых объектах, части которых слабо взаимосвязаны. Как только в качестве объекта выступает целостная система (например, организм или общество), то сразу сказываются слабости такого подхода. Например, никому еще не удалось объяснить специфику общественного развития путем его редукции к историческим личностям (элементарным частицам общества).

Холизм исходит из того, что качество целого всегда превосходит сумму качеств его частей. То есть в целом присутствует некий остаток, который существует вне качеств частей, может быть, даже до них. Это качество целого как такового обеспечивает единство предмета и влияет на качества отдельных частей. Соответственно познание реализуется как процесс познания частей на основании знания о целом. Такой подход, при всей его внешней привлекательности, также часто оказывался ошибочным, ибо приводил к мыслительному конструированию указанного «остатка», который и выступал в качестве главной детерминанты системы. Но сам этот остаток часто оставался неопределенным, что приводило к спекулятивным объяснениям реальных процессов. Применительно к исследованию биологических целостностей холизм конструирует «некий специфический элемент (фактор) «х», который организует всю структуру живого и направляет его функционирование и развитие; этот элемент — духовный (энтелехия), он непознаваем»[2]. И проблема заключалась не в том, что данный элемент оказывался материальным или духовным, а в том, что постулировалось его принципиальная непознаваемость.

Антиномичность данных подходов, их взаимная аргументированность и вместе с тем ограниченность заставляли задуматься о более тесной и сложной взаимосвязи между частью и целым, что постепенно привело к диалектическому пониманию данной проблемы и к тому, что обе позиции (и мерризм, и холизм) в определенной степени и в определенных пределах стали дополнять друг друга, отражая разные уровни целостности объекта.

Так, развитие физики, например, долгое время шло в русле редукционистской методологии, что было весьма эффективно и позволило человеку построить стройную механическую картину мира. Однако как только физика проникла на уровень элементарных частиц, оказалось, что законы физики здесь совершенно иные и отличаются от механических законов. Отличие было в том, что неопределенность

---

[1] Анализ антиномий целостности см.: Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1997. С. 391—394.

[2] Там же. С. 392.

классической физики объяснялась отсутствием знания о движении элементарных частиц. При этом господствовала вера, что познанные законы их движения будут относиться к тому же типу классических динамических законов, что и в ньютоновской механике, позволяющих однозначно предсказывать поведение объектов в последующие моменты времени. Однако в квантовой механике соотношение неопределенностей выступает в качестве основы физических представлений, исходящих «из принципиальной невозможности установить одновременно и местоположение и скорость частицы»[1].

Особенно эффективно проявился антиредукционистский подход в социальных науках и биологии, в которых исследуемые объекты носят целостный характер. Так, например, генетикам удалось установить связь между анатомическими, физиологическими характеристиками организма и биологическими элементарными частицами — генами. Ясно, что, идя по пути полной редукции анатомических свойств к биологическим структурам, взаимосвязь между человеческими органами и генами была бы никогда не найдена. Интуитивно самими учеными это всегда ощущалось. Внешняя непримиримость позиций преодолевалась, и они дополняли друг друга. Бихевиорист (как пример холистической установки), с одной стороны, выступает как редукционист, так как «пытается свести сложные формы поведения к схеме «стимул — реакция». С другой стороны, он отказывается от дальнейшего анализа элементов этой схемы, например, от разложения реакций на нервные процессы, т. е. выступает как холист. Для бихевиориста нервная система — «черный ящик», в который он не хочет заглянуть»[2]. Критика с холистских позиций не давала ученым до предела упрощать теорию, а редукционистская позиция выступала просто как средство научного наполнения той или иной спекулятивной концепции.

Таким образом, два этих внешне противоположных подхода можно совместить в едином диалектическом понимании соотношения части и целого, который реализуется как принцип целостности. Он основан на понимании того, что в целом существует взаимосвязь между частями, которая сама по себе обладает различными свойствами, в частности, способностью осуществлять эту связь. Стало понятным, что на основе взаимодействия частей могут возникать такие целостности, где важную роль играют сами взаимосвязи.

Долгое время диалектика части и целого в явном виде присутствовала лишь в философии на уровне рефлексивно-логических умозаключений, часто не связанных с конкретным материалом. Это объясняется тем, что такое диалектическое понимание было не востребовано науками, которые находились на эмпирической стадии развития, внутри которой шел процесс накопления фактуального материала и доминировали различные методы его классификации. Соответственно преобладали идеи элементаризма и механицизма, которые распространялись в виде соответствующих частнонаучных методов познания любых явлений и процессов — от механики до исследования человека и социума.

Такая ситуация сохранялось вплоть до XIX века, когда накопленные знания стали столь велики и разнообразны, что понадобилось их целостное осмысление.

---

[1] Рапопорт А. Различные подходы к построению общей теории систем: элементаристский и организмический // Системные исслед. Методол. проблемы: Ежегодник. М., 1983. С. 45.

[2] Там же. С. 53.

Возникают концепции, которые пытаются связать в единые системы самые разнообразные знания как в одной, так и в нескольких отраслях науки.

В философии это в наибольшей степени осуществили Гегель, применительно к обществу — К. Маркс и М. Вебер, в естествознании — Ч. Дарвин, А. Эйнштейн. Одновременно объектом научного интереса становятся эволюционирующие, динамические объекты — живая природа в целом и отдельные биологические виды, человеческие культура и язык, экономические и социальные отношения в обществе, наконец, антропологическая эволюция самого человека. К концу XIX — началу XX века параллельно в целой группе наук постепенно формируются основные черты и понятия системного подхода. В области политэкономии — это, несомненно, системные идеи «Капитала» Маркса[1], в области лингвистики — структурные идеи Ф. де Соссюра[2], в биологии — набирающее силу так называемое «организмическое движение», акцентировавшее внимание на целостных свойствах живого[3].

Однако в явном виде программа системных исследований оформилась в 1950-е годы, когда Л. Берталанфи столкнулся с решением некоторых проблем биологии, требовавших создания общей теории систем. Ранее, в 1920-е годы, А. Богданов в своей тектологии[4] обосновывает необходимость исследования любого объекта с «организационной точки зрения». С этой позиции законы организации системы могут носить всеобщий характер и проявляться в самых разнообразных конкретных системах.

В конце концов это приводит к становлению системного подхода в качестве общенаучного метода. Системный метод в итоге не подменяет собой философские размышления о диалектике части и целого, а представляет собой особого рода принцип общенаучного и междисциплинарного уровня, который не решает мировоззренческих или онтологических предельных философских вопросов, но одновременно и не является конкретно-научной методологией.

Результатом системного подхода выступает создание общенаучных методологических концепций, разработка которых осуществляется «в сфере не-философского знания, главным образом в рамках современной логики и методологии науки»[5]. Системный подход не отменяет, таким образом, философского принципа системности, а напротив, закрепляет его в качестве важнейшего принципа диалектического объяснения бытия, уточняя проблему части и целого в несколько иных понятиях и представлениях, связанных с определением системы как таковой. Если системный подход как общенаучный метод опирается на знания систем реальной действительности, то философский принцип системности преломляет проблему части и целого (в том числе и ее решения системным подходом) сквозь призму предельного философского отношения к миру, т. е. сквозь призму онтологических,

---

[1] В обосновании и раскрытии данного факта огромный вклад внесли советские философы. См., например: Кузьмин В.П. Проблема системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1974; Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса». М., 1960; Оруджев З.М. К. Маркс и диалектическая логика. Баку — М., 1964; Его же. Диалектика как система. М., 1973.

[2] См. его классическую работу «Курс общей лингвистики».

[3] См.: Анализ истории организмического движения // В кн.: История биологии с древнейших времен до начала XX века. М., 1972.

[4] См.: Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. Кн. 1 и 2. М., 1989.

[5] Садовский В.Н. Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития // Системные исслед. Методол. проблемы: Ежегодник. М., 1979. С. 36.

гносеологических, методологических и мировоззренческих проблем. Это именно философский принцип, который имеет методологическое значение «для построения всех других форм теоретической рефлексии... относительно системных исследований, включая и системный подход»[1].

В то же время сама ориентация на исследование бытия как совокупности самых разнообразных систем дополняет философскую рефлексию уточненными понятиями и представлениями, которые являются весьма эффективными и внутри философского подхода к миру, иногда более эффективными, чем представления о соотношении части и целого. Диалектика части и целого, исторически разрабатываемая в философии, таким образом, стимулировала развитие сходных методов в науках, а знания, полученные в науках о конкретных системах, позволили значительно уточнить данную философскую проблематику через интерпретацию проблемы части и целого в терминах системного подхода. Проанализируем эти уточнения.

Понятие целого интерпретируется через **понятие системы, которая в первом приближении понимается как упорядоченное множество взаимосвязанных элементов.** Соответственно **элемент — неразложимая далее, относительно простая единица сложных предметов и явлений.** Несмотря на то что элемент как таковой может существовать в виде отдельного предмета, в качестве элемента он существует только внутри системы, выполняя определенные функции. Понятие элемента уточняет философское понятие части. Таким образом, элемент выступает наиболее простым образование внутри системы, представляя ее первый низший уровень. Далее есть уровень «подсистемы», т. е. некой совокупности элементов, представляющей более сложное образование, чем элемент, но менее сложное, чем сама система. Подсистемы «объединяют в себе разные части (элементы) системы, в своей совокупности способные к выполнению единой (частной) программы систем»[2].

Понятия элемента и системы уточняют традиционные философские понятия части и целого. Однако в системе присутствует еще одно очень важное образование, которое придает всей системе целостность и устойчивость, связывая элементы и подсистемы в систему как таковую, создавая определенную организацию данной системы. Это образование является структурой системы. Данная организация может носить более или менее упорядоченный характер. Это зависит от ее устойчивости, которая, в свою очередь, обеспечивает и устойчивость всей системы. Когда мы говорим о системном подходе, то прежде всего имеем в виду устойчивую и упорядоченную связь элементов системы. Соответственно поскольку устойчивая и повторяющаяся связь есть не что иное, как закон, то **структура системы есть определенная совокупность законов, определяющих связь элементов в системе, превращая ее, в традиционной философской терминологии, в единое целое**.

Таким образом, принцип системности связан с тем, что, исследуя различные объекты, мы должны подходить к ним как к системе. Это означает прежде всего

---

[1] Садовский В.Н. Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития // Системные исслед. Методол. проблемы: Ежегодник. М., 1979. С. 39.

[2] Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 2000. С. 463.

выявление в них элементов и связей между ними. При этом, изучая элемент, мы должны выделять прежде всего те его свойства, которые связаны с его функционированием в данной системе. Ведь сам по себе элемент как отдельный объект может обладать неограниченным числом свойств. В системе он проявляется как бы одной из своих сторон. Поэтому некоторые объекты могут быть элементами разных систем, включаться в разные взаимосвязи.

Структура выступает важнейшим свойством объекта, которая, с одной стороны, связывает его элементы в единое целое, а с другой, заставляет эти элементы функционировать по законам данной системы. Если человек как элемент включен, например, в партийную или иную общественную систему, то здесь на первый план выступает не вся совокупность его личностных свойств, а прежде всего то, что позволяет ему активно функционировать в качестве элемента данной системы. И все иные его личностные свойства будут затребованы лишь в той степени, насколько они способствуют данному функционированию, обеспечивая устойчивость и функционирование всей системы в целом. В противном случае, если человек как элемент общественной системы нарушает ее нормальное функционирование, то он будет ею отторгнут или будет вынужден отказаться от проявления некоторых собственных качеств, мешающих данному функционированию.

Именно поэтому изменение общественной системы необходимо связано с изменением структуры данной системы, то есть совокупности устойчивых связей между элементами, а не просто заменой одних элементов на другие (например, путем кадровых перестановок), не изменяющие сути структуры. В некоторых ситуациях может потребоваться полная замена структурных связей, т. е. изменение системы в целом. Все это особенно наглядно проявляется в периоды различного рода революционных перемен в обществе. Человек, претендующий на роль реформатора, необходимо должен ломать структуру, организацию системы. Иначе данные связи неизбежно заставят даже новые элементы системы (если их количество недостаточно, как чаще всего в обществе и бывает) функционировать по-старому. Поэтому в стабильной стадии развития любой системы радикальная ломка ее структуры нежелательна. Если система эффективна, то замена элементов в ней должна осуществляться только в случае сохранения и усиления этой эффективности.

Особенность системного принципа заключается в том, что, исследуя с его помощью явления, мы исходим из целостности объекта. То есть в отличие от элементаристского подхода, где сначала познаются части, а затем осуществляется их синтез, интеграция, системный подход исходит из первичной целостности объекта. Следовательно, он рассматривает элементы не отдельно, а как части функционирующей системы.

Системный подход позволяет дать определенную **типологию систем по характеру связи между элементами**[1]. В этом случае выделяются следующие виды систем.

Суммативные — это **системы**, в которых элементы достаточно автономны по отношению друг к другу, а связь между ними носит случайный, преходящий характер. Иначе говоря, свойство системности здесь безусловно имеется, но выраже-

[1] Существуют и иные возможности типологии, например, по формам движения материи или по характеру внутренней детерминации. Существуют идеальные системы и т. д. См. подробно: Там же. С. 464—468.

по очень слабо и не оказывает существенного влияния на данный объект. Свойства такой системы почти равны сумме свойств ее элементов. Это такие неорганизованные совокупности, как, например, горсть земли, корзина яблок и т. д. В то же время при некоторых условиях связь этих суммативных систем может укрепляться и они способны перейти на иной уровень системной организации.

Целостные системы характеризуются тем, что здесь внутренние связи элементов дают такое системное качество, которого не существует ни у одного из входящих в систему элементов. Собственно говоря, принцип системности применяется именно к целостным системам.

Среди целостных систем по характеру взаимодействия в них элементов можно выделить:

Неорганические системы (атомы, молекулы, солнечная система), в которых могут быть разные варианты соотношения части и целого и взаимодействие элементов в которых осуществляется под воздействием внешних сил. Элементы такой системы могут как бы терять ряд свойств вне системы, а другие, наоборот, могут выступать как самостоятельные. Целостность таких систем определяется законом сохранения энергии. Система является тем более устойчивой, чем больше усилий надо приложить для «растаскивания» ее на отдельные элементы. В некоторых случаях, когда речь идет об элементарных системах, энергия такого растаскивания (распада) может быть сопоставима с энергией самих частиц.

Внутри неорганических систем, в свою очередь, можно выделить системы функциональные и нефункциональные.

Функциональная система основана на принципе сосуществования относительно самостоятельных частей. «Внешний характер связей, взаимодействия частей заключается в том, что они не вызывают изменения внутреннего строения, взаимного преобразования частей. Взаимодействие частей совершается под действием внешних сил, по определенному извне техническому назначению»[1]. К данному типу систем можно отнести различного рода машины, в которых, с одной стороны, изъятие или поломка одной из частей может привести к сбою всей системы в целом. А с другой — относительная автономность частей позволяет улучшать функционирование системы за счет замены отдельных частей, блоков или путем введения новых программ. Это создает возможности столь высокой степени заменяемости частей системы, что является условием повышения степени надежности и оптимизации ее работы, а на определенном уровне может привести к изменению качественного состояния системы. Последнее характерно для компьютерной техники, функционирование которой можно улучшать без остановки работы всей системы в целом.

Органические системы характеризуются большей активностью целого по отношению к частям. Такие системы способны к саморазвитию и самовоспроизведению, а некоторые и к самостоятельному существованию. Высокоорганизованные среди них могут создавать свои подсистемы, которых не было в природе. Части таких систем существуют только внутри целого, а без него перестают функционировать. «Если в суммативных, да и в неорганичных системах, части могут

[1] Алексеев Л.В., Панин А.В. Указ. соч. С. 467.

существовать в основном в своем субстрате, то в целостных органичных системах части являются частями только в составе единого функционального целого»[1].

Таким образом, **подводя итог, можно сказать, что принцип системности означает такой подход к исследованию объекта, когда последний рассматривается в качестве целостной системы, когда он исследуется через выделение элементов и взаимосвязей между ними и когда каждый исследуемый объект рассматривается в качестве элемента более общих систем. При этом выделяются системы причинных связей и следствий и любое явление рассматривается как следствие системы причин, а исследование элементов происходит с позиции выявления их места и функций в системе.**

Поскольку один и тот же элемент обладает множеством свойств, то он может функционировать в разных системах. При исследовании высокоорганизованных систем необходимо понимать, что содержательно система богаче любого элемента, поэтому только причинного объяснения недостаточно. Например, в обществе важным фактором выступают принципы целесообразности системы и специфические культурно-человеческие отношения (нравственные, правовые, религиозные нормы и т. д.).

Современные **синергетические исследования**, связанные с установлением законов самоорганизации открытых нелинейных систем, позволяют существенно уточнить законы системного функционирования и системной эволюции.

Во-первых, стало ясно, что в **любой системе необходимы элементы разумного хаоса и спонтанности, без чего система теряет гибкость** и как бы закостеневает, теряя способность адекватно реагировать на внешние возмущения (флуктуации). Иными словами, структура не должна быть ни слишком жесткой, ни слишком аморфной, а должна предоставлять свободу своим элементам в рамках определенного порядка. Более того, наличие хаоса, или «диссипативных систем» (по терминологии Ильи Пригожина), позволяет системе переходить от одной структуре к другой, в том числе и к более высоким уровням структурной и функциональной организации. Это, в свою очередь, позволило сделать вывод о негаэнтропийных процессах, идущих в мире.

Во-вторых, **эволюция системы может быть направляема за счет точечных воздействий на ее базовые элементы** и структурные зависимости, что намного эффективней грубых внешних воздействий. Образно говоря, для того чтобы хорошо играть на пианино, вовсе не нужно бить по клавишам молотком.

В-третьих, синергетика установила огромную **роль целевой детерминации** в развитии систем, даже систем с неорганической целостностью. Оказывается, что в критических точках бифуркации, т. е. точках «ветвления» будущих сценариев развития системы, существует конечное число таких сценариев — «аттракторов», на языке современной синергетики. Стоит только системе в точке бифуркации попасть на аттрактор, как ее будущее развитие вновь в значительной степени становится предсказуемым, а число степеней свободы стремится к нулю, т. е. развитие системы приобретает отчетливо выраженный векторизованный, как бы «конусообразный» характер. Возникает впечатление, что существуют как бы идеальные

[1] Там же.

сценарии развития системы в каком-то особом «пространстве целей». Некоторые известные теоретики синергетики высказываются в этой связи на удивление «идеалистически», что «идеальная сторона существует до своего появления в реальном мире, «духовное» определяет развитие «недуховного». Настоящее определяется не прошлым, а будущим»[1]. Оставляя пока в стороне интереснейшую тему онтологического статуса целей в природном и человеческом бытии, выскажем более «мягкий» и практически ориентированный тезис, что четкое знание, а также публичное и гласное обсуждение целей в развитии социальных систем — важнейшее условие гармоничной и рациональной эволюции социума.

2. *Разнообразие структурных уровней бытия*

Системный подход и современные синергетические исследования позволяют нам рассматривать мир тоже как особого рода систему. Это означает, что мы можем выделять в нем различные уровни и подуровни, выявлять самые разнообразные системы связей, то есть разные структуры, рассматривая эти структурные связи как особого рода закономерности, которые можно познавать. Причем оказывается, что на таком предельном уровне исследования грани противопоставляющие, например, идеализм и материализм, стираются, или точнее, взаимодополняют друг друга, представляя собой лишь различные интерпретации данной проблемы. И та и другая позиция способны объяснить мир, и та и другая — относительно недостаточны[2].

Рассмотрение мира как системы сразу порождает вопрос: а не является ли мир кантовским псевдопонятием чистого разума, попытки осмысления которого ведут к неизбежным антиномиям и парадоксам? На это можно ответить, что понятия, придающие нашему познанию природных явлений систематическое и фундаментальное единство, не только правомерны, но и совершенно необходимы, сколь бы сложными и неоднозначными ни были они сами для рационального философского осмысления. Пользуясь понятием «мир» для систематизации локальных знаний о нем и продуцирования новых теоретических моделей и гипотез, мы тем самым постоянно уточняем и всеобщие смыслы, которые вкладываем в это понятие. Так, сегодня мы имеем все основания отождествлять с миром в целом видимую часть нашей Вселенной, имеющей центр и систему образующих ее галактик и метагалактик. Суждения о наличии иных миров и вселенных, принципиально (по своему субстратному составу и законам) отличающихся от нашего мира, — вот это уже чисто спекулятивная конструкция, ибо мы никогда не сможем установить с таким

---

[1] Синергетика: Интервью с академиком С.П. Курдюмовым // Дельфис. 1996. № 1. С. 88.

[2] Авторы в своих работах уже не раз указывали и в рамках следующей лекции еще проанализируют сходство разработки уровней бытия идеалистом Н. Гартманом и решение этой же проблемы при выдвижении атрибутивной модели мира в рамках диалектического материализма. Оказалось, что идеалистический подход вовсе не игнорировал исследование материальных систем, так же как и диалектико-материалистический может вполне интерпретировать проблему существования идеальных сущностей как особого рода уровней бытия, создаваемых сознанием. Различие лишь в трактовке термина «существование». Существовать, проявляя свои материальные свойства (материализм). Или существовать, вовсе не будучи материальным объектом (идеализм), но оказывая влияние на сознание человека. Причем такое влияние, которое в некоторых случаях все же можно и материально зафиксировать.

миром какие-либо контакты. Сегодня мы имеем твердые основания предположить, отталкиваясь не от натурфилософских умозрительных спекуляций, а от вполне позитивных космологических и астрофизических данных, что наш мир структурно упорядочен и организован и что в нем присутствуют такие локальные закономерности, которые могут быть с высокой степенью достоверности экстраполированы нами и на весь мир в целом.

Есть также основания констатировать, что эти всеобщие законы мира, имеющие локальные проявления и преломления, сами являются неизменными, хотя на их основе возможно появление бесконечного числа эмпирических форм. В противном случае в основе этих всеобщих законов лежали бы какие-то еще более всеобщие субстанциальные законы, что невозможно по определению. Мы можем сегодня вполне определенно утверждать, что мир развивается и как система способен к саморазвитию, то есть усложнению своей структурной и функциональной организации. Об этом говорят результаты синергетики. Уровни такой структурной организации носят качественно отличный друг от друга иерархический характер, но при этом не изолированы, а взаимопроникают друг в друга.

Наш мир имеет также и иные универсальные свойства, которые называются атрибутами и проявляются на всех структурных уровнях бытия. Среди них можно выделить: многообразие типов связей, включая идеально-информационные; пространственную и временную определенность; иерархическую организованность; структурную и качественную бесконечность и т. д. Еще совсем недавно мы утверждали вечность мира в качестве его важнейшего атрибута, но сегодня есть все основания считать, что наша видимая Вселенная имела начало во времени (около 20 млрд. лет назад) и, не исключено, будет иметь конечное время существования. Это, естественно, отнюдь не означает, что мировое бытие на этом завершится, а не примет каких-то иных, пока еще неведомых нам форм.

Словом, наши представления о мире в целом сегодня значительно богаче тех, что были во времена Канта и, сколь бы парадоксальным это ни казалось, на новом уровне восстанавливают многие древние мифопоэтические воззрения на мир как на живое и развивающееся целое. Об этом мы еще поговорим в завершающем параграфе данной лекции, а пока вернемся к структурным уровням бытия, известным нам на сегодняшний день.

В самом общем виде — это уровни неживой природы, живой природы, общества, в каждом из которых выделяются собственные подуровни, в частности, в последний в качестве такового входит индивидуум, а также объективные идеальные продукты человеческой деятельности, хотя выделение последнего подуровня (а иногда, как у того же Гартмана, целого своеобразного уровня) носит дискуссионный характер.

Иначе говоря, природное бытие, понимаемое в самом широком смысле, определенным образом упорядочено, причем наличие бесконечного числа структурных уровней позволяет делать вывод о его структурной бесконечности. Оно представляет собой разнообразие структур, разных целостных систем, которые в свою очередь взаимосвязаны между собой в рамках более общей системы.

Структурность бытия проявляется в том числе в существовании различных форм материальных систем, которые имеют свои специфические связи. Так, на-

пример, физическая материя может существовать в виде вещества и поля. **Вещество** — это различные частицы и тела, которым присущи дискретность и масса покоя (элементарные частицы, атомы, молекулы). **Поле** — это вид материи, который связывает частицы и тела между собой. Частицы поля не имеют массы покоя: свет не может покоиться. Поэтому поля непрерывно распределены в пространстве нашей Вселенной.

На сегодняшний день выделяют следующие поля: ядерное (сильное и слабое), электромагнитное и гравитационное. Если мы исследуем структуру вещества, то обнаружим, что внутреннее его пространство как бы занято полями. Это фактически система «вещество — поле», и в общем объеме данной системы на долю частиц вещества приходится меньшая часть ее объема. Последние физические модели, как мы уже отмечали, особое внимание отводят физическому вакууму как потенциальному источнику всех видов полей и взаимодействий, а также так называемой «темной материи», скрытое присутствие которой физики вынуждены постулировать, чтобы объяснить ряд таких непонятных феноменов во Вселенной, как наличие в ней скрытой массы, поразительной изоморфности структурной организации на различных уровнях бытия и т. д. Весьма любопытной тенденцией натурфилософских поисков современной науки являются попытки объяснить феномены сознания через поиск его физических переносчиков. Этой проблемы мы еще коснемся ниже.

Можно выделить и более дробные, структурные уровни бытия.

Неорганическая природа представляет собой движение разнообразных элементарных частиц и полей, атомов и молекул, макроскопических тел, планетарные изменения. Можно по ступеням от более простого к более сложному выделить следующие последовательные структурные уровни в ней: вакуумный — субмикроэлементарный — микроэлементарный — ядерный — атомный — молекулярный — макроуровень — мегауровень (планеты, галактики, метагалактики и т. д.).

Живая природа — это различного рода биологические процессы и явления. Она включена в неживую природу, но начинается как бы с иного ее уровня. Если в неживой природе нижней ступенью является субмикроэлементарный уровень, то здесь — молекулярный. Если элементарные частицы имеют размеры 10^{-14} см, то молекулы — 10^{-7}. Соответственно последовательные уровни выглядят следующим образом: молекулярный — клеточный — микроорганизменный — тканевый — организменно-популяционный — биоценозный — биосферный. Следовательно, «на уровне организмов обмен веществ означает ассимиляцию и диссимиляцию при посредстве внутриклеточных превращений; на уровне экосистемы (биоценоза) он состоит из цепи превращения веществ, первоначально ассимилированного организмами-производителями при посредстве организмов-потребителей и организмов-разрушителей, относящихся к разным видам; на уровне биосферы происходит глобальный круговорот вещества и энергии при непосредственном участии факторов космического масштаба»[1].

В **социуме** мы также можем выделить уровни: индивидуум — семья — коллектив — класс — нация — государство — этнос — человечество в целом. Однако

[1] Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1997. С. 383.

здесь последовательность их соподчинения несколько иная и они находятся «в неоднозначно-линейных связях между собой», что порождает представление о господстве случайности и хаотичности в обществе. «Но внимательный анализ обнаруживает наличие в нем фундаментальной структурности — главных сфер общественной жизни, каковыми являются материально-производственная, социальная, политическая и духовные сферы, имеющие свои законы и свои структуры»[1].

На сегодняшний день, вслед за Н. Гартманом, есть все основания выделить особый **структурный уровень идей, идеалов и ценностей**, которые имеют свои материальные носители (вещи, книги, электронные носители информации, живые люди и научные коллективы, общество в целом), но не могут быть полностью редуцированы к ним и причинно объяснены на их основе. При условии (еще отнюдь не значит по причине) того, что законы духовной жизни имеют свою ярко выраженную специфику и не могут быть сведены ни к каким социально-политическим влияниям и условиям, психологическим и биографическим факторам и т. д. Об этом мы еще подробно поговорим в дальнейшем.

Таким образом, природный мир (ограниченный доступными нам на сегодняшний день пространственно-временными масштабами) включает в себя в качестве подсистем и живую природу, и социум, и особые идеально-духовные образования, которые обладают иными пространственно-временными масштабами и приобретают специфические свойства относительно предшествующих уровней. Все это вместе является единой системой под названием «мир с различными структурными уровнями». Следовательно, познание этих структурных уровней осуществляется как познание соответствующих закономерностей, которые неисчерпаемы как внутри каждого уровня, так и в целом (структурная неисчерпаемость), но ограничено нашими научно-техническими и антропологическими возможностями. Указанную соподчиненность можно выразить в виде следующей схемы[2], на которой наглядно виден разноуровневый характер природного мира:

Неорганическая природа	**Живая природа**		**Социум**	**Духовный мир**
Субмикроэлементарный				
Микроэлементарный				
Ядерный				
Атомный				
Молекулярный	Молекулярный			
→ Макроуровень	Клеточный			
Мегауровень	Микроорганизменный			
	Тканевый			
	Организменно-популяционный	→	Индивидуум	Идеи, духовные ценности, идеалы как индивидуального, так и общественного уровней
	Биоценозный		Семья	
	Биосферный		Коллектив	
			Социальная группа	
			Класс	
			Нация	
			Государство	
			Этнос	
			Человечество	

[1] Там же.

[2] Мы здесь несколько уточняем схему П.В. Алексеева, дополнив ее уровнем духовного мира.

3. Модели единства мира

Та онтологическая проблематика, которой мы занимались на протяжении последних страниц, относится прежде всего к философии природы (или общей космологии). Фактически мы обсуждаем здесь общефилософскую картину мира, неразрывно связанную с общенаучной и явно (или неявно) фундирующую последнюю.

Наиболее детально именно данная проблематика была проработана в философии диалектического материализма. Западным философским школам, будь то феноменология, экзистенциализм и даже неопозитивизм, сознательно ограничившим себя преимущественно методологическими вопросами, не удалось добиться такого результата в построении философии природы. Именно то самое историческое объединение материализма и систематического гегелевского идеализма позволило, как выражение синтетической сущности философии, дать наиболее адекватную философию природы, успешно сопрягающуюся с современной наукой[1]. Неожиданно для многих оппонентов выяснилось, что вызовы, которые все жестче бросает философии — и в первую очередь онтологии — современная научная мысль, может достойно принять именно эта философская традиция. Она заготавливала свои схемы и логические ходы мысли как бы впрок, которые сегодня, к примеру, буквально вынуждена повторять (часто воспроизводя элементарные ошибки типа последовательного редукционизма!) современная англо-американская аналитическая традиция.

Одной из центральных проблем философии природы, и сегодня отнюдь не утратившей своей актуальности, выступает **проблема единства мира**. Более того, в свете «гипертрофированной плюрализации философского дискурса», свойственной постмодернистским философским играм, она более чем современна.

Начнем с небольшого исторического экскурса. Размышления человека над сущностью мира и принципами его устройства были характерны не только для развитой философии и науки, но ставились гораздо раньше внутри архаичного сознания. Это позволяет реконструировать особую модель мира, которую вслед за В.Н. Топоровым можно обозначить как «**мифопоэтическую модель**», т. е. совокупность представлений человека о мире, характерную для эпохи, которая предшествовала «возникновению цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая. Основным способом осмысления мира и разрешения противоречий в этот период является миф, мифология, понимаемая не только как система мифов... но и, главное, — как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественно-научному типам мышления»[2].

---

[1] Возможно, некоторым из «подготовленных» читателей не понравился здесь отчетливый «диаматовский» привкус в наших рассуждениях. Однако на то есть и объективные, и субъективные причины. К субъективным можно отнести то, что авторы сформировались в рамках господствовавшей в стране марксистской парадигмы и несут на себе печать этого влияния. В частности, они благодарны марксистской школе за хорошую метафизическую выучку и привитый вкус к систематическому мышлению. Но есть и вполне объективная причина того, что авторы сознательно и целенаправленно отталкиваются здесь и далее от диаматовского наследия. Дело в том что мало какая философская школа XX века может похвастаться столь же фундаментально проработанной философией природы.

[2] Топоров В.В. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994. С. 162.

Эта модель связана с интуитивным пониманием человеком единства мира, Космоса и поисками первичных основ этого мира, которые (при отсутствии научного познания) формулируются в неявном и метафорическом виде, закрепляясь в мифологических системах. Такое понимание нельзя игнорировать, ибо оно лежит в основе человеческого восприятия бытия, которое позже реализуется в том числе и вариантах научных моделей мира, в вариантах дальнейших философских размышлений над тайнами мироздания. При отсутствии возможности конкретного познания именно целостность восприятия позволяла выдвигать догадки и объяснения, которые позже неожиданно становились научно обоснованными.

Для нас модель такого понимания представляет собой вторичный, удаленный от реальности уровень. Мы можем лишь реконструировать, то есть системно воспроизвести на сегодняшнем уровне человеческого сознания, те представления о мире, которые были характерны для архаичного сознания, достигая этого путем его обратной перекодировки, через анализ мифологических текстов, совмещенных с современными данными науки.

В результате перед нами предстает универсальная картина мира, построенная совершенно на иных основаниях, чем это осуществляется в абстрактно-понятийном восприятии, характерном для современного мышления. В центре ее лежит целостное понятие мира как единства человека и среды его обитания. «В этом смысле мир есть результат переработки информации о среде и самом человеке, причем «человеческие» структуры и схемы часто экстраполируют на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий»[1].

Объективности в современном смысле здесь не могло быть, и реальность носила субъективированный, вторичный характер. Это была фактически сконструированная реальность. Миф как оформление указанного подхода к миру представлял собой не просто некий рассказ о нем (о реальных событиях), а некую идеальную модель, интерпретирующую эти события через систему героев и персонажей. Поэтому реальным становились именно последние, а не мир как таковой. «Рядом с мифом не могло быть в сознании не-мифа, какой-то непосредственно данной реальности... Миф есть познавательное обозначение»[2]. Не имея возможности подробно касаться этой проблемы, отметим лишь основные черты данной мифопоэтической модели мира, которые, естественно, представляют собой лишь особого рода реконструкцию.

Указанная универсальность и целостность представлений о мире в мифологическом сознании была обусловлена слабой разделенностью субъектно-объектных отношений. В результате мир представлялся абсолютно единым, в котором человек и природа неотделимы друг от друга. Это порождало тотальное представление о мире как о живом организме (**органицизм**), «как о насквозь живой, исключающей умерщвленность любой его части вещи, утверждающих в силу этого непрерывность движения, изменения в окружающем мире»[3].

В сознании архаичного человека господствует принцип отождествления всего со всем и прежде всего полная тождественность природы и человека, что позволя-

---

[1] Там же. С. 161.

[2] Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 30.

[3] Соколов В.В. Введение в классическую философию. М., 1999. С. 8.

ет связать воедино внешне далеко отстоящие друг от друга вещи, явления и предметы, части человеческого тела и т. п.

Для данной модели характерно понимание единства пространственно-временных отношений, которые выступают в качестве особого упорядочивающего начала космоса. Мир упорядочивается пространственно, через сакральные, узловые точки пространства (священные места), и во временном отношении, путем выделения сакральных точек времени (священные дни и праздники). Узловые точки пространства и времени (святые места и святые дни) задают особую причинную детерминацию всех событий, опять же связывая воедино системы природных и, например, этических норм, вырабатывая в каждой из них особую космическую меру, которой должен следовать человек.

Космос понимается одновременно как качественная и количественная определенность. Количественная определенность описывается посредством особых числовых характеристик, через систему сакральных чисел, «космологизирующих наиболее важные части вселенной и наиболее ответственные (ключевые) моменты жизни (три, семь, десять, двенадцать, тридцать три и т. п.), и неблагоприятных чисел как образов хаоса, безблагодатности, зла (например тринадцать)»[1]. Качественная определенность проявляется в виде системы персонажей мифической картины мира, которые противопоставляются друг другу.

Данная модель мира основана на собственной логике бриколажа[2], т. е. достижения поставленной цели окольными путями, через преодоление некоторых особых жизненно важных противоположностей, «имеющих соответственно положительное и отрицательное значение» (небо — земля, день — ночь, белый — черный, предки — потомки, чет — нечет, старший — младший, жизнь — смерть и т. п.)[3]. Таким образом, мир изначально трактуется диалектично, и достичь какой-либо цели напрямую (напролом) нельзя (чтобы войти в избушку бабы-яги, мы не обходим дом, что логично было в нашей реальности, а просим сам дом развернуться «к нам передом, к лесу задом»). Диалектика противоположных начал, противостоящих действий и явлений позволяет создать целую систему классификации мира (некий аналог философской системы категорий), которая в мифопоэтической модели и выступает средством упорядочивания бытия, «отвоевывая новые части хаоса и космологизируя его. Внутри же космически организованного пространства все связано друг с другом (сам акт мысли о такой связи есть для первобытного сознания уже объективация этой связи: мысль → вещь); здесь господствует глобальный и интегральный детерминизм»[4].

Все эти представления при определенной интерпретации, как мы увидим ниже, переходят позже и в зарождающуюся философию, что особенно заметно при создании различного рода классификационных рядов мира и систем противостоящих начал (ряд элементов, лежащих в основе мира, борьба противоположностей как движущая сила развития и т. д.).

---

[1] Топоров В.В. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994. С. 162.

[2] От одного из значений фр. bricole — «отскок шара на бильярде», «рикошет» или «прибегание к увертками».

[3] Топоров В.В. Указ. соч.

[4] Там же. С. 163.

Можно указать и на возникшие впоследствии «модели единства мира», которые имели место в философии и науке[1]. Термин, используемый, например, С.Т. Мелюхиным, представляется нам достаточно эффективным, так как указывает на определенную равноправность вариантов различных картин мира. Даже если этих моделей не было бы в истории философии, мы вполне могли бы их логически сконструировать. Остановимся на некоторых наиболее важных из этих моделей.

Вещественно-субстратная модель усматривает единство мира в единстве физико-химического субстрата и свойств. Данные современной науки показывают, что объекты неживой природы во всей Вселенной состоят из одинаковых химических элементов. Раскрытие внутренней структуры атома и открытие все новых элементарных частиц позволяют ставить вопрос о создании единой теории элементарных частиц, описывающей субстратное единство элементов. В биологии генетические исследования показывают, что в основе всех живых организмов лежит генетический код, состоящий из четырех аминокислот. Устанавливается тождественность физико-химического состава живой и неживой материи и т. д.[2] Наконец, установлено, что все вещества и элементы мира взаимосвязаны посредством электромагнитных, гравитационных и иных полей.

В функциональной (или гомологической) модели единство мира объясняется наличием и функционированием единых законов. Говорится о том, что в мире реализуется некая универсальная связь. Так, Пифагор говорил о божественных математических законах гармонии и мирового порядка. Лейбниц, исходя из идеи единых божественных математических законов, считал, что можно их свести в систему уравнений и на основе этого объяснять любые явления. Лаплас, исходя из признания универсальных законов, говорил об интеграции знания и возможности абсолютного познания мира. Эта концепция получила впоследствии название «лапласовский детерминизм», означающий, что если бы удалось связать в единое целое все знания о мире, все параметры тел и зафиксировать их в единых уравнениях, то можно было бы создать единую формулу, которая охватила бы все проявления и все разнообразие мира. В рамках изложенных выше моделей частные законы отдельных сфер бытия механически распространяются на понимание мира в целом. В результате Вселенная представляется абсолютно однородным образованием, что приводит к выводам о возможности полного и окончательного ее познания. Однако это противоречит и духу философии, как вечному стремлению к мудрости, и имеющимся на сегодняшний день научным фактам. В частности, оказывается, что универсальная связь реально ограничена скоростью распространения взаимодействий (принцип близкодействия), конечностью времени существования объектов и конечностью энергии объекта.

В принципе же поиск единых и всеобщих законов мироздания — своеобразных Единых Вселенских Правил Игры — совершенно естественен, и в этом направлении всегда будет работать мысль человека. В каком-то смысле именно на это претендует сегодня и системный подход, и синергетическая парадиг-

---

[1] См. более подробно в кн.: Мелюхин С.Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966. С. 61—75.

[2] См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. М., 1987. С. 164.

ма[1], и современные астрофизические и космологические искания, да и собственно онтологические искания в области философии природы. Другое дело, что здесь нужно, во-первых, ясно понимать принципиальную историческую неполноту и ограниченность всех подобных попыток; во-вторых, учитывать неисчерпаемое многообразие проявлений этих всеобщих законов, которое никогда и никому полностью не удастся обозрить, разве что Господу Богу, если только он существует. В-третьих, ориентироваться на диалогические отношения между наукой и философией, когда натурфилософские научные построения опираются на хотя бы минимальное знание философской традиции; а профессиональная философия природы основана на знании современных научных фактов и теоретических моделей. Вполне возможно, что мы вступили в эпоху построения синтетической научно-философской картины мира, где жесткие грани между наукой и философией будут все более утрачивать смысл.

Другая модель единства мира, становящаяся ныне весьма популярной и получающая сильное научное подтверждение, носит название **генетической**. Здесь утверждается, что мир есть целостность, эволюционирующая по единым законам на основе общего исходного субстрата и во вполне определенном едином направлении. В каком-то смысле здесь происходит диалектическое снятие и субстратной, и номологической моделей единства мира. Мощный импульс этот подход получает со стороны синергетики, вскрывающей универсальные закономерности самоорганизации систем во Вселенной. Еще более серьезным подтверждением этой модели является антропный космологический принцип. В настоящее время в различных формулировках его принимает подавляющее большинство космологов и астрофизиков. В своей сильной версии антропный принцип гласит, что Вселенная устроена таким образом, чтобы на определенном этапе ее эволюции появился наблюдатель. Иными словами, базовые структуры и константы мегамира таковы, что с необходимостью приводят к появлению мыслящего существа, способного осуществлять рациональную реконструкцию ее истории и выступать в роли ее фундаментального сознательного эволюционного фактора. Отсюда вытекает и вся современная доктрина так называемого глобального эволюционизма, где наличие братьев по разуму, намного превосходящих современного человека по своему интеллектуальному и духовному уровню, уже не кажется бреднями фантастов и религиозной утопией.

И, наконец, помимо вышеперечисленных остаются многочисленные классические **субстанциальные модели** единства мира, о которых мы много говорили выше. Учитывая систематический и шлифовавшийся в течение многих столетий характер ключевых ходов онтологической мысли, думается, что их рано списывать со счетов, учитывая и несомненный ренессанс интереса к вопросам философии природы, и определенную ограниченность неклассических онтологий, о чем мы поговорим в следующей лекции.

---

[1] Вот, к примеру, как формулируются универсалистские притязания синергетики в работах Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова. «Сегодня, — пишут эти авторы, — мы находимся на пути к социосинергетике или гомосинергетике. Мы пытаемся построить... синергетику с человеческим лицом. Мы движемся к синергетике, умеющей подходить и знающей, как подходить к человеческой культуре, к пониманию феномена человека во всех его разнообразных проявлениях, к раскрытию тайн человеческого художественного и научного творчества, познания, здоровья, образования, коммуникации, встраивания человека в ближайшую и более отдаленную социальную и культурную среду» (Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Антропный принцип в синергетике // Вопр. философии. 1997. № 3. С. 70).

ЛЕКЦИЯ 11. *НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ОНТОЛОГИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — XX ВЕКА: ИЕРАРХИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ БЫТИЯ*

1. Кризис классических онтологических моделей

В рамках одной из предыдущих лекций, посвященных классической философии, мы обратили внимание на то, что гегелевский идеализм как ярчайшее выражение классической традиции в каком-то смысле исчерпал возможности традиционных онтологий и дал прямой импульс становлению неклассических онтологических моделей.

Сильной стороной классических философских концепций, ориентированных на построение целостных и замкнутых онтологий, является их установка на принципиальную познаваемость мира и тотальную прозрачность бытия (природного, социального и человеческого) для рациональной рефлексии. Более того, истинно познанное бытие является гарантией истины при оценке всех проявлений человеческой сущности и любых человеческих действий, начиная от проблем различения добра и зла, прекрасного и безобразного и кончая ценностной ориентацией в сугубо практических ситуациях. Соответственно, философия, базирующаяся на развитой онтологии, представляет собой обширную систему взаимосвязанных знаний, позволяющих человеку объяснить и оценить любые явления.

Однако эта сильная сторона (систематичность, рациональный охват различных явлений с единых позиций) выступала при ее абсолютизации и как серьезная слабость, ибо такого рода философские системы, как правило, носят закрытый, замкнутый характер и претендуют на достижение истины в последней инстанции (абсолютной истины), что противоречит смыслу самой философии.

К середине XIX века в философии возникает определенный кризис онтологии как ключевого раздела метафизики. Реакций на замкнутость онтологических систем, на их претензию овладения абсолютной истиной является попытка выйти за пределы данной замкнутости и за пределы рациональности как таковой. Это реализуется в желании «найти какую-то вне разума лежащую действительность», что в свою очередь, как отмечает А.Л. Доброхотов, «оборачивалось редукцией разума к той или иной иррациональной стихии»[1]. Происходит своеобразный иррационалистический поворот в философии, в результате которого на первый план выдвигается поиск неких «реальностей», не имеющих ничего общего с действительным миром и познаваемых также иррационалистическим образом. Правда, при этом

[1] Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 231.

следует оговориться, что философское объяснение по сути есть объяснение рационально-теоретическое, даже когда оно принимает иррационалистическую форму. Как мы говорили выше, самая иррационалистическая форма философии все равно реализуется как рациональная установка.

Так, Шопенгауэр говорит о «бессознательной космической воле», которая «не только начало, но и единственная сила, имеющая субстанциальный характер»[1]. Кьеркегор пытается противопоставить абстрактное мышление и существование личности, «радикально разъединяя мышление и существование»[2]. В результате Бог у него не философский абсолют, а живой Бог. В основе его постижения лежит вера, а не разум. Фейербах, напротив, ставит в центр всего человека, который выступает как действительное бытие, где даже Бог есть творение человеческого разума, на которое переносятся свойства человеческой личности. Однако иррационалистическая реакция на гипертрофированный рационализм (и особенно гегелевский спекулятивный идеализм и панлогизм[3]) не единственная форма отказа от традиционных онтологий.

Во многих случаях отказ от онтологии выступал просто как **абсолютизация гносеологической сущности философии** (неокантианство марбургской школы) или перевод всей философской проблематики в область методологии и эпистемологии (прежде всего позитивизм первой и второй волн). Источником этого стал бурный рост естественно-научных и гуманитарных знаний в XIX веке, о чем мы писали в предыдущей лекции, а также радикальные изменения общекультурной роли и влияния научного знания. Научная революция рубежа конца XIX — начала XX века лишь закрепила этот несомненный «гносеологический крен» философии.

В этот же период остро встает **проблема ценностей** и оформляется аксиология как третий важнейший раздел метафизики, если ее понимать в классическом смысле как теоретическое ядро философского знания.[4] Кризис традиционных ценностей и отчетливо проявившееся ценностное измерение различных видов знания, в том числе и научного, привлекает пристальное внимание новых философских школ (баденская школа неокантианства), выдвигает новых философских кумиров, например Ницше, и академических авторитетов, например В. Виндельбанда. При этом явный недоучет ценностной проблематики в предшествовавших метафизических построениях бросает тень и на онтологию в целом как самостоятельную философскую дисциплину.

Параллельно под метафизикой в свете новых эволюционных представлений в науке все чаще начинает пониматься такая картина природы, где последняя выглядит застывшей и неизменной во времени, т. е. метафизика отождествляется не только со спекулятивно-идеалистическими онтологиями, но и с **философией природы**, опирающейся на классическую ньютоновскую механику, в частности, с построениями французского материализма XVIII века.

---

[1] Доброхотов А.Л. Указ. соч. С. 234.

[2] Там же.

[3] Вот, в частности, известная мысль Гегеля, вызывавшая ярое неприятие всех иррационалистических течений: «Логика совпадает... с метафизикой — наукой *о вещах*, постигаемых *в мыслях*, за которыми признается, что они выражают существенное *отношение к вещам*» (Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 120).

[4] Подробный анализ аксиологической проблематики будет дан в соответствующем разделе нашего курса.

В результате всех этих процессов термины «метафизика» и «онтология» рассматриваются как синонимы и отождествляются с замкнутыми и статичными субстанциалистскими онтологиями классического типа (равно и материалистическими, и идеалистическими), приобретая отчетливо выраженный негативный оттенок.

Если негативный смысл в понятие «метафизика» и по сию пору вкладывается представителями некоторых философских школ, то указанный кризис онтологизма оказался не столь долгим и уже в конце XIX — начале XX века «на смену психологическим и гносеологическим трактовкам онтологии приходят направления, ориентирующиеся на пересмотр достижений предшествующей западноевропейской философии и возврат к онтологизму»[1].

Возврат к онтологической проблематике и к представлению философии как особого рода связанной системы был не случаен, а представлял собой, с одной стороны, преодоление абсолютизации гносеологической интерпретации философии, а с другой — переход к более сложному философскому пониманию структуры бытия и месту в нем человека. В результате буквально все течения современной философии «возвращаются к онтологии». Однако акценты в этих новых — неклассических — онтологиях будут расставляться различные: где-то совершенно новую форму примет философия природы (прежде всего у Энгельса и в диалектическом материализме), где-то принципиально новое звучание получит спекулятивно-метафизическое измерение онтологии и трактовка идеальных объектов (например, в творчестве Николая Гартмана), а в ряде философских школ упор будет сделан на антропологическом измерении онтологии и на первый план выйдут различные интерпретации экзистенциального и культурного бытия человека (феноменология, экзистенциализм, герменевтика и т. д.). В некоторых же трудах с разной степенью проработки и обстоятельности будут предприняты попытки осуществить органический синтез этих трех векторов онтологического анализа с новым осмыслением классической онтологической проблематики, связанной со статусом божественного бытия.

К рассмотрению этих ключевых ходов неклассической онтологической мысли, продолжающих разрабатываться в работах современных философов, мы теперь и переходим. В представляемых концепциях онтологии на первый план выходит проблема разноуровневого и определенным образом субординированного устройства бытия, а также возможность его генетического объяснения.

Иерархичность бытия как идея реализовывалась в самых различных вариантах, наиболее известными из которых стали диалектический материализм и «новая онтология» Н. Гартмана[2]. Однако еще раньше иерархичную модель природы набросал в своих рукописях с показательным названием «Диалектика природы» Ф. Энгельс.

---

[1] Доброхотов А.Л. Онтология // Филос. энцикл. словарь. С. 458—459.

[2] Принцип иерархического строения бытия с разными акцентами проводится в концепциях С. Александера, Дж. Сантаяны, М. Шелера и ряда других мыслителей XX века, однако не ставя перед собой специальных историко-философских задач, мы останавливаемся на ее наиболее репрезентативном — гартмановском варианте.

2. Учение о формах движения материи у Ф. Энгельса и разработка онтологических проблем в диалектическом материализме

В истории философии и науки, как мы уже отмечали выше, всегда была важной идея субстанциальности в качестве объясняющего фактора как природных, так и общественных процессов и явлений. С развитием наук она стала во все большей степени приобретать конкретно-научные черты.

Так, в основе физики Ньютона лежало убеждение в «простоте» устройства мира и его исходных элементов. Поэтому в качестве субстанции стала выступать материя, понимаемая как вещество или механическая масса (т. е. количество материи), которая состоит из физически неделимых мельчайших частиц — атомов. «Быть материальным» означало «состоять из неделимых частиц», обладающих массой покоя.

Это была механическая картина мира, в которой материя представляла собой иерархию систем. Вначале атомы связываются в некоторые тела, которые в свою очередь образуют более крупные тела, и так вплоть до космических систем. Вещество равномерно распределено во Вселенной и пронизывается силами всемирного тяготения. Причем скорость распространения взаимодействий считалась бесконечной (принцип дальнодействия).

Соответственно в этой физике пространство и время рассматривались как абсолютные сущности, не зависимые друг от друга и от других свойств материальной действительности, хотя к этому времени существовали и иные концепции (например, Августина или Лейбница). Ньютон, как позже отмечал А. Эйнштейн, фактически дал модель мира, которая в силу своей стройности долгое время оставалась непревзойденной. «Мышление современных физиков в значительной мере обусловлено основополагающими концепциями Ньютона. До сих пор не удалось заменить единую концепцию мира Ньютона другой, столь же всеохватывающей единой концепцией»[1].

В то же время, отмечает А. Эйнштейн, концепция Ньютона по существу представляла собой именно теоретическую (сконструированную) модель, которая не всегда вытекала из опыта. В философском плане Ньютон дал своеобразную натурфилософскую картину мира, которая базировалась на том, что физические закономерности, присущие части мироздания, распространялись на все его образования, включая человека и общество. Предлагалась абсолютно гомогенная, лишенная динамики и иерархичности картина мира.

Таким образом, обоснование материального единства мира здесь было связано с очень сильными теоретическими допущениями, характерными для философии метафизического материализма данного периода. «Хотя всюду заметно стремление Ньютона представить свою систему как необходимо вытекающую из опыта и вводить возможно меньше понятий, не относящихся непосредственно к опыту, он тем не менее вводит понятия абсолютного пространства и абсолютного времени... Ясное понимание им этого обстоятельства выявляет как мудрость Ньютона,

[1] Эйнштейн А. Физика и реальность. С. 102.

так и слабую сторону его теории. Логическое построение его теории было бы безусловно более удовлетворительным без этого призрачного понятия»[1].

Доминирование физики в системе наук во многом определило философские представления об устройстве мира, которые в буквальном смысле отождествляли конкретную физическую картину мира с философией природы и даже онтологией как таковой. Это не могло не отразиться и на теории познания, в которой исходили из неизменной сущности познаваемого объекта и абсолютности истины.

Однако само развитие физики подвергло сомнению установленные физикой Ньютона взгляды на мир. На рубеже XIX—XX веков в физике происходят кардинальные открытия. А с 1895 по 1905 год эти открытия в силу их количества и значимости приобретают взрывной характер, разрушая старые представления о физике и той картине мира, которая на ней базировалась. Перечислим некоторые из них:

1895 г. — открытие рентгеновских лучей;

1896 г. — открытие явления самопроизвольного излучения урана;

1897 г. — открытие электрона;

1898 г. — открытие радия и процесса радиоактивности;

1899 г. — измерение давления света и доказательство электромагнитной массы;

1900 г. — создание М. Планком теории квантов;

1903 г. — создание Резерфордом и Содди теории радиоактивного распада;

1905 г. — опубликование А. Эйнштейном специальной теории относительности.

Даже без специального анализа видно, что каждое из данных открытий разрушало основанные на теории Ньютона физические представления и наносило удар по метафизическому материализму, который был в этот период господствующей философией природы и выступал, с одной стороны, философским основанием физики, а с другой — базировался при построении философской онтологии на принципах классической физики. Кризис ньютоновской физики показал принципиальную относительность конкретно-научных представлений о мире, опиравшихся на очень сильные допущения в интерпретации мира. Оказалось, что сам принцип экстраполяции (распространения) наших знаний о части Вселенной на весь мир неправомерен и ограничен, что законы микро-, макро- и мегамира могут в значительной степени отличаться друг от друга.

Парадокс философской ситуации данного периода заключался в том, что метафизический материализм был уже не способен объяснить новые явления в физике, а наиболее мощная философская система, которая потенциально могла бы выступить основой философских оснований наук, т. е. идеалистическая диалектика Гегеля, была (и не без усилий самого ее автора) оторвана от развития конкретных наук.

Для решения новых мировоззренческих и методологических проблем в науке **необходима была синтетическая концепция, соединяющая в себе материалистические и диалектические компоненты** подхода к миру, и на эту роль стал претендовать диалектический материализм (или материалистическая диалектика, что одно и то же).

---

[1] Там же. С. 16—17.

В рамках данной концепции была осуществлена попытка выработать новый тип онтологии, базируясь на соединении новейших знаний из области естественных наук, прежде всего физики, и диалектико-материалистической разновидности философии. Огромную роль здесь сыграли работы по философии природы **Ф. Энгельса**. И хотя «Диалектика природы» — основной его труд в этой области — была опубликована много позднее, тем не менее именно с высоты последующих онтологических построений (того же советского диамата и онтологии Н. Гартмана) мы можем по достоинству и в «чистом» виде оценить глубину и подлинную неклассичность энгельсовских идей.

Философия диалектического материализма, восходящая к работам основоположников марксизма, в вопросах онтологии базировалась на синтезе материалистических учений и материалистически истолкованной диалектики Гегеля, что позволяет ее по многим пунктам относить к классической модели онтологии. Однако качество целого несводимо, как мы помним, к качеству образующих его частей. Само такое **объединение материализма и диалектики обнаружило радикальную новизну и неклассичность**. Во-первых, появилась возможность построения целостной, но открытой и незамкнутой философии природы с учетом все время обновляющегося массива научных данных и, во-вторых, возможность распространить материалистические представления на сферу общественных явлений. Первая из этих возможностей как раз и была реализована Энгельсом в «Диалектике природы».

Разработка указанной проблематики Ф. Энгельсом[1] была связана с проблемой классификации наук и поисками фундаментального основания такой классификации. Возникший в это время позитивизм, утверждающий, что время метафизических построений завершилось, попытался систематизировать науки на основании их механического суммирования, что упрощало реальную картину бытия.

Так, например, **Огюст Конт** предложил чисто формальную систему классификации наук. В философском плане она была основана на метафизическом представлении о неизменной сущности вещей и их отражении в наших понятиях. То есть раз полученная истина в науках оставалось незыблемой. В результате науки, которые исследовали различные части природы, рассматривались изолированно друг от друга и их расположение в контовской классификации было чисто методическим, создаваемым для удобства. Это была линейная классификация, основанная на принципе внешней координации научных дисциплин, из которой не была ясна сама взаимосвязь областей онтологии, которые отражаются в каждой из наук. Подразумевалось, что каждая из наук исследует какую-то часть реальности, а поэтому совокупность наук должна была бы нам дать полную картину этой реальности, которая могла бы быть реализована в некой единой системе наук. Схематично это можно представить следующим образом:

МАТЕМАТИКА ¦ ФИЗИКА ¦ ХИМИЯ ¦ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЗИКА

Сама идея такого системного понимания была прогрессивной, но на самом деле значительно упрощала реальную картину бытия, так как, во-первых, все время происходит появление новых наук, идет процесс их дифференциации, а во-вторых, основу системы должны составлять принципы, находящиеся вне ее, т. е.

[1] Блестящий анализ этой разработки был дан Б.М. Кедровым, на идеи которого мы опираемся ниже.

метафизические. Поэтому если в философской классике попытки связать науки и метафизику страдали спекулятивностью, то в позитивизме — упрощением ситуации. Это было удобно, как отмечал Ф. Энгельс, для преподавания, но не более.

В противовес этой позиции Ф. Энгельс закладывает принцип взаимосвязи между науками. Иначе говоря, взаимосвязь между науками и их субординация не случайны, а определяются единством самого материального бытия. Соответственно важнейшими методологическими предпосылками, которые можно положить в основу классификации наук, а значит, и единой картины природного бытия, выступают **принцип монизма и принцип развития**.

Науки, утверждает Энгельс, можно субординировать по их предметам, отражающим объективное восхождение человеческой мысли от более простого к более сложному. Более того, такое познавательное восхождение отражает диалектическое развитие самой природы, порождающей более сложные формы из простых. Единство материи и монизм в науке неотделимы здесь от развития конкретных природных форм и сложной системы иерархических и генетических связей между ними, а принцип развития, в свою очередь, реализуется не иначе, как через качественную специфику и единство предмета каждой из наук. Иными словами, Ф. Энгельс делает гениальный для своего времени диалектический вывод, совершенно не утративший своего значения и сегодня: **подлинная целостность не может не развиваться и не дифференцироваться, а развитие всегда целостно**. Это касается и бытия, и познания.

Поскольку в основе мира и его научного познания лежит материальное субстратное начало, то Энгельс начинает с поисков этого начала в качестве основы классификации наук. Изначально он в качестве такового выделяет **энергию**, и соответственно классификация принимает следующий вид, в которой усложнение вида энергии приводит к усложнению и области исследований в науке:

МЕХАНИЧЕСКАЯ — ФИЗИЧЕСКАЯ — ХИМИЧЕСКАЯ — БИОЛОГИЧЕСКАЯ — СОЦИАЛЬНАЯ

Однако энергия в качестве субстратного начала оказалась недостаточно. Это позволяло субординировать лишь механику, физику и химию. Энгельс ищет иное субстратное начало, которое должно определять **формы движения материи**. Соответственно материальным носителем механической формы движения выступает масса, физической — молекула, химической — атом, биологической — белок. Схема приобретает следующий вид:

ФДМ[1]	механическая	физическая	химическая	биологическая	социальная
МН[2]	масса	молекула	атом	белок	?

Получается довольно целостное описание природы, в котором низшие формы движения материи являются предпосылками возникновения высших. Схема становится не формальным, но содержательным описанием природного бытия. При этом, однако, высшие формы не сводимы к низшим. Более того, Энгельсу на основании такого рода философских рассуждений удается предсказать ряд научных открытий и даже появление новых отраслей знания. В основе этого опять же лежит идея развития и преемственности.

---

[1] ФДМ — формы движения материи.

[2] МН — материальные носители.

Между различными формами движения материи нет непроходимых границ. Поэтому существует нечто, находящееся между ними, относящееся, например, к механике и к физике, к физике и к химии, к биологии и к социологии. «Называя физику механикой молекул, химию — физикой атомов и далее, биологию — химией белков, я желаю этим выразить переход одной из этих наук в другую, — следовательно, как существующую между ними связь, непрерывность, так и различие, дискретность обоих».[1] То есть схема уточняется:

ФДМ МН	механическая масса	физическая молекула «механика молекул»	химическая атом «физика атомов»	биологическая белок «химия белков»	социальная ?
		термодинамика	**электромеханика**	биохимия	антропосоциогенез биосоциальная сущность человека

Энгельс предсказывает, что в силу единства природного мира он необходимым образом познается как за счет изначальной дифференциации его областей, так и за счет последующей интеграции этих областей. Следовательно, чрезвычайно интересными для исследователей всегда будут выступать пограничные области наук, которые находятся на стыке двух или более предметов. Он предсказывает, что именно здесь произойдут величайшие открытия и будут созданы соответствующие науки. К моменту, когда Энгельс сделал этот вывод, конечно, данные процессы уже происходили в науках. На стыке механики и физики возникла термодинамика. На стыке физики и химии — электромеханика. Энгельс предсказывает создание новой науки — биохимии. При этом опять же делает чисто философский вывод о том, что при переходах ко все высшим формам материи неуклонно будет нарастать скачкообразность этих переходов. В настоящее время, пишет он, самый радикальный скачок наблюдается при переходе «от обыкновенного химического действия к химизму белков, которые мы называем жизнью»[2].

Иначе говоря, Энгельс изначально указывает на то, что жизнь — это совокупность химических и биологических процессов[3], которые будут поняты в связи с синтезом белка, который он предсказывает, исходя из общей философской установки. «Если химии удастся изготовить этот белок в том определенном виде, в котором он очевидно возник, в виде так называемой протоплазмы... то диалектический переход будет здесь доказан также и реально, то есть целиком и полностью»[4].

Энгельсу не удалось указать носителя социальной формы движения, и эта проблема остается для тех, кто принимает его позицию актуальной до сих пор,

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М., 1961. С. 257.

[2] Там же. С. 66.

[3] Энгельса часто, в том числе и внутри диалектического материализма, упрекали за данное им определение жизни как формы существования белковых тел. Но удивительно, что он это, опережая критиков, заведомо отвергал. В его работах есть удивительный пассаж, который исследователи часто пропускали и который говорит об относительности роли определений в науке. Энгельс пишет, что роль определений в науке относительна и зависит от задачи. Я мог бы дать, говорит он, более широкое определение, но я даю его относительно Земли и относительно данной формы жизни. Конечно, и здесь не все отвечает пониманию жизни в современной биологии, но одновременно также ясно, что подходящее для всего определение можно дать, но тогда оно потеряет свою конкретность и эффективность.

[4] Там же. С. 571.

хотя попытки такого рода неоднократно предпринимались. Наиболее удачной из них нам представляется концепция Ю.К. Плетникова[1]. Но что интересно и важно: Ф. Энгельс, опять же исходя из чисто философской предпосылки, однозначно определяет человека как биосоциальное существо, находящееся на стыке биологической и социальной форм движения материи. Тем самым он на многие годы определил целый спектр научных и философских дискуссий, касающихся данного вопроса.

Конечно, с позиции современной науки и философии схема Энгельса устарела, но в целом объяснение устройства материального бытия было дано очень убедительно. Причем самое главное здесь было то, что природное бытие стало рассматриваться дифференцированно, или, как скажет позже Н. Гартман, многослойно.

У Энгельса намечено и новое понимание материи как центральной категории онтологии через отказ от ее представления как некоторого вещества или совокупности веществ (влияние материализма) и движения к более абстрактному пониманию с элементами диалектики (влияние Гегеля). Так, Энгельс, исследуя понятие материи, высказывал идеи о том, что материя — это некоторая предельная абстракция, т. е. чистое создание мысли, которая никогда не дана нам чувственно, а всегда представлена теми или иными конкретными формами движения материи[2]. Вместе с тем, в отдельных случаях он трактовал ее вслед за французскими материалистами как совокупность вещественных образований[3].

Впоследствии в 1900 году Плеханов, развивая взгляды классиков марксизма на эту важнейшую категорию, писал, что «в противоположность «духу» «материей» называют то, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения. Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я вместе с Кантом отвечаю: вещь в себе. Стало быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений»[4].

И, наконец, В.И. Ленин поставил в центр диалектико-материалистического понимания онтологии представление о материи как особой философской категории для обозначения объективной реальности[5]. Это означало, что она не может быть сведена к какому-то конкретному физическому образованию, в частности, к веществу, как это допускали физика Ньютона и метафизический материализм.

Это была форма **материалистического монизма**, так как все остальные сущности, в том числе и сознание, рассматривались как производные от материи, т. е. как атрибуты реального мира. «Диалектический материализм отвергает попытки строить учение о бытии спекулятивным путем... «Бытие вообще» — пустая абстракция»[6]. Исходя из этого, утверждалось, что материя объективна, т. е. существует независимо и вне нашего сознания. Отсюда делался вывод о связи онтоло-

---

[1] См.: Плетников Ю.К. О социальной форме движения. М., 1971.

[2] В такой трактовке категории «материя» Ф. Энгельс поразительно близок А.Ф. Лосеву и практически избегает той критики материализма, которую дает отечественный мыслитель в своей ранней работе: Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

[3] См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 550, 558—559.

[4] Еще раз материализм // Плеханов Г.В. Т. XI. М., 1923. С. 137.

[5] См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.

[6] См.: Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики. Л., 1985. С. 26.

гии и гносеологии, в частности, о том, что научное познание есть прежде всего активное отражение конкретных форм проявления материи, а объектом философии выступает сама эта всеобщая категория, подлежащая всестороннему и никогда не способному завершиться онтологическому философскому осмыслению. Подобная установка четко зафиксирована в известном положении В.И. Ленина из «Материализма и эмпириокритицизма», что не материя исчезла, как думали многие физики начала XX века, а исчез лишь тот предел, до которого мы знали материю, что весьма актуально и сегодня.

Философами, которые стояли на иных мировоззренческих позициях, в частности В.В. Зеньковским[1], было отмечено, что такое понимание материи во многом перекликается с позицией объективного идеализма. Там и материя, и мир идеальных сущностей также трактуются как объективные реальности. Кроме того, в ленинском понимании материи был подчеркнут гносеологический аспект, связанный с обоснованием принципа познаваемости мира, но был не вполне ясен ее онтологический статус. Идея дополнить ленинское определение материи, исходя из его собственного замечания в «Философских тетрадях», субстанциально-онтологическими характеристиками была весьма популярной в советской философии.

В целом же в рамках диалектического материализма категория бытия не выполняла никаких функций, кроме как синонима объективной реальности, поэтому онтология трактовалась как теория материального бытия, **а еще точнее — как философия природы в чистом виде с опорой на конкретные данные науки**. Любые рассуждение о «мире в целом», о «бытии как таковом», о соотношении «бытия и небытия» даже в рамках предшествующего материализма рассматривались как существенный недостаток онтологических концепций. «Начиная построение онтологии с выдвижения «общих принципов бытия», относящихся к «миру в целом», философы фактически либо прибегали к произвольным спекуляциям, либо возводили в абсолют, «универсализировали», распространяли на весь мир вообще положения той или иной конкретно-научной системы знаний... Так возникали натурфилософские онтологические концепции»[2].

Здесь же всякое абстрактное натурфилософское схемотворчество, равно как и некритическое возведение в абсолют конкретных данных той или иной науки, подвергались решительной критике и предлагалось говорить о различных проявлениях субстанциальности материи[3].

«Снятие» извечной, вытекающей из позиции абстрактного гносеологизма проблемы противопоставленности бытия и мышления обосновывается в диалектическом материализме положением о совпадении законов мышления и законов природы. В результате этого диалектика понятий оказывается отражением диалектики действительного мира, а законы и категории диалектики выполняют и онтологические[4], и гносеологические[5], и логические[6] функции. В рамках диалек-

---

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 248.

[2] Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики. Л., 1985. С. 29—30.

[3] Там же. С. 71.

[4] Описывают диалектику реальных процессов в мире, объективная диалектика.

[5] Описывают диалектику развития и функционирования познавательной деятельности человека, субъективная диалектика.

[6] Выявляют условия и формулируют принципы совпадения субъективной и объективной диалектики.

тического материализма это называлось «единством диалектики, логики и теории познания».

Сильной стороной диалектического материализма стала ориентация на диалектику (при всей критике Гегеля), что проявилось в признании принципиальной познаваемости мира, основанной на понимании неисчерпаемости свойств и структуры материи как всеобщей категории онтологии, и детальное обоснование диалектики абсолютной и относительной истины как принципа философского познания.

Своя спекулятивная метафизическая проблематика в связи с возможностью построения целостной системы философских категорий разрабатывалась в марксизме также преимущественно в рамках диалектической логики. Некоторых специалистов в этой области, например, Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, З.М. Оруджева или С.Б. Церетели, даже прямо называли идеалистами и гегельянцами. Однако решение проблемы онтологического статуса всеобщих идеальных образований и структур мирового бытия (чисел, логических законов, универсальных структурных зависимостей вроде «золотого сечения», природы всеобщих категорий нашего разума и т. д.) не самая сильная сторона в марксизме, равно как и обсуждение теологической проблематики в идеологически пристрастном и зачастую малокомпетентном ключе. Гораздо больших успехов диамат добился все же в области философии природы, эпистемологии и разработке социально-антропологических вопросов.

Сейчас модно критиковать диалектический материализм, но если внимательно проанализировать его концепции, то можно заметить, что для многих его представителей идеология выступала лишь вынужденной ширмой, за которой билась живая и сильная метафизическая мысль, чутко реагировавшая на все изменения мировой философской мысли. И это понятно. Философия имеет собственную внутреннюю логику развития, и никакой идеологический диктат не способен ее нарушить. Так, например, рассматривая программу, изложенную Н. Гартманом на философском конгрессе в Испании в 1949 году, бросается в глаза схожесть его идей с онтологическими моделями советских философов, причем изложенных приблизительно в те же десятилетия[1]. Авторы абсолютно уверены, что многие результаты, достигнутые в советской философии, в том числе и в области онтологии, будут еще востребованы мировой философской мыслью.

3. Слои бытия Н. Гартмана

Один из тех, кто наиболее ярко решал задачу «реабилитации онтологии», был немецкий философ **Николай Гартман**[2].

Основной пафос его концепции заключается в обосновании необходимости систематического мышления, но не как традиционно натурфилософского, а как

[1] См., например: Мелюхин С.Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966.

[2] Впрочем, в определенном смысле Н.А. Гартмана можно назвать и русским философом. Он немец прибалтийского происхождения, окончил Петроградский университет, участник семинаров Введенского, Лапшина и Лосского. Как указывает Б.В. Яковенко, реалистические и онтологические настроения в русской философии были более сильными, и Гартман перевез их в Германию, став фактически неким символом общего философского процесса «возвращения к онтологии». См.: Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003.

прежде всего проблемного. Системность здесь сохраняется, но при этом она не стремится выступить как некая завершенность, что присуще традиционным системным философским построениям. В философских исследованиях, говорит философ, должны объединиться установка на целостность (что может привести к завершенности конструируемой системы) и одновременно установка на принципиальную открытость (то есть незавершенность системы). В этом смысле ошибочность всех философских концепций, будь то идеализм, материализм, прагматизм или психологизм, не позволяет им учитывать заслуги в деле достижения истины другими и признавать тот факт, что философия не может быть завершенной.

Таким образом, главным выступает метафизичность подхода, который отражает сам характер непрерывного «прогрессивного» исследования. «Так как проблемы меняют только одеяние, их содержание остается одинаковым, они многолетни. Зато их заботит неразрешимый остаток, с одной стороны, их неопровержимость — с другой. Метафизическими в этом смысле являются все проблемы, которые уклоняются от прямых решений, совершенно безразлично, в какой области философии они находятся. Фактически они рассыпаны во всех областях, располагаясь повсюду на заднем плане познаваемого»[1].

Согласно этому проблемному метафизическому принципу должны соответствовать и традиционные области философии, и прежде всего онтология. Онтологию уже нельзя строить как некую завершенную систему, ибо в учении о бытии отражается сама изменчивость природного мира. Онтология необходимо должна учитывать «многослойность» бытия и тот факт, что ни гносеология, ни философская антропология не могут выступать от имени всей философии, так как вскрывают лишь какой-то один аспект взаимоотношений человека с миром.

Эти слои бытия, пишет Н. Гартман, взаимосвязаны, но не своими закономерностями, которые специфичны для каждого слоя, а самим бытием, самой «гетерогенностью слоев бытия». «Более высокий слой всегда имеет более высокую оформленность и закономерность. И всегда в его формах и закономерностях сохраняется низший слой. Но этого недостаточно для формирования более высокого слоя, в каждом более высоком слое присоединяется новая и автономная форма и закономерность»[2]. Фактически здесь Гартман ведет речь о том же, о чем говорил и Ф. Энгельс. Между слоями бытия (формами движения материи, по Энгельсу) существует **преемственность, но и качественное различие** ступеней восхождения от одного слоя к другому. То есть для этих слоев характерна определенная иерархичность. Это значит, что «низшая закономерность должна как-то сохраняться в более высоком, то должна обнаруживаться как подчиненный момент в более высоком слое бытия, хотя не будучи достаточной для его своеобразия»[3]. Высшее здесь всегда зависит от низшего, но, развивая идеи Гартмана, можно сказать, что одновременно высшее приобретает черты сложности, отличающие его от низшего, создающего даже некие возможности независимости от него. Поэтому, например, в основе социума безусловно лежат необходимые физические и биологические предпосылки,

---

[1] Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра / Пер. с нем. СПб., 2001. С. 221.

[2] Там же. С. 241.

[3] Там же. С. 246.

но оно качественное иное и подчиняет в некоторых случаях в самом себе закономерности низших слоев высшим социальным нормам и ценностям. Социальное здесь подавляет или вытесняет биологические инстинкты.

Точно так же индивид, который базируется и на органическом, и на биологическом, и на духовном слоях бытия, сам по себе «перерастает» их, привносит в себя эту саму индивидуальность личности. «Он не может сам достичь необходимого уровня, в него вложен труд поколений. Никто не изобретает себе собственный язык, никто не придумывает себе собственную науку. Однако он может в известных границах свободы приобретать и, пожалуй, как ведомый, над этим вырастать»[1]. Более того, человек как бы фокусирует в себе все предшествующие слои бытия и тем самым связан со всеми структурами мира. Философия должна постараться охватить эти многообразные «бытийные отношения», чтобы претендовать на постижение полноты мира и самого человека. «Итак, надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира. Таким образом дошли до старой проблемы онтологии, т. е. той науки, которую когда-то ради теории познания отодвинули и от которой в конце концов совсем отказались»[2].

Проблема познания, отмечает Гартман, также не может быть решена без решения проблемы категорий в онтологической перспективе. Любая гносеология должна быть основана на онтологии, или, по выражению философа, гносеология должна быть фундирована онтологией. «В самом деле, никто не мыслит ради мысли. Это было бы бесплодное мышление. Напротив, сама мысль существует ради чего-то иного. А это иное есть сущее»[3]. Следовательно, познание есть один из видов бытийного отношения «между сущим объектом и таким же сущим субъектом»[4]. Познание не изменяет предмета (это был бы уже поступок), а раскрывает его сущность. А это прямой выход в область онтологии.

Целый ряд трудностей, которые были в гносеологизме, достаточно легко преодолеваются с привлечением онтологического подхода. Становятся понятными множественность видов знания и ракурсов постижения мира, так как конкретные виды знания охватывают лишь одну сторону бесконечно богатого предмета. При этом предмет (физический или идеальный) не есть чистый конструкт нашей мысли. Он обладает собственным бытием и встроен в объективную иерархию бытия мирового. Отсюда становится понятной невозможность как исчерпывающего описания бытия, так и ложность релятивизма. Множество знаний о предмете не означает множественности существования самого предмета. Само объективное и многомерное бытие словно сопротивляется как абстрактному субстанциализму классического типа, так и произволу познающего субъекта.

Необходим возврат к онтологии, призывает Гартман, но с учетом всего того, что произошло в философии в период господства гносеологизма: «...Онтология сегодня стала совершенно иной фундирующей основой, чем могли быть старые теории универсалий»[5]. Можно следующим образом резюмировать задачи, которые

---

[1] Там же. С. 249.

[2] Гартман Н. Старая и новая онтология // Истор.-филос. ежегодник. М., 1988. С. 321.

[3] Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997. С. 471—472.

[4] Там же. С. 473.

[5] Там же. С. 482.

ставит перед философией Гартман: **от универсальной онтологии, через ее гносеологическую критику, — к новой онтологии, через критику гносеологизма**.

Новая онтология не может не учитывать развития наук и строить свою систему на чисто умозрительных началах, выдумывая некие субстанциальные связывающие принципы. Последние заменены конкретными законами, которые имеются в мире и которые исследуют науки. Следовательно, в основе онтологической системы должна лежать не порождающая субстанциальность, а диалектика, которая связывает в единую систему разноуровневые объекты и процессы. Мир, таким образом, оказывается многослойным, и все слои между собой взаимосвязаны. Более высокие определяют более низкие и т. д. «Метафизика, построенная на одном-единственном принципе или на одной-единственной группе принципов (как ее раньше всегда конструировали), является поэтому невозможной. Все сконструированные картины единства мира неверны — как «метафизика снизу», так и «метафизика сверху» (исходя из материи или духа)»[1]. Метафизика должна строиться на познании естественного устройства мира, который сам по себе многослоен. «Главных слоев четыре: физически-материальный, органически-живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично»[2].

«Что же такое бытие в целом?» — задает вопрос Гартман. Идти по пути классической философии путем абстрактного конструирования данного понятия уже нельзя, но можно анализировать возможные отношения, которые есть между реальным и идеальным бытием. Таким образом, пишет Гартман, «модальный анализ — ядро новой онтологии. Все остальное относится к учению о категориях»[3]. Далее необходимо выделить фундаментальные категории (общие принципы) и принципы отдельных слоев бытия. В такой бытийной картине нет идеального бытия как порождающей субстанции (равно как нет и материальной), а есть духовный слой, который является лишь одной из плоскостей единого бытия, в которую включаются язык, право, нравственность и т. д.

Все слои бытия переплетены между собой и определенным образом субординированы, где «категории более низкого слоя проникают в более высокий, и существенная их часть остается там... Повторение более низких категорий в более высоких слоях бытия составляет единство мира; появление новых категорий на более высоких слоях (категориальное novum) составляет его несводимое разнообразие. Нельзя все в мире свести к одному знаменателю. Отсюда крах всей монистической метафизики»[4]. Исходя из данной онтологии можно, по мнению Гартмана, объяснить все явления мира, включая духовные образования. Причем диалектика заключается в том, что более низкие категориальные принципы выступают основанием более высоких, их необходимым фундаментом, а более высокие хотя и зависят от первых, но выступают как более самостоятельные, «свободные», так как способны воздействовать на низкие. Следовательно, например,

---

[1] Гартман Н. Старая и новая онтология // Истор.-филос. ежегодник. С. 322.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 323—324.

понятие свободы воли человека является не просто чьей-то субъективной декларацией и основанием для произвола, а лишь отражением того объективного факта, что личность располагается на иной плоскости бытия, чем природные объекты. Объективные идеи и ценности, без которых немыслимо полноценное человеческое бытие, также образуют определенный слой мирового бытия, не сводимый к субъективно-психологическим актам, посредством которых эти идеи и ценности созидаются и применяются. Постулировав наличие такого слоя, Гартман продолжает линию спекулятивной метафизики как важнейшего раздела онтологии и, в частности, отрицательно решает проблему Божественного бытия, ибо, по его мнению, существование Бога не совместимо со свободной волей и моральностью человека[1].

Необходимо отметить, что гартмановская идея многослойности бытия как бы плавала в воздухе, точно так же как и рассуждения по этому поводу Ф. Энгельса. История в силу известных социокультурных обстоятельств как бы осуществила здесь любопытный эксперимент. Западные ученые, которые в большинстве своем не могли знать труды Энгельса (которые были опубликованы лишь в советское время), творчески восприняли идеи Н. Гартмана. А в Советском Союзе точно так же в меньшей степени были знакомы с трудами Н. Гартмана, но идеи взаимосвязи высших и низших форм движения материи, те следствия, которые можно было сделать из этого философского учения, также были творчески восприняты многими учеными.

Приведем вариант такого творческого развития идей Гартмана Конрадом Лоренцем. Он отмечал, что учение Гартмана показывает полное совпадение «онтологически обоснованных взглядов со взглядами филогенетика, черпающего свое знание из сравнительного и аналитического изучения живых организмов... Оно построено не на дедуктивной спекуляции, а на эмпирическом материале и согласуется с явлениями и многообразием нашего мира, не разрывая его на разнородные составные части»[2].

В связи с этим Лоренц рассматривает идеалистическую гносеологическую установку как препятствие для научного исследования. Необходимо не противопоставлять реализм идеализму в научном исследовании, а совмещать их. «Еще и в наши дни реалист смотрит лишь на внешний мир, не сознавая, что он — его зеркало. Еще и в наши дни идеалист смотрит лишь в зеркало, отворачиваясь от реального внешнего мира. Направление зрения мешает обоим увидеть, что у зеркала есть неотражающая оборотная сторона — сторона, ставящая его в один ряд с реальными вещами, которые оно отражает. Физиологический аппарат, функция которого состоит в познании внешнего мира, не менее реален, чем этот мир»[3].

Не знаем, понимал ли это Лоренц, но перед нами в явном виде сформулирована теория отражения как основа познавательного процесса в диалектическом материализме. Такая общность между разными онтологическими системами, тяготеющими к идеализму (Гартман) и к материализму (марксизм), является весьма

---

[1] См. подробнейшее обоснование этого тезиса в кн.: Гартман Н. Этика. СПб., 2002.

[2] Лоренц. К. Оборотная сторона зеркала. М., 1998. С. 278.

[3] Там же. С. 260.

знаменательной и свидетельствует, во-первых, о правильности трактовки бытия как иерархической целостности и, во-вторых, о возможности синтеза этих неклассических подходов.

К слабым же сторонам гартмановской стратификационистской онтологии можно отнести антиэволюционную, статичную трактовку бытия, в силу чего остается непонятным происхождение разных онтологических уровней (особенно духовного). Кроме того, явно должно быть какое-то субстанциальное и даже субстратное единство между различными слоями мирового бытия, иначе они никак не могли бы быть связанными между собой.

ЛЕКЦИЯ 12. *НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ОНТОЛОГИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — XX ВЕКА: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ И РУССКАЯ СОФИОЛОГИЯ*

1. Антропологические версии онтологии XX века

Диалектический материализм и стратификационистская модель бытия Н. Гартмана оказались все же единичными примерами неклассической разработки классических ветвей онтологии — философии природы и спекулятивной метафизики. Большинство же онтологических исканий XX века развернулось по третьей линии, дотоле явно недостаточно или крайне односторонне разработанных в классических версиях онтологии. Речь идет о многочисленных вариантах антропологического подхода, где в центре внимания оказывается человеческое бытие, рассматриваемое в различных ракурсах. В нашем кратком экскурсе мы рассмотрим лишь ключевые ходы этого направления онтологической мысли, как бы основной спектр логических возможностей, которые открывает такой подход. Их детальный анализ и оценка — профессиональная задача историков философии, а не теоретиков. Многие ходы онтологической мысли XX века вытекают из одного источника — **гуссерлевской феноменологии**.

Для Гуссерля никакая прежняя метафизика и никакое объективное бытие невозможны без учета фундаментально значимого факта, открытого еще Декартом и всесторонне осмысленного Кантом: все, с чем мы сталкиваемся в нашем разнообразном эмпирическом опыте, — лишь результат многообразной конституирующей работы нашего сознания, общей для всех индивидуумов, монад, как иногда называет их Гуссерль, используя терминологию Лейбница. Только феноменология как строгая наука о сознании обеспечивает «сознательное проведение феноменологической редукции, чтобы достигнуть того «Я» и той жизни сознания, которые делают правомерной постановку трансцендентальных вопросов как вопросов возможности трансцендентального познания»[1].

Результатом такого избавления от наивной «естественной установки» сознания за счет процедуры эпохэ (заключения в скобки всех прежних метафизических, психологических и натуралистических допущений) должно стать, по Гуссерлю, «систематическое истолкование смысла, который мир имеет для всех нас еще до всякого философствования и который может быть только философски искажен,

[1] Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 25.

но не изменен»[1]. Соответственно реальное существование мира, как и другие элементы «естественной установки», — это лишь убеждение или вера человека, связанная с необходимостью столкновения с реальными вещами. Но это очевидное для обывателя существование внешних вещей нельзя квалифицировать как философский факт. Из убеждений нельзя построить философию. Единственное, что всегда подлинно есть и в бытии чего нельзя усомниться — это реальность человеческого сознания. «Сознание — не просто реальность наиболее очевидная, но и реальность абсолютная, основание всякой реальности»[2]. Соответственно объективный повседневный мир, мир науки, философии, религии, искусства, заменяется у Гуссерля «образами мира» в сознании, а феноменология претендует на их объективное, методологически четко фундированное (через процедуру того же эпохэ) и систематическое описание как бы изнутри самого сознания.

В результате Гуссерль приходит к выводу, что существуют **региональные онтологии**, которые исследуют феномены природы, общества, морали, религии (т. е. различные регионы бытия). Для того чтобы их исследовать, необходим предварительный анализ сущностей и их свойств. В результате возможно создание, например, феноменологии ценностей (что осуществит Макс Шелер) или феноменологической типологии религиозного опыта (работы известного философа религии Рудольфа Отто) и т. д. Но возможна, по Гуссерлю, и универсальная онтология, заключающая в себе все эти возможные «горизонты бытия» в качестве ответвлений.

Таким образом, мир полностью конструируется сознанием и в целом прозрачен для рациональной феноменологической рефлексии и реконструкции[3]. Гуссерль даже позволяет себе изречь философский афоризм: «Нужно потерять мир в эпохэ, чтобы вновь приобрести его в универсальном самоосмыслении».[4] Однако универсалистские онтологические (впрочем, как и гноссологические) претензии феноменологии очень скоро обнаружили свою несостоятельность: и сознание оказалось для рациональной рефлексии непрозрачной, и из собственного сознания перейти к миру и к чужому сознанию оказалось не так-то просто. Да и сознания различных людей столь качественно различны, что невозможно гарантировать объективность и всеобщность результатов внутреннего феноменологического опыта, на какие бы строгие методы он ни опирался. Наконец, как остроумно заметил С.Н. Булгаков, гуссерлевский идеализм и тотальный конструктивизм быстро развенчиваются опытом этой самой «естественной установки». Стоит только больно удариться ногой о реальный стол, чтобы убедиться, что внешний мир — отнюдь не чистый конструкт нашего сознания.

Одним из наиболее привлекательных и многообещающих вариантов неклассической онтологии, во многом вытекающим из попыток преодолеть недостатки гуссерлевской феноменологии, стал **экзистенциализм** в многочисленных его разновидностях. Правда, еще большее влияние на его становление оказали Достоев-

---

[1] Гуссерль Э. Указ. соч. С. 27.

[2] Реале Дж., Антисери Д. Указ. соч. Т. 4. С. 375 –376.

[3] Отсюда, кстати, один шаг до постмодернистской деконструкции. Так что уж если кого-то и считать подлинным предшественником постмодерна, так это основателя феноменологии.

[4] Гуссерль Э. Указ. соч. С. 29.

ский и Кьеркегор. В экзистенциализме был верно схвачен исключительно важный онтологический момент, подмеченный, впрочем, еще Декартом в его принципе cogito: человеческое бытие имеет ряд важных преимуществ по сравнению с другими видами бытия.

Оно, во-первых, представляет собой бытие самоочевиднейшее и наиближайшее, ибо связано непосредственно с жизнью нашего сознания. Еще С.Л. Франк писал в «Предмете знания»: «В лице «нашего сознания» — мы имеем бытие не только сознаваемое, но и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами»[1]. Буквально ту же самую мысль о самоочевидности такого рода бытия можно найти у русского мыслителя В.И. Несмелова[2] и позднее у Ж.-П. Сартра в его «онтологическом законе сознания»[3].

Во-вторых, бытие экзистенции в его существенных чертах может быть нами свободно управляемо и изменяемо. Оно находится в нашей прямой власти. Так, человек может направить свою мысль на любую предметность, может попытаться вспомнить любой факт своей биографии или представить любую ситуацию, могущую случиться с ним в будущем. Наконец, если он обладает ярким воображением, то способен представить себе даже процесс собственного перехода в небытие.

В-третьих, все другие виды бытия даны человеку только сквозь призму его экзистенции. Оно — значимое условие приобщения и к природному, и к социальному бытию, и к чужой экзистенции, да и к трансценденции (к Богу), если он существует. Мы всегда впечатываем в мир структуры своей субъективности и никогда не имеем дело с чистым внешним бытием как таковым. Эти три момента были подмечены М. Хайдеггером еще в ранний период его творчества: «У здесь-бытия много преимуществ перед остальным сущим. Первое преимущество — онтическое: это сущее в своем бытии определено экзистенцией. Второе преимущество — онтологическое: здесь-бытие «онтологично» на основе того, что оно определено экзистенцией. Но здесь-бытию равноизначально принадлежит понимание бытия всякого сущего, существующего не по мере здесь-бытия»[4].

Онтологические исследования экзистенции могут разворачиваться в разных направлениях. Акцент может быть сделан или на способности человеческого бытия активно формировать собственную сущность, строить себя в мире (знаменитый тезис о том, что «существование предшествует сущности», наиболее развитый у Ж.-П. Сартра), или на свободном творчестве человека, созидающего культурный мир и преодолевающего его окостеневшие объективированные формы (Н.А. Бердяев), или на перманентной, не поддающейся рационализации свободе действия, коммуникации, морального выбора и вычитывания шифров трансценденции (К. Ясперс), или на первичном опыте переживания телесности, задающем всю последующую картину мира человека (Г. Марсель, М. Мерло-Понти) и т. д. Во всех вариантах именно человеческое бытие (рефлексивное или дорефлексивное, подлинное или неподлинное) оказывается первостепенно важным. Все рациональные картины природы, общества, другого человека начинаются и заканчиваются в

---

[1] Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 158.

[2] Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1994. С. 122—123.

[3] Сартр Ж.-П. Воображение // Логос. 1992. № 3. С. 106.

[4] Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 318.

экзистенции. **Человеческое бытие первично и фундаментально, а потому оно единственно и заслуживает философского интереса** — вот ключевой тезис всех онтологий экзистенциального типа. Рассуждения же о мире, обществе и Боге без учета этой фундаментальности есть старая, мертвая метафизика, угрожающая свободному и творческому человеческому бытию.

Другая разновидность неклассических онтологий в противовес онтологиям экзистенциальной направленности ищет ключ к тайнам человеческого бытия **в структурах бессознательного**. Именно бессознательное психическое бытие определяет не только важнейшие формы существования сознания, но в конечном счете и всю картину мира, в которой живет человек. Помимо Фрейда особую роль в разработку этой онтологической парадигмы вносит К.Г. Юнг с его идеей коллективного бессознательного и архетипов как их носителей. По мысли К.Г. Юнга, особенно позднего периода, архетипы образуют как бы особый сущностный мир в духе идей Платона, обеспечивая рождение всех великих научных идей, религиозных символов и художественных творений, конституируя науку, религию и искусство. «Все наиболее значительные идеи в истории, — писал К.Г. Юнг, — восходят к архетипам»[1]. В сущности **природный и культурный миры оказываются здесь проекциями коллективного бессознательного, его своеобразным инобытием**. От классических построений, скажем, Шопенгауэра или Э. Гартмана онтологию К.Г. Юнга отличает лишь четкая антропологическая позиция — ключ к архетипическим истокам бытия, которые должны быть описаны и посильно рационально истолкованы сознанием человека, скрыт в самом человеке. Онтология здесь сближается частью с психологией, частью с искусством, частью с культурологией, частью же с мистикой, что было особенно свойственно позднему Юнгу.

Еще одна линия неклассических онтологий с самого начала избирает радикально иную стратегию. Не в экзистенции и не в бессознательном коренится тайна человеческого бытия. Эти пути ведут лишь к иррационалистическим тупикам философской и онтологической мысли. Невозможен также прежний классический субстанциализм ни в его идеалистически-спекулятивном, ни в натурфилософском вариантах. Надо обратиться к бытию особого типа, а именно — **к онтологии человеческой культуры**.

Именно закономерности существования мира культуры — ее языка, текстов различной природы, материальных артефактов, техники, произведений искусства — являются ключом к самопознанию человека и к тем картинам мира, в которых он живет. Одним из первых свой вариант онтологии культуры, основанной на понятии символа как ее конститутивного элемента, развивает неокантианец Э. Кассирер. «В языке, религии, искусстве, науке, — пишет создатель знаменитой «Философии символических форм», — человек не может сделать ничего другого, кроме как создать свою собственную вселенную — символическую вселенную, которая позволяет ему объяснять и интерпретировать, артикулировать, организовывать и обобщать свой человеческий опыт»[2].

Приблизительно одновременно с Кассирером онтологическая проблематика культуры начинает разрабатываться и в герменевтическом ключе, т. е. как онтоло-

---

[1] Jung C.G. The Structure and Dynamics of the Psyche // Collected Works. Princeton, 1969. Vol. 8. P. 152.

[2] Cassirer E. En Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven, 1944. P. 220.

гия текста, подлежащего истолкованию. Все интерпретируется как текст определенного рода: и мир культуры, и окружающий мир, и, наконец, сам человек. Открывается возможность сказать, что сущностью человеческого бытия является **понимающее бытие**, от которого производны все другие виды бытия, окружающие человека. В развитие этого направления огромный вклад внесли Х.Г. Гадамер, отечественные мыслители Г.Г. Шпет и М.М. Бахтин, французский мыслитель П. Рикёр и опять-таки М. Хайдеггер. Работы последнего представляют собой определенный синтез идей феноменологии, экзистенциализма и герменевтики, в силу чего мы уделим ему чуть ниже особое внимание.

Возможен и еще один своеобразный антропологический ракурс подхода к бытию, который был в западной философии наиболее систематически проведен К. Ясперсом и М. Бубером, а у нас в России — С.Л. Франком. Имеется в виду особая **роль человеческого общения или коммуникации** в конституировании собственно человеческой реальности. По мысли М. Бубера, «особая сущность человека прямо познается лишь в живом отношении. Ведь и горилла — индивид, и термитник — коллектив, однако Я и Ты имеются в нашем мире только потому, что имеются люди, и притом Я возникает лишь в отношении к Ты»[1]. Все остальные виды бытия — производны от первичной и фундаментальной реальности общения живых людей, как бы акциденциальны, относительны. Разработка подобных онтологических моделей всегда опирается на тот или иной психологический материал и спектр психологических проблем, с которыми сталкивается индивид в процессах коммуникации. В той или иной мере этот онтологический ракурс присутствует во всех антропологических версиях онтологии начиная с Гуссерля, Кассирера и Сартра и кончая «теорией коммуникативного действия» Ю. Хабермаса.

Ну и наконец следует сказать об **онтологии постмодерна**, которую не будет большой ошибкой назвать «онтологией субъективности», где предметом исследований может быть бытие как быт (Р. Барт) или бытие культурных маргиналий, т. е. периферийные и патологические пространства культуры наподобие безумия, однополой любви, проституции, тюрьмы и т. д. (излюбленная тематика М. Фуко). Неклассичность онтологии здесь во многом совпадает со специфической предметностью, которую просто обходила традиционная метафизика. При всей симптоматичности и подчас тонкости постмодернистского онтологического дискурса в нем видно **общее исчерпание антропологической линии в онтологии**, оторванной от философии природы и от спекулятивно-метафизической проблематики, — ее неспособность целостно и систематически осмыслить человеческое бытие, быть интересной для науки.

Раздробленный образ самого человека, лишенного твердых нравственно-онтологических опор, и постоянно угрожающая его существованию мертвая и страшная природа — вот в сущности картина бытия, которую рисует постмодерн. Здесь уже нет ни экзистенции, ни общения, ни культуры, ни рациональной жизни сознания, а остается на выходе одна сплошная онтологическая виртуальная игра. В этом смысле перманентные апелляции постмодерна к авторитету М. Хайдеггера не очень уместны. Между его бытием и бытием постмодерна лежит «дистанция огромного размера».

---

[1] Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 231.

Хайдеггер усматривает сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. «Я должен через это созерцание уловить особенности мира, чтобы затем мыслить о нем». Такое созерцание, конечно, связано с рассудком, повторят Хайдеггер вслед за Кантом, «но необходимая принадлежность чувственности и рассудка к сущностному единству не исключает, а подразумевает тот факт, что существует иерархичность в структурированном на основании мышления созерцании...»[1].

Наука, по мнению Хайдеггера, выступает лишь средством упорядочивания (конструирования, интерпретации, моделирования, идеализации и т. д.) мира. А это представляет собой опредмечивание сущего, то есть выявление лишь отдельных сторон бытия, его состояний. Это наглядно проявляется в создании понятийного аппарата каждой из наук, различие которых как раз и связано с описанием разных предметных областей. Немецкий философ задаст справедливый вопрос об обоснованности такого подхода в качестве познания сущности бытия в целом и указывает, что в философии существует область, связанная с разработкой общей онтологической картины мира, которая лежит в основе конкретных наук, является наукой самой по себе. Науки описывают как бы локальные картины мира по сравнению с общефилософским представлением его в целом. Без этого достичь понимания мира невозможно, но оно недостаточно, полная картина может быть представлена лишь в философии.

Бытие средствами науки познать нельзя, им лишь можно овладеть с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление. Философия мыслит о смысле, который делает вещь именно таковой, какой она есть. Истина бытия не связана с ее практическим использованием, как это осуществляется в науках. Цель наук — овладение миром, но не понимание смысла. Философия же не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов. Поэтому философское мышление так близко стоит к поэзии и вообще к слову[2]. Постигая смысл бытия, философ самоосуществляется в нем.

Ученый при исследовании все время смотрит на мир как бы сквозь «предметные очки». Философски же мыслящий человек должен не отворачиваться от бытия при помощи предметного ограничения, а напротив, повернуться к нему лицом и слушать его зов, постигать его тайны, которые современный мир науки и техники все больше закрывает от нас. При этом вслушивающегося в «зов бытия» совсем не должен смущать тот факт, что он может ослышаться. Здесь нет готовых истин, а есть лишь постижение смысла. Человеку не дано проникнуть в смысл бытия, но оно само может приоткрыть свою тайну человеку.

Поскольку бытие само должно раскрыться человеку, то метафизика и должна заниматься человеком. Но не индивидом, а человеком как особой структурой бытия — вот-бытием. Соответственно это требует особого обоснования места вот-бытия в бытии как таковом. «Раскрытие бытийной конституции вот-бытия есть

---

[1] Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1973. S. 33.

[2] Ibid. S. 155.

онтология. Поскольку в ней должна быть заложена основа возможности метафизики — фундамент которой суть конечность вот-бытия, — она называется **фундаментальной онтологией**»[1].

Онтологическая система, говорит философ, есть всегда конструкция или проект. Проектируя, мы постигаем. Но это не просто свободная и анархичная мыслительная конструкция, а та, которая дает нам понимание бытия. «Каждая фундаментально онтологическая конструкция осуществляет себя в том, что позволяет увидеть ее проект, т. е. в том, как она проводит вот-бытие к его открытости и позволяет его внутренней метафизике вот-здесь-быть (da-sein läßt)»[2]. Такая конструкция как бы обнажает перед нами внутреннюю сущность бытия. Это процесс «схватывания» того, что лежит в основе метафизического «перво-факта». Или, иначе, конечность вот-бытия.

«Конечность вот-бытия — понимание бытия — лежит в забвении»[3]. Онтологическая конструкция вырывает из забвения. Поэтому метод такого вырывания — **припоминание** (Widererinnerung)». Главный (решающий) способ бытия, дающий бытийное понимание человека (вот-бытия), — **повседневность**. Но это не просто психологическое описание переживаний индивида. Оно важно, но недостаточно. «Экзистенциальная аналитика повседневности не станет описывать, как мы обходимся с ножом и вилкой. Она должна показывать, что и как в основе всякого обхождения с сущим, для которого именно так все и выглядит, как будто бы дано только лишь сущее, — уже лежит трансценденция вот-бытия — в-мире-бытие»[4]. Метафизика вот-бытия имеет свою истину, которая всегда сокрыта.

Фундаментально-онтологическая аналитика вот-бытия, интерпретируя трансценденцию, вырабатывает **страх** как основное состояние для понимания бытия. Страх заставляет переосмыслить понятие «забота» как «дрожь всего существующего». Понятие заботы есть первая стадия фундаментальной онтологии.

Вот-бытие временно или есть временность, но не в обыденном понимании времени. Временность — это смысл бытия сущего, это горизонт понимания бытия[5].

Время всегда онтологический разграничитель регионов сущего. Например, есть временно сущее: процессы природы и события истории. Есть вневременно сущее (пространство, количественные отношения). Есть надвременная сущность — вечность. Итак, временное — это грань существующего, существующего в это время. То есть время приобретает исключительно онтологическую сущность. Бытие является постижимым только относительно времени, поэтому его нельзя исследовать изолированно от него. Важно выяснить проблему бытия во времени, то есть как присутствующее бытие.

Поэтому основная проблема фундаментальной онтологии — понятие временности в качестве трансцендентной первоструктуры. А для этого необходима экзистенциальная интерпретация совести, долга и смерти. Поэтом у «метафизика есть

---

[1] Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997. С. 190.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 191.

[5] Хайдеггер М. Двойная задача в разработке вопроса о бытии. Метод и план исследования // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1997. № 4. С. 20.

не то, что человеком только «создается» в системах и учениях, но — бытийное понимание, его проект и его отказ, свершающееся в вот-бытии как таковом»[1].

Далее Хайдеггер говорит о том, что метод исследования онтологии не может быть основан на только мыслительной спекуляции. Необходимо исследовать вещи сами по себе, в их сущности, т. е., иначе говоря, феномены. Таким образом, это **феноменологический** метод. Феномен нельзя путать с явлением. Явление указывает на что-либо в сущем, т. е. на одну сторону предмета, но оно может не указывать на сущность как таковую. Феномен — это само себя показывающее бытие, т. е. **очевидное** для нас сущее. То есть феноменология — это прямое понимание предметов, которое в конечном счете показывает бытие сущего. Феномен и есть то, что составляет бытие. Поэтому современная онтология «возможна лишь как феноменология»[2]. **Онтология** — это предметно-содержательная феноменология. То есть она **решает вопрос о смысле бытия вообще**.

С методологической точки зрения, поскольку бытие представляется мыслящему человеку, смысл феноменологии заключается в **истолковании** феноменов бытия. То есть феноменология есть по существу герменевтика. Последняя, с одной стороны, выполняет методологическую задачу истолкования. А с другой — разрабатывает условия «возможности каждого онтологического исследования»[3]. И, наконец, герменевтика здесь содержит третье значение. Она «онтологически разрабатывает историчность «здесь-бытия» как онтическое условие возможности истории»[4]. То есть сохраняет за собой традиционное значение как методология исторических наук о духе.

Таким образом, М. Хайдеггер строит **экзистенциальную метафизику**, в центре которой стоит **фундаментальная онтология** и методом исследования которой выступает **феноменология или герменевтика**.

3. Интегральные онтологические модели. Русская софиология

Осознание необходимости совмещения трех имманентных линий в онтологии (философии природы, спекулятивной метафизики и антропологического вектора)[5] привело в конце XIX — начале XX века к созданию нескольких синтетических онтологических моделей, оказавшихся, правда, невостребованными в то время ни широкой научной, ни философской мыслью. Мы имеем в виду русскую софиологию, модель эволюционирующей земли в «Феномене человека» П. Тейяра де Шардена, а также интегральную йогу Шри Ауробиндо Гхоша. Лишь теперь они обнаруживают свой богатый методологический и эвристический потенциал в условиях, когда интегративные процессы в науке приобретают все боль-

[1] Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология. С. 196.

[2] Он же. Двойная задача в разработке вопроса о бытии. С. 38.

[3] Там же. С. 40.

[4] Там же.

[5] Что было впервые четко осмыслено Кантом в виде трех фундаментальных синтетических идей чистого разума: мира, души и Бога. Правда, Кант осмыслил их в негативном метафизическом ключе.

ший размах, а экологический и культурный кризис, напротив, обнаруживает тенденции к обострению.

Мы, конечно, далеки от того, чтобы полностью солидаризироваться с теми идеями, которые изложены в вышеназванных трудах, тем более что они носят религиозно-философский характер и созданы мыслителями, принадлежащими к совершенно различным конфессиям: православию, католичеству и индуизму. Нам как раз и важно то, что вопреки своей религиозной ориентации (так сказать, «символу веры») столь разные мыслители высказывают весьма сходные общие идеи, во многом подтверждаемые современной наукой.

Не имея возможности детально изложить и проанализировать все эти три интегральные онтологические концепции, мы вначале сформулируем лишь общие для них положения, а подробно остановимся только на идеях русской софиологии как наиболее ранней, развитой и близкой нам по базовым культурным интуициям. Идеи двух других авторов мы будем привлекать лишь в качестве вспомогательного материала. Что же касается собственных систем П. Тейяра де Шардена и Шри Ауробиндо, то все они переведены на русский язык и им посвящена весьма обширная историко-философская литература[1].

В трех указанных выше концепциях, представляющих не только разные религиозные системы, но и разные культурно-исторические миры, можно выделить следующие общие черты:

1) неразрывную связь материальных и идеальных начал бытия (своеобразный монодуализм, или «духовный материализм», как выразился в статье о В.С. Соловьеве С.Н. Булгаков[2]), а также науки, философии и религии. Это неизбежно влечет за собой **онтологический синтез** натурфилософского (космологического), спекулятивно-метафизического и антропологического ракурсов;

2) выделенность человеческого бытия в составе космического целого, где человек, наделенный сознанием, выступает в качестве его ключевого эволюционного фактора;

3) наличие теологической метафизической проблематики, которая, как мы уже не раз отмечали, не может быть исключена из онтологии, ибо это влечет за собой элиминацию проблемы абсолютных начал бытия. Последнее оборачивается внутренним противоречием, ибо без этого невозможно никакое теоретическое доказательство в философии как предельном и абсолютном типе рационального знания;

4) тесную связь с научными данными без позитивистского подчинения философии научному дискурсу. Отстаивание права философии на спекулятивную метафизическую гипотезу и универсальные обобщения;

5) последовательно проведенный принцип эволюции, но без претензий на завершенность концепции и абсолютность зафиксированных закономерностей. Открытый характер систематических философских построений, признание бесконечности процесса постижения экзистенциального и мирового бытия;

---

[1] См.: Шри Ауробиндо Гхош. Интегральная йога. СПб., 1994; Шри Ауробиндо Гхош. Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. Л., 1991. Обстоятельный обзор взглядов этого незаурядного индийского мыслителя можно найти в работе: Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987, с добротным предисловием Б.А. Старостина; Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 1992.

[2] См.: Булгаков С.Н. Природа в философии В.С. Соловьева // Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1993.

6) особый упор на этическом измерении бытия, на онтологическом характере морали и ее укорененности в самом фундаменте мирового целого;

7) признание личной онтологической ответственности человека не только за свою собственную судьбу и судьбу социума, в котором ему довелось жить, но за судьбы всего мирового целого. «Живи так, как будто от каждой твоей мысли и поступка зависит жизнь и эволюция всей Вселенной» — вот ключевая антропокосмическая максима вышеназванных синтетических онтологических доктрин.

Обратимся теперь для иллюстрации этих положений к русской софиологии. Как справедливо отмечает В.В. Зеньковский[1], сама внутренняя логика развития «метафизики всеединства», заложенная трудами В.С. Соловьева, заставляла многих отечественных мыслителей религиозной направленности обращаться к идее Софии. Дело в том, что без этого нерешенными оставались ключевые проблемы построения целостного религиозно-философского мировоззрения. Во-первых, систематическое мышление всегда искало посредствующее звено между вечным, единым и духовным бытием Бога и тварно-временным, материально-множественным миром. Во-вторых, просвещенному религиозному сознанию рубежа XIX—XX веков необходимо было найти смысл как в естественной эволюции природы, так и в человеческом телесно-земном существовании, т. е. философски оправдать материальные начала бытия. В-третьих, русской философии в силу ее исконной всеединящей направленности нужно было преодолеть односторонний рационализм и наукоцентризм за счет признания фундаментальной роли религиозного опыта и интуитивных форм постижения бытия. В-четвертых, в противовес западному эгоцентрическому антропоцентризму следовало понять человека как соборное и космическое существо, ответственное за гармоничный процесс эволюции биосферы и всего Космоса.

При всей явной теистической направленности софиологических изысканий было бы, однако, глубоко ошибочным считать, будто идея Софии не имеет эвристического значения для рационального решения общезначимых (в т. ч. и для материализма) философских проблем. Стремясь к целостности и завершенности своих построений, философия нередко опережает свое время, как бы забегает вперед, продуцируя посредством своего всеобщего категориального языка такие универсальные смысловые матрицы понимания мира и человека, которые не могут быть практически проверены на данном уровне научно-технического развития общества. Философия словно заготавливает их впрок, чем помогает последующей строгой научной мысли избегать тавтологий, ложных логических ходов и непродуманных обобщений.

Одной из таких метафизических заготовок впрок как раз и является идея Софии, которая по ряду существенных позиций оказывается созвучной процессам, происходящим в современной науке, причем в самых высокоабстрактных ее областях.

София-Премудрость есть прежде всего богословско-мифологический термин, поэтому придание ему философского, упорядоченно-смыслового содержания

---

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 147.

представляет собой исключительно сложную и вряд ли до конца выполнимую задачу. С этой точки зрения русская «метафизика всеединства» опять-таки весьма современна и актуальна, ибо в трудах В.С. Соловьева, братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, Л.П. Карсавина, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского и особенно П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова во многом сумела решить задачу рационализации того, что в истории человеческой мысли схватывалось чаще всего внерациональными — мистическими и образно-символическими средствами.

При этом надо иметь в виду, что сама русская софиология не является чем-то внутренне гомогенным: в ее общем русле разрабатывались различные, подчас трудно согласуемые между собой темы и велась довольно интенсивная теоретическая полемика (например, между С.Н. Булгаковым и Е.Н. Трубецким).

Сначала скажем несколько слов об идейных истоках отечественной софиологии. В основе всех европейских учений о женском матерински-материальном начале Космоса лежат два весьма разнородных источника.

Первый из них — знаменитый платоновский «Тимей», где великий греческий мыслитель развивает теорию Мировой Души, выступающей субстанциально-животворящим началом мироздания и выполняющей функцию посредницы между Божественным Умом (Демиургом) и миром космических форм. По природе своей она есть продукт сложного соединения тождественного (идеально-сущего) и иного (бескачественной материи). Впоследствии учение о Мировой Душе было подробно развито в неоплатонической традиции и, несомненно, повлияло на раннюю христианскую апологетику[1].

Но основным, собственно христианским источником софиологии всегда служила книга Притчей Соломоновых. В ней София понимается как предвечный замысел Бога о мире[2], предшествующий его физическому сотворению; но одновременно и как некое специфическое субстанциальное начало, лежащее в основе физических и психических космических процессов: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом» (Кн. Притчей Соломоновых, 3, 19).

Второй аспект Софии-Премудрости отчетливо проступает в неканоническом, но глубоко почитаемом христианском источнике — Книге Премудрости Соломона: «...Премудрость подвижнее всякого движения, и в чистоте своей чрез все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние Славы Вседержителя. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия — образ благости Его» (Кн. Премудрости Соломона, 7, 24—27).

Впоследствии своеобразный синтез греческих и христианских софиологических мотивов был осуществлен Николаем Кузанским в учении о «третьем единстве мира» наряду с Абсолютом и Божественным Интеллектом[3], а также Я. Бёме[4]. Но особенно сильное влияние на русскую софиологическую мысль помимо Кузанского и Бёме оказали работы Ф. Шеллинга, особенно позднего периода, когда он развил учение о «темной основе» мира, его волевом хаотическом начале, «что

---

[1] См.: Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 173—218.

[2] «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони» (Книга Притчей Соломоновых, 8, 22); «Тогда я была при Нем художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицем Его во все время» (там же, 8, 30).

[3] Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 271.

[4] См.: Бёме Я. CHRISTOSOPHIA, или Путь к Христу. СПб., 1994.

в самом Боге не есть он сам»[1]. Очевидно также воздействие на русскую мысль со стороны мистической традиции, преимущественно на В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина. И все же отечественная софиология, несмотря на все теоретические заимствования, — явление глубоко самобытное и оригинальное.

Главная черта Софии, единодушно признаваемая всеми представителями русской религиозной философии, — это ее деятельное посредничество между Богом и миром. В этом пункте русская софиология почти полностью совпадет с учением Шри Ауробиндо Гхоша о Великой Матери Космоса (Шакти-Ишварс). В силу этого природа ее глубоко динамична и диалектична (даже антиномична по мнению ряда софиологов!), ибо соединяет в себе духовные, причастные к жизни Божественной троицы, и материальные элементы космической жизни. Она как бы всегда существует на грани между порядком и хаосом. П.А. Флоренский писал: «София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергией и тварной пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни «да», ни «нет», — не в смысле антиномического усиления того или другого, а в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром»[2]. В силу двоякости своего положения София имеет два лика — Божественный и Тварный. Образно говоря, своим Божественным ликом она повернута к «смысловому солнцу» Божественной Троицы, а другой ее лик направлен на нее саму, а вернее, «погружен в пучину» сотворенного ею физического Космоса.

Онтолого-генетические аспекты категории «София» были наиболее смело и оригинально, хотя и весьма непоследовательно, разработаны С.Н. Булгаковым в «Свете невечернем». Свое понимание происхождения Софии он раскрывает через своеобразную интерпретацию основополагающего христианского догмата творения мира из ничего. Ничто приобретает у него двоякий смысл. С одной стороны, ничто есть «глухое бездонное небытие», «кромешная тьма», чуждая всякого света»[3]. С.Н. Булгаков именует подобную разновидность небытия «укопом». Это как бы абсолютный первичный хаос, противостоящий творящему Богу. С другой стороны, ничто он понимает как «мсон», как некую вторичную инаковость Сущего, уже обладающую конструктивно-энергийными потенциями наподобие платоновской материи-Кормилицы из «Тимея». Соответственно творение мира предстает как сложный двухэтапный процесс.

Первый этап связан с воздействием Бога на первичный «укон», на несущее **ничто**, в результате чего он превращается в «мсон» как **несущее нечто**, в первоматерию. По ряду позднейших замечаний самого С.Н. Булгакова можно предположить, что и сам Бог не остается неизменным, а как бы благодаря энергиям «укона» (ведь действие — всегда в той или иной степени взаимо-действие) дифференцируется и самоопределяется внутри себя, ипостазируется[4].

Второй этап связан уже с воздействием Логоса-Слова на «мсон», в результате чего и возникает София в ее субстанциальной творящей мощи, сопричастная своими высшими слоями совершенной смысловой жизни Божественной Троицы

---

[1] Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 108.

[2] Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1997. С. 314.

[3] Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 160.

[4] Он же. Тихие думы. М., 1996. С. 398—399.

(или Божественного Ума в неоплатонической терминологии) и хранящая в своих низших меональных проявлениях темно-хаотические энергии предвечного хаоса-«укона». С.Н. Булгаков так вкратце описывает этот процесс: «Сначала — стихия, первореальность, меон, положенный волей Отца Духом Св. из ничего, укона. Это первое положение тварной Софии, в которой заключена стихия, т. е. бездна, самость, возможность мятежа. Это Тварная первосамость. Затем ей или в нее говорится Отцом Слово. Это повеление всемогущества, приказ стихии, который она должна исполнить, стать всем по творческому слову»[1].

Иными словами, София, первоначально являясь чисто духовным замыслом о мире в Божественном Уме, обретает актуальное субстанциальное существование и вполне «материальный образ» в результате синтеза противоположных составляющих Космоса: духовно-смысловых и материально-несущих, гомологических и хаотических. Тот же С.Н. Булгаков писал, что София «есть универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия»[2]. Индийский философ Шри Ауробиндо Гхош, развивая свое учение о Матери Мира, называет ее Сознанием-Силой[3], т. е. также подчеркивает присущее ей единство идеально-смысловых (Сознание) и материально-энергийных (Сила) начал. Любопытно, что и В.С. Соловьев при определении Софии в «Чтениях о богочеловечестве» использует почти те же самые термины: «силы психического характера»[4]. Вспомним в этой связи и идеи П. Тейяра де Шардена о психической энергии, лежащей в основе мировой жизни[5].

Неудивительно, что София-Премудрость трактуется подавляющим большинством русских софиологов (за исключением, пожалуй, Е.Н. Трубецкого) как подлинное **естество** мира, его **духоматериальная субстанция**, неотделимая от множества производимых ею форм[6]. Если вспомнить те аспекты категории «субстанция», о которых мы говорили в рамках предшествующей лекции (субстратный, деятельный и творчески-порождающий), то София предстанет во всех этих трех смыслах.

Во-первых, София есть не зримая простым глазом светящаяся первоматерия Космоса (Materia Prima, по выражению В.С. Соловьева) — субстратно-претерпевающая и, одновременно, субстратно-связующая своими многообразными телесно-несущими, меонально-энергийными потоками весь мировой организм Софии, начиная от высших ее слоев, насквозь просветленных и пронизанных идеальными смыслами, и кончая низшими, так сказать, плотно-вещественными ее слоями, где эта светящаяся материя скрыта за вроде бы безжизненными и бесчувственными физическими процессами и объектами. Характеризуя эту первоматерию, В.С. Соловьев именует ее не только «невесомой» и «всепроникающей», играющей роль как бы универсального строительного материала, но также и «психофизической»,

---

[1] Там же. С. 399.

[2] Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. С. 197.

[3] Шри Ауробиндо Гхош. Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. Л., 1991. С. 48—60.

[4] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 110.

[5] Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 59.

[6] См. о субстанциальных аспектах Софии: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 346—349.

«субъективной»[1], т. е. способной как к трансформации под воздействием человеческой мысли и соответственно к энергийному воздействию на нее, так и к переносу витально-психических взаимодействий в природном мире. Словом, это — «оживая и чувствующая» первоматерия, выполняющая сложные функции: а) глубинного физического субстрата; б) несущей основы психических процессов различного уровня.

Во-вторых, София является живым сверхвременным и сверхпространственным организмом своеобразно воспринятых от Божественного Ума и меонально-оформленных конструктивных идеальных сущностей различной природы — эйдосов (или идей), венцом которых является идея богочеловечества. В качестве деятельного Субъекта мирового космического бытия София предстает как «Вечная Невеста Слова Божия», являющаяся Живой Соборной Личностью и имеющая Лик Вечной Женственности. Как пишет В.С. Соловьев, София «не есть только бездейственный образ в уме Божием, а живое духовное существо, обладающее всею полнотой сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней»[2].

С точки зрения своего идеально-деятельностного содержания София-Премудрость, с одной стороны, являет Образ-Образец творческого и ответственного — воистину сверхсознательного и пре-мудрого — личностного бытия в Космосе для каждой сознательной души; а с другой, представляет собой предшествующее их телесному воплощению соборное множество индивидуальных человеческих душ-монад, где каждый элемент потенциально созвучен и совестен каждому и вместе с тем неповторим в рамках единого софийного богочеловеческого организма. Покидая софийную Плерому на время космических (и в том числе земных) странствий, человек должен будет туда когда-нибудь возвратиться, но уже не как бессознательный, а как сознательный со-творец Софии и полноправный субъект богочеловеческого братства. Справедливости ради отметим, что этот аспект премирного существования человечества и вообще антропологическое содержание категории Софии остались не до конца раскрытыми и достаточно двусмысленными в русской религиозной философии.

Пожалуй, наиболее последовательной была позиция Н.О. Лосского. В идеальном организме Софии он достаточно четко различает:

а) индивидуальные деятельные монады («субстанциальные деятели» в его терминологии), которые проходят длительный путь космической эволюции и способны к свободному творчеству. Они вступают друг с другом во взаимодействия и подчиняются высшим субстанциальным деятелям;

б) предметные и структурно-динамические идеи (эйдосы), определяющие порядок в мире, в соответствии с которым субстанциальные деятели организуют свою деятельность и обретают телесную форму;

в) эйдосы ценностно-целевой природы, задающие образцы духовной индивидуально-монадной эволюции в Космосе, высшим из которых как раз и выступает Живой Лик Софии. Она как бы персонифицирует эталон творческого бытия. Как совершенная Личность София-сверхмонада творит-живет в полном согласии

[1] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 239. С. 542.
[2] Там же. С. 534.

с космической нравственной необходимостью любви, сострадания, чистоты помыслов и бескорыстного труда.

Наконец, в-третьем, интегрально-субстанциальном аспекте, София предстает и как Абсолютный Субъект, и как Объект динамического разворачивания космической жизни в единстве своих и материально-несущих (субстратных), и идеально-сущих (деятельно-упорядочивающих) компонентов. Она является всесвязующей, всеоживляющей и всенаправляющей **Душой Мира**, все космические явления проявляющей внутри и через себя и вместе с тем бесконечно превосходящей в качестве идеально-эталонного Субъекта деятельности все свои конкретные порождения. Следовательно, вся природа во всех своих частях оказывается насквозь одушевленной и софийной, пронизанной токами жизни и со-знания, начиная от совершенно бессознательного взаимодействия на уровне физических, химических и биологических форм, и кончая универсальным — сверхсознательным — со-знанием, свойственным развитым личностям-монадам. Н.О. Лосский назовет такое мировоззрение «органическим», В.В. Зеньковский — «биоцентрическим». «Как энтелехия мира, — писал С.Н. Булгаков, — в своем космическом Лике София есть Мировая Душа, т. е. начало, связующее и организующее мировую множественность, — natura naturans по отношению к natura naturata. Она есть та универсальная инстинктивно-**бессознательная** или **сверхсознательная** душа мира, anima mundi, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Софийная душа мира закрыта многими покрывалами, как Саисская богиня, причем эти покрывала сами собой истончаются по мере духовного восхождения человека»[1].

Таким образом, действительность Софии-Мировой Души принципиально слоиста и иерархична, начиная от самых грубых и плотных ее материально-энергийных проявлений, где эйдетические компоненты скрыты за хаотическим множеством развернутых на их основе конкретных форм жизни, а светящаяся первоматерия обнаруживается лишь в физическом виде; и кончая высшими слоями ее бытия, где почти невозможно развести идеально-сущие и материально-несущие ее составляющие и где можно непосредственно созерцать высшие эйдосы мира (монадно-энтелехиальные, имеющие Живой Лик, и предметно-структурные). На их основе и с их помощью развитые субстанциальные деятели способны творить из видимой тьмы и пластичной первоматерии новые предметные формы-эйдосы для новых живых существ, планетных систем и целых Вселенных. Низшие слои Мировой Души — это уровни **Тварной**, а высшие — уровни **Божественной Софии**.

Общая же схема мирового космологического процесса, по учению русской софиологии, состоит в том, что Божественная София в соответствии со своими идеями-эталонами свободно и ответственно изнутри себя рождает видимый материальный мир (Софию Тварную), т. е. актуализирует свои мсонально-материальные потенции для воплощения эйдетических структур. По другой версии, она в бессознательном акте своеволия как бы отпадает от исходного божественного

[1] Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 196.

единства в тварную множественность, хаотичность и временность физического Космоса. В ходе естественного развития Космоса каждая вновь появляющаяся космическая форма (каждая реализовавшаяся в материи богософийная идея-энтелехия) создает несущие основы для воплощения более высокой эволюционной формы-энтелехии, пока на вершине природной эволюции не появляется человек. Подобную модель эволюции Н.О. Лосский назвал супранатуралистической теорией эволюции[1]. В соответствии с ней именно высшее детерминирует и направляет низшее, хотя и нуждается в последнем для своего непосредственного материального осуществления. Таким образом, налицо направленный характер эволюции во Вселенной от неразумных к разумным формам живого. Абсолютно ту же мысль проводит П. Тейяр де Шарден, у которого мировое бытие направлено к появлению и дальнейшему развитию разума (ноогенез в его терминологии)[2]. Шри Ауробиндо Гхош также постулирует направленное развитие Космоса по линии: разум — сверхразум (overmind) — суперразум (supermind)[3]. Весьма близки все указанные концепции и в понимании назначения человека — всестороннее творческое совершенствование. По учению русской софиологии это означает деятельное и сознательное проявление человеком своего потенциального софийного богоподобия через свободное сотворчество с Великой Матерью в деле собирания и одухотворения Вселенной.

Но человек, призванный познать, практически реализовать и в конечном счете преумножить[4] божественный замысел о мире, в акте грехопадения отпадает от своей богочеловеческой софийной Плеромы. Он отрекается от своей надземной всеединой сущности в стихии своеволия, эгоизма, плотского вожделения, социальной вражды и гордыни. Его божественная душа, изначально причастная идеальному софийному всечеловечеству (его «Сам» в терминологии П.А. Флоренского) ничтожится страстями сустного эмпирического земного «Я» (самостью в терминологии того же П.А. Флоренского). Вследствие этого человек не только обрекает самого себя на страдания в земном мире, но вносит общую дисгармонию, хаос и зло в мировой эволюционный процесс, в жизнь Тварной Софии. Приход в мир Иисуса Христа — его проповедь, жертвенный крестный путь, мученическая смерть и воскресение — открывает перед человечеством возможность перехода от тварно-эгоистического греховного существования к любовному единению и восхождению в Царство Божие. Путем Христа, путем софийного преображения духа и плоти, уже прошли в истории святые праведники и подвижники христианской веры. За счет нравственного подвига любви и самоочищения, совершенного на Земле (на уровне Софии Тварной), они реализовали свое потенциальное богоподобие и получили возможность сверхсознательного существования-творчества в духоматериальной реальности Софии Божественной, в «свете славы Божией». Святые образуют со-

---

[1] Более подробно о супранатуралистической теории эволюции см. в следующей лекции, посвященной проблемам развития.

[2] Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 148.

[3] Aurobindo Sri. The Future Evolution of Man. Pondicherry, 1963. P. 87—92.

[4] Мотив духовного преумножения божественного замысла о мире оказался, к сожалению, почти нереализованным и в русской софиологии, но зато он составляет основной пафос «философии творчества» Н.А. Бердяева. В этом состоит его несомненная философская заслуга и правота в критике ряда софиологов, прежде всего С.Н. Булгакова.

фийно-небесное братство, жертвенно помогающее, по словам В.С. Соловьева, «перерождению смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека»[1].

Если оставить в стороне религиозную интерпретацию сущности и назначения человека в Космосе, то онтологические взгляды на процессы развития в целом (направленный характер, особая роль целевой детерминации, особая роль хаоса в системе, природная укорененность основ морали и ее эволюционные функции) окажутся в этих концепциях на удивление хорошо согласующимися с современными научными результатами из области синергетики, космологии, современных физических и биологических представлений. К важнейшим для онтологии проблемам движения и развития мы теперь и переходим.

[1] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 634.

ЛЕКЦИЯ 13. *ДВИЖЕНИЕ КАК АТРИБУТ БЫТИЯ*

1. Проблема движения в истории философии и логические векторы ее решения

Проблема движения всегда стояла в философии очень остро. При внешне неоспоримом факте, что движение существует, в истории философии были концепции, которые отрицали это. С чем это связано? Попробуем разобраться, исходя из своеобразной «презумпции невиновности» философов, т. е. понимая, что, делая тот или иной вывод, они опирались на рациональные аргументы даже тогда, когда отрицали движение. Итак, что такое движение? Познаваемо ли оно? Как соотносятся движение и покой? Какие существуют формы движения? Какова связь движения и развития? Векторы исследования проблематики движения были заданы еще в античной философии, которая определила как бы основные логические варианты решения вопроса о сущности движения.

Первый вариант был представлен милетской школой и Гераклитом. **Движение** здесь понималось **как перманентное возникновение и уничтожение вещей**, как бесконечное становление всего сущего.

Анаксимандр, создавая свое учение об апейроне, отмечал, что его важнейшим свойством является движение. А поскольку сам апейрон вечен и находится в вечном движении, следовательно, и само движение вечно и всеобще. Поэтому «вечное движение — начало, обладающее старшинством над влагой... от него одно рождается, другое уничтожается»[1]. **Анаксимен** и **Гераклит** также полагали, что движение вечно и выступает причиной всех частных изменений. Именно Гераклиту принадлежит известное всем высказывание о том, что нельзя в одну реку вступить дважды, и о том, все течет и все изменяется. Аристотель, комментируя Гераклита, замечает, что речь должна идти не о мире как таковом, хотя он действительно изменяется, а о том, что любое наше высказывание о предмете не носит абсолютного характера. Таким образом, обратив внимание на изменчивый характер бытия, философы отодвинули на второй план моменты устойчивости движения.

Второй (противоположный) вариант трактовки движения был развит в элеатской школе.

Но прежде чем перейти к анализу взглядов ее представителей, мы обратимся к А.С. Пушкину, кстати говоря, блестящему знатоку античности[2]. Подобно всем

---

[1] Фрагменты греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 119.

[2] Когда мы говорим «знаток античности», мы, конечно, не имеем в виду узкий профессионализм знаний, который не мог быть присущ поэту. Для него античность была живой частью культуры, к которой по всеобъемлющему характеру своего творчества он и не мог относиться иначе. Можно сказать, что Пушкин в рамках иной, русской культуры возрождает дух античности. Г.С. Кнабе отмечает, что это знание поэта, которое изобилует историческими неточностями, поскольку является его личным переживанием. Это — элемент внутренней духовной биографии поэта. См.: Кнабе Г. Пушкин и античность. Годы перелома // Русский журнал... http://www.russ.ru/edu/99-04-06/knabe.htm

гениальным людям ему удалось в образной емкой форме, буквально несколькими поэтическими строками зафиксировать сущность античного спора по поводу движения:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.
Но господа, забавный случай сей
Другой пример на память мне приводит:
Ведь каждый день пред нами солнце всходит,
Однако ж прав упрямый Галилей.

Перед нами пример, который затрагивает одну из важнейших сторон проблемы движения и возможность его достоверного познания. Переформулировать проблему можно следующим образом: **возможно ли описать движение на языке понятий, или познаваемо ли движение?**

Иначе говоря, вряд ли философы отрицали движение как таковое, но безусловно, что они ставили под сомнение его всеобщность, а главное — возможность логического обоснования движения. Пушкин в стихотворении иронически отразил слабость («ответ замысловатый») наглядного обоснования движения (путем хождения), приведя соответствующее метафорическое рассуждение, говорящее о том, что из того, что каждый день «пред нами солнце всходит», мы тем не менее знаем, что на самом деле Земля совершает свои обороты вокруг Солнца. Истинное положение дел, установленное Галилеем, радикально расходится с данными наших органов чувств.

Одновременно в этом стихотворении затронута и проблема диалектики как особого типа обоснования, которая, начиная с софистов, часто использовалась как средство доказательства противоречивости любых выдвигаемых утверждений. А из этого, в свою очередь, можно сделать два вывода. Первый о том, что логически определить что-либо вообще нельзя, так как всегда можно выдвинуть и обосновать противоположное утверждение. Второй — что диалектика представляет собой некий мыслительный фокус, создающий, по выражению Гегеля, «ложную видимость».

По разным источникам, в качестве участника указанной ситуации, отрицавшего движение путем хождения, был **Диоген Синопский** (403—323 гг. до н. э.). Гегель отмечает, что его опровержение (как и вообще опровержения подобного типа) является вульгарным, «...противопоставляет... мышлению чувственное сознание» и является обычным взглядом «так называемого здравого человеческого рассудка, придерживающегося чувственной очевидности и привычных представлений и высказываний...»[1].

Зенон, который утверждал, что движения нет, имел в виду вовсе не его существование как таковое, а лишь противоречивость самого определения движения и тот факт, что на языковом уровне мы можем давать движению самые разнообразные, в том числе и противоположные определения. «Что существует движение,

[1] Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 297.

что оно есть явление, это вовсе и не оспаривается; движение обладает чувственной достоверностью, оно существует, подобно тому как существуют слоны; в этом смысле Зенону и на ум не приходило отрицать движение. Вопрос здесь идет о его истинности»[1]. Дело в том, что проблема обоснования истинности утверждений о движении предстала как весьма сложная задача, так как на уровне его логического понимания наша мысль постоянно сталкивается с противоречиями. В частности, мыслить движение оказывается принципиально невозможным без привлечение противоположной категории, а именно — покоя.

Элеаты (Ксенофан, Зенон, Парменид) обратили внимание на моменты устойчивости в движении, которые при их абсолютизации могли привести к выводам, отрицающим всеобщность движения. Так, например, у **Парменида** бытие неподвижно и едино, оно замкнуто само в себе «в пределах оков величайших». «Его бытие не поток, как у Гераклита, а как бы лед»[2].

Логический вариант данной проблемы был представлен **Зеноном**, который, защищая тезисы своего учителя Парменида, разрабатывает целую систему обоснования того, что движения нет. Исходя из логической противоречивости движения, Зенон действительно делал вывод о том, что движение не обладает истинным бытием. А согласно общей гносеологической позиции элеатов предмет, о котором мы не можем мыслить истинно (т. е. непротиворечиво), не может обладать истинным бытием. «С этой точки зрения мы должны понимать аргументы Зенона не как возражения против реальности движения, каковыми они представляются на первый взгляд, а как указание на необходимый способ определения движения и на ход мысли, который необходимо соблюдать при этом определении»[3].

Концентрированным выражением аргументов против существования движения стали знаменитые апории Зенона, исходящего из того, что бытие едино и неподвижно.

Первая апория: движение не может начаться, потому что движущийся предмет должен дойти до половины пути, а для этого пройти половину половины и так до бесконечности (дихотомия).

Вторая апория гласит, что быстрое (Ахиллес) не догонит медленное (черепаха). Ведь когда Ахиллес придет в ту точку, где была черепаха, она отойдет на такое расстояние от своего старта, на сколько скорость медленного меньше скорости быстрого и т. д.

Третья апория (стрела) говорит о том, что движение невозможно при допущении прерывности пространства. Летящая стрела покоится, так как всегда занимает место равное себе, т. е. покоится в нем. Но движение не может быть суммой состояний покоя, ибо это самопротиворечиво. «Не все, что чувственно представляется нам реальным, существует на самом деле; но все, что истинно существует, должно подтверждаться нашим разумом, где самое главное условие — соблюдение принципа формально-логической непротиворечивости» — вот ключевая мысль элеатов, против которой бессильны любые аргументы, апеллирующие к чувственному опыту[4].

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. М., 1993. С. 276.

[2] Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 145.

[3] Там же.

[4] Напомним, что именно из этого тезиса элеатов рождается спекулятивная метафизика как важнейший раздел онтологии.

Не случайно завершением вышеприведенного анекдота о «мудреце брадатом» становится тот факт, что когда один из учеников Диогена посчитал, что тезис об отсутствии движения действительно опровергнут молчаливым хождением, то сам Диоген (который своим хождением лишь обострил диалоговую ситуацию) побил его палкой, говоря тем самым, что чувственная достоверность не есть еще доказательство или опровержение, а необходимы более основательные аргументы.

Мы так долго разбирали этот исторический эпизод, чтобы показать, что вряд ли в истории философии существовали когда-нибудь философы, отрицающие движение как таковое, даже когда они так говорили. Скорее всего, отрицалась познаваемость какой-то из характеристик движения, например, достоверность его чувственного познания, тем самым, безусловно, ограничивалась и достоверность чувственного познания в целом.

Можно указать и на еще один исключительно важный **позитивный момент, который имела негативная диалектика Зенона.** После его апорий, направленных против возможности логически непротиворечиво мыслить движение, стало понятно, что в мире существует целый класс объектов и явлений, которые только и могут быть постигнуты диалектически противоречиво, т. е. через синтез их противоположных мысленных определений. В самом деле, человек — это всегда единство души и тела, сознательного и бессознательного, биологического и социального начал. Жизнь, текущая вокруг нас, неотделима от смерти; необходимость и закономерность наступления каких-то событий — от случайных обстоятельств и привходящих факторов.

Попробуйте абстрактно запретить противоречия в познающем мышлении, и вам никогда не удастся осмыслить сущность света, ведь он — иное тьмы; звука, ведь он — иное тишины; емкости бокала, которая — иное его вещественной формы и т. д. Вам никогда не удастся верно расставить акценты в проблемах семьи и брака, ибо именно единство противоположных полов обеспечивает гармонию семейного и социального бытия. Сущность подлинной человеческой индивидуальности состоит вовсе не в том, что она противопоставляет себя всему родовому и общечеловеческому и всячески подчеркивает свои отличия от других людей, а в том, насколько органично и творчески преломляются всеобщие родовые характеристики и универсальные ценности в ее уникальных (особенных) поступках и чертах характера.

Таким образом, подлинный философский разум — это как раз не шарахание от противоречий бытия и познания, а умение органически двигаться в стихии противоположных характеристик самих вещей и соответственно логических определений мысли. Последующая позитивная платоновская диалектика в диалогах «Софист» и «Парменид» будет разворачиваться именно в этом ключе и вместе с диалектическими идеями Гераклита станет основой всей европейской диалектической традиции.[1] Кстати, и сама сущность движения после элеатов будет осмыслена именно диалектически: как разные формы единства покоя и изменения, прерывно-

[1] Прекрасный анализ становления диалектических идей в античности дан в работе нашего выдающегося историка философии А.С. Богомолова. См.: Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982.

сти и непрерывности, линейности и нелинейности, качественных и количественных трансформаций, о чем мы еще поговорим.

Третий взгляд на сущность движения представил **Эмпедокл**, который как раз и попытался объединить противоположные взгляды и стал рассматривать изменчивость и устойчивость как две стороны общего процесса движения. «Сочетая ионийскую философскую традицию с италийской, Эмпедокл равно говорил об изменчивости и неизменности мира, но фактически в разных отношениях и частях. Мир неизменен в своих корнях и в пределах «круга времен», но изменчив на уровне вещей и внутри «круга времен»[1].

Своеобразный итог данным спорам подвел **Аристотель**.

Он дает классификацию видов изменения, среди которых выделяется возникновение, уничтожение и собственно движение, понимаемое как осуществление сущего в возможности, переход его в действительность. Частным видом движения является механическое перемещение тела из одного места в другое, «движения помимо вещей не существует».[2] Мысленное представление движения предполагает использование категорий места, времени и пустоты. Вечность движения Аристотель обосновывает «от противного». «Отрицание вечности движения приводит к противоречию: движение предполагает наличие движущихся предметов, которые, в свою очередь, или возникли, или же существовали вечно неподвижно. Но возникновение предметов есть тоже движение. Если же они покоились вечно неподвижными, то тогда непонятно, почему они пришли в движение не раньше и не позже. Трудно объяснить также причину покоя, а такая причина должна быть»[3].

Итак, движение, по Аристотелю, реализуется внутри одной сущности и внутри одной формы в трех отношениях — качества, количества и места. То есть для каждой исследуемой сущности всегда имеется данное трехчленное отношение.

Количественное движение — это рост и убыль. Движение относительно места — это перемещение, или, говоря современным языком, пространственное перемещение, механическое движение.

Качественное движение — это качественное изменение. Кроме того, всякое движение осуществляется во времени. Причем, если движение в пространстве и во времени изучает физика, то качественные изменения выступают предметом метафизики. Перевод исследования проблемы движения в плоскость качественного изменения позволяет рассматривать его в наиболее широком, философски предельном смысле по отношению к бытию в целом, говорить об изменчивости, процессуальности бытия.

2. Диалектика и метафизика. Движение как сущность бытия

Итак, движение само по себе противоречиво. Оно включает в себя моменты изменчивости и устойчивости, прерывности и непрерывности.

---

[1] Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 168.

[2] Аристотель. Физика // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 103.

[3] Там же. С. 321.

Возникает проблема возможности описания данной противоречивости на языке логики. Или, иначе говоря, проблема того, как описать диалектическую противоречивость объекта формально непротиворечивым образом. Рассуждая о движении или других явления бытия, мы должны это осуществлять на языке понятий, то есть строить некоторый концептуальный каркас, который заведомо будет значительным огрублением реального положения дел. Последнее позволяет нам рассуждать непротиворечиво, исходя из правил традиционной логики, но одновременно возникает проблема, как совместить онтологическую противоречивость (противоречия мира как такового) и мыслительную непротиворечивость. Или, другими словами, как логически непротиворечиво отобразить диалектику движения, диалектику мира в целом[1].

Действительно, для того чтобы нечто познать, мы необходимо должны огрубить те реальные процессы, которые есть в мире. Следовательно, для того чтобы познать движение, мы неизбежно должны его приостановить, предметно проинтерпретировать. И здесь возникает возможность абсолютизации заведомо огрубленного понимания и его экстраполяции на движение в целом, что часто и лежит в основе различного рода метафизических истолкований (в смысле противоположности истолкованию диалектическому, целостному).

Именно таким образом и **возникает метафизическая концепция движения**, которая, во-первых, основана на абсолютизации одной из противоположных сторон движения и, во-вторых, сводит движение к одной из его форм. Сущность движения чаще всего сводится к механическому перемещению. Механическое перемещение можно описать только путем фиксации данного тела в определенном месте в некоторый момент времени. То есть проблема движения сводится к описанию более фундаментальных структур бытия — пространству и времени. А пространство и время можно представить двояким образом, что и было сделано ионийской и элеатской школами в античности.

Либо необходимо признать существование «неделимых» пространства и времени, либо, напротив, признать их бесконечную делимость[2]. Либо признать относительность всех пространственно-временных характеристик при абсолютности самого факта движения тел, либо, как это позже сделал Ньютон, ввести понятие перемещения тела из одной точки абсолютного пространства в другое. То есть ввести дополнительные категории абсолютного пространства и времени, внутри которых реализуются конкретные виды движения. При этом каждая из противоположных позиций внутри себя окажется противоречивой.

Зенон гениально ухватил данную проблему, показав «что если при описании движения исходить из той или другой точки зрения на структуру пространства и времени, то все равно непротиворечивого описания движения не получится, а, стало быть, рациональное отображение движения будет невозможным»[3]. Иначе говоря, в основе данных точек зрения лежат совершенно разные гносеологические допущения. Но отображаемое в наших мыслях движение (как и все остальное)

---

[1] Более подробно о данной проблеме см.: Петров Ю.А. Диалектика отображения движения в научных понятиях и теориях // Диалектика научного познания. М., 1978. С. 429—454.

[2] Там же. С. 441.

[3] Там же.

не есть буквальная копия реальных процессов, реального движения. Оно вообще является внешним процессом и не зависит от наших мыслей.

Следовательно, указанная противоречивость есть свойство определенной слабости нашего мышления, вынужденного для построения теоретической концепции вводить те или иные гносеологические допущения, которые могут значительно «огрубить» реальность. И не просто вводить односторонние теоретические «огрубления», но абсолютизировать их и отождествлять с реальностью как таковой. Поэтому Аристотель одновременно просто и гениально отмечает, что зеноновские апории разрешаются очень просто, достаточно перейти границу. Границу мыслимых расчленений и схематизаций пространства и времени, которых в самой реальности нет.

Здесь кроется источник всех метафизик в негативном смысле, когда реальность односторонне и рассудочно препарируется, а потом эти односторонние концептуальные схемы отождествляются с бесконечно богатым и диалектическим объектом. В результате метафизической (в смысле своей недиалектичности) мысли свойственно жестко противопоставлять идеализированные описания, которые должны быть диалектически синтезированы или же, напротив, четко и последовательно разведены. Мощь рациональной мысли обнаруживает здесь свою косность и слабость. Желание мыслить строго и непротиворечиво, напротив, оборачивается неспособностью разрешать подлинные и устранять мнимые логические противоречия.

С этих философских позиций и некоторые зеноновские апории (сознательно или нет — это отдельный историко-философский вопрос[1]) формулируются на принципе смешения разных типов идеализаций. Поэтому вместо черепахи и Ахиллеса необходимо говорить о соответствующих математических точках, которые обозначаются именами «Ахиллес» и «черепаха», не обладающими реальными свойствами данных объектов. Иначе говоря, нельзя обосновать некое положение, если изначальные понятия внутри его строятся на разных гносеологических допущениях, в частности, смешиваются эмпирические (реальные) объекты (Ахиллес и черепаха), а пространство трактуется математически. Соответственно в данном случае мы сталкиваемся с противоречием в разных отношениях, возникшим вследствие недостаточно гибкой гносеологической рефлексии. Что же касается апории «стрела», то здесь необходимо видеть глубочайшее диалектическое единство движения и покоя, прерывности и непрерывности пространства.

В целом же метафизическое представление о движении, сводящее его к одному из видов движения (механическому) и абсолютизирующее какой-то один из ракурсов его видения, было исторически оправданно, хотя и значительно упрощало его понимание. Диалектика как противоположный способ рационально-понятийного освоения бытия основывается на ином понимании познания. Последнее рассматривается как сложный процесс, в котором субъект познания (человек) и объект познания находятся в особых взаимоотношениях. Субъект познания обладает

---

[1] Гипертрофированная парадоксальность мышления Зенона вполне объяснима. Его собственная философская задача парадоксальна — апологетическая (защита учителя) и одновременно разрушительная (демонстрация слабости позиции оппонентов). Немудрено поэтому, что парадоксы Зенона — разной степени глубины и интеллектуальной проработанности.

творческой активностью, поэтому он не только и не просто созерцает мир (хотя и такой вариант отношения к миру возможен), но выступает как некая активная сторона данного процесса, избирательно относящаяся к миру, выбирая из него интересующие явления и предметы, превращая их в объекты познания.

Таким образом, результат познания не есть некоторое зеркальное отражение, а представляет собой определенную информацию о той или иной области бытия. В этом смысле предмет любой науки есть заведомо интерпретированная действительность, нетождественная с бытием. Ставя эксперимент, проводя какие-то опыты над предметами и явлениями мира, ученый уже самими этими процедурами как бы препарирует действительность, в каком-то отношении субъективирует ее. Так, например, физик ищет и находит в природе физические закономерности, отвлекаясь от всех остальных, которые для него как физика не представляются важными. Химик или биолог — соответственно химические или биологические. Социолог отвлекается от биологических свойств человека, и последний интересует его как элемент социальной системы, выполняющий определенные функции. Подобным образом ученый исследует любые предметы и явления, и, как справедливо отмечал К. Ясперс, в этом смысле границ у познания не существует и предметом научного исследования может выступить что угодно — от неодушевленного предмета, природного процесса до человека и таких его свойств, как мышление, сознание и т. д.

Ученый как бы надевает очки, соответствующие его предмету, и видит мир сквозь их призму, отвлекаясь от того, что для него несущественно в исследуемом предмете, и, напротив, выделяя существенное. Любой предмет, любое явление мира бесконечно многообразно, но когда они становятся объектом познания, они как бы поворачиваются к познающему лишь одной стороной. Здесь, правда, первостепенное значение играет диалектическое осознание ученым того факта, что его описание — не единственное из возможных, и оно в любом случае не может отождествляться с предметом как таковым. В этом плане самокритичный исследователь — это уже наполовину диалектик.

В целом же характер познавательной деятельности людей нацелен на то, чтобы с помощью созданной системы идеализированных объектов (научной теории) выявить законы действительности в чистом виде. Для того чтобы мы смогли построить инвалидную коляску, нам вовсе не надо иметь полное представление о сущности человека, а достаточно интерпретировать его как систему рычагов, т. е. выделить ту существенную особенность человека, которая обеспечивает способы ее механического перемещения в пространстве. Более того, если бы мы попытались для реализации данной задачи использовать иной предметный уровень в понимании человека, например, воспринимая его как совокупность химических процессов или как элемент общественной системы, то это значительно затруднило бы нам выполнение поставленной задачи. Сам по себе такой способ «предметного препарирования» действительности не несет в себе ничего отрицательного и является лишь фактом познавательной деятельности. Однако в некоторых случаях он становится излишне самостоятельным, как бы отрывается от лежащего в его основе «огрубления», перерастает предметные рамки и претендует на описание и объяснение явлений, которые носят более широкий характер. Так, например, ре-

дукционистский принцип познания в биологии являлся достаточно эффективным до тех пор, пока эта наука находилась на эмпирической стадии, но с этих позиций нельзя объяснить сущность человека как биосоциального существа.

Диалектический подход к процессу познания заключается в том, что мир трактуется как особый изменчивый процесс, познавая отдельные стороны которого, мы должны помнить о допущенных предметных «огрублениях», понимая их ограниченность и относительность распространения на познание бытия в целом. Точно так же, как и претензии какой-либо философской системы претендовать на истину в абсолютной инстанции. Этот метод познания основан на понимании многообразия мира, на желании выявить закономерности этого многообразия, установить связь различных сторон в явлениях.

Исходя из этого, можно логически непротиворечиво отобразить любые реальные противоречивые процессы, в том числе и движение, но при этом необходимо учитывать, **во-первых**, возможность различных вариантов отображения, в том числе и противоречащих друг другу. Это могут быть противоречия в разных отношениях, при внимательном анализе вполне совместимые между собой. Но часто это противоположности в одном и том же отношении, которые не устранить одной только аналитической работой и тонкими дистинкциями. Напротив, эти объективные, но односторонне схваченные противоположности, которые должны быть диалектически синтезированы в рамках более широкого понимания данного предмета или процесса.

Соответственно и объективный момент огрубления, идеализации действительности в познании также не следует абсолютизировать. Достижение многомерного и целостного понимания предмета обеспечивается как раз органическим, а не механическим совмещением различных ракурсов его теоретического видения. Подлинная диалектичность — это синоним синтетического и объективного схватывания предмета в единстве его конституирующих и движущих противоположностей, в его существенных связях и опосредствованиях.

При этом диалектический образ предмета также нельзя возводить в абсолют, понимая, что сам целостный предмет претерпевает исторические изменения и, значит, его истинная картина сегодня может стать ошибочной и односторонней завтра. Нечто подобное произошло в марксизме XX века, когда совершенно верная диалектическая картина развития капиталистического общества, данная К. Марксом для XIX века, была некритически и механически экстраполирована на совершенно новую историческую реальность XX века. В результате гениальный образец теоретического синтеза, каким является «Капитал» Маркса, был метафизически канонизирован и перестал объяснять реальные процессы, происходящие в капиталистическом обществе.

Во-вторых, необходимо понимать генетическое и иерархическое единство разных типов движения, отображаемых математическими, логическими и содержательными гносеологическими средствами, так как все это — отражения одного и того же объекта, описываемого разными способами.

В-третьих, каждый из перечисленных аспектов отображения движения направлен на решение собственных теоретических и практических задач и связан с конкретным пониманием истины.

В-четвертых, лишь философия в ее диалектическом варианте способна дать полное и непротиворечивое понимание сущности движения (и его различных вариантов) как особого диалектического процесса, сочетающего в себе противоположные и противоречивые компоненты[1]. Поэтому совершенно не случайно, что у того же Ф. Энгельса в «Диалектике природы» философское диалектическое мышление часто отождествляется с теоретическим мышлением как таковым, ибо для целостного понимания любого объекта в любой науке его желательно рассмотреть в генетическом ключе и в единстве его противоположных атрибутов. Это требование становится императивным, когда мы имеем дело с такими сложными видами движения, как биологическое, социальное или история развития идей.

Итак, в диалектической концепции движение рассматривается как особый противоречивый процесс, сочетающий в себе моменты устойчивости и изменчивости, прерывности и непрерывности, единства и иерархической соподчиненности, что отражает иерархичность и целостность мирового бытия, неважно, говорим ли мы об объективных или субъективных его составляющих. Движение понимается здесь как всеобщий и важнейший атрибут мироздания, включающий в себя все процессы изменения, которые происходят в мире, будь то природа, общество, познание или движение нашего духа. Как отмечал Гегель, «точно так же, как нет движения без материи, так не существует материи без движения»[2]. Впрочем, с не меньшим основанием и любой материалист заявит, что «как не может быть никакой духовной жизни без движения, так и любое постижение объективных форм движения невозможно вне движения нашей мысли». Как и всегда, материализм и идеализм сходятся воедино, если последовательно проходят своими путями до логического конца.

Всякое изменение, в свою очередь, есть результат взаимодействия предметов, событий или явлений мира через обмен материей, энергией и информацией. Именно это позволяет нам исследовать многообразные виды движения через их энергетические или информационные проявления. Для всякого объекта существовать означает взаимодействовать, то есть оказывать влияние на объекты и испытывать на себе воздействие других. Поэтому движение — это всеобщая форма существования бытия, которая выражает его активность, всеобщую связность и процессуальный характер. Не будет натяжкой высказать еще более общий онтологический тезис: движение есть синоним мировой космической жизни, взятой в единстве ее материально-субстратных и идеально-информационных компонентов.

Отметим в заключение темы «движение» несколько любопытных диалектических парадоксов, связанных со всеобщим характером движения и его отношением к покою.

Первый из них утверждает, что сами всеобщие законы движения должны быть неизменны, т. е. пребывать в состоянии покоя. В противном случае их нельзя признать всеобщими, ибо источником их движения тогда должен быть признан какой-то еще более общий закон. В буддийской философской традиции такой всеобщий закон движения уподобляется неподвижному центру бушующего урагана или неподвижной оси волчка, вращающегося с огромной скоростью. Заметим, что

---

[1] Здесь мы даем определенную интерпретацию концепции Ю.А. Петрова. См.: Петров Ю.А. Диалектика отображения движения в научных понятиях и теориях // Там же. С. 454.

[2] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 64.

в таком признании неизменности всеобщих порождающих законов движения нет никакой метафизичности и абсолютности в дурном смысле. Дело в том, что само познание таких законов — бесконечный, все более углубляющийся процесс, который может прекратиться только со смертью творческого и мыслящего существа, каким является человек.

Второй парадокс движения и покоя в XX веке был тонко проанализирован А.Ф. Лосевым. Он задался вопросом: а как мыслить объект, движущийся с бесконечной скоростью? Конечно, такое движение вроде бы запрещается выводами специальной теории относительности А. Эйнштейна. Однако мы знаем, что может пройти некоторое количество времени, и сами выводы специальной теории относительности могут быть пересмотрены. Так ньютоновский принцип дальнодействия был пересмотрен в пользу принципа близкодействия, но нет никаких гарантий, что принцип дальнодействия не будет в ближайшее время реабилитирован, тем более что такого рода суждения уже высказываются в среде самих физиков.

Зная об этой недолговечности научных истин, но и не желая абстрактно натурфилософствовать, философия позволяет себе творчески промысливать возможные логические сценарии развития событий и гипотетические формы существования, которые могут быть во Вселенной. Отталкиваясь о этой методологической максимы, А.Ф. Лосев постулировал следующее: существо или объект, движущийся в Космосе с бесконечной скоростью, будет ... покоиться сразу во всех точках пространства. Иными словами, движение, доведенное до своего абсолюта, переходит в свою абсолютную противоположность — в абсолютный покой. Это отчасти объясняет тот факт, что шарообразный Бог Парменида неделим и покоится, точно так же как прост и неизменен христианский Абсолют, по учению ряда теологических доктрин. Мы не собираемся обсуждать здесь проблему того, существуют в Космосе объекты, движущиеся с бесконечной скоростью, или нет. Никаких логических запретов на подобный вид бытия и движения в Космосе нет. Если же такое движение будет когда-нибудь физически обнаружено и зафиксировано, то, скорее всего, оно будет иметь самое непосредственное отношение к природе человеческой мысли, что, кстати, предсказал еще один из семи греческих мудрецов (а именно Фалес), заявив, что «быстрее всего ум, ибо он все обегает».

Неудивительно, что проанализированные выше трудности и парадоксы, связанные с категорией движения, послужили мощным стимулом развития диалектической мысли, начиная еще с периода античности. Особые заслуги Зенона, Платона и Гераклита в этом процессе мы уже отмечали. При этом необходимо подчеркнуть, что с самого начала своего существования и по сию пору диалектика как философское учение о единстве и взаимодействии противоположностей разрабатывалась и на Востоке, и на Западе[1], и в материалистическом, и в идеалистическом, и в онтологическом, и в гносеологическом, и в натурфилософском, и в спекулятивно-метафизическом аспектах. Существует плеяда гениальных диалектиков

---

[1] Существуют исследования, показывающие, что диалектика действительно представляет собой всеобщий метод и стихию философствования, без которого невозможна философская рефлексия. Другое дело, что акценты в диалектике и во взаимоотношениях противоположностей расставлялись по-разному в Европе (доминанта борьбы противоположностей), в Китае (доминанта чередования противоположностей, ритмической смены их лидерства) и в Индии (идея слияния противоположностей в нерасторжимое единство). См.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М., 1994.

в мировой философии, каждый из которых внес фундаментальный вклад в ее теорию. В индийской традиции это буддийский мыслитель Нагарджуна, ведантисты Шанкарачарья, Рамануджа и Шри Ауробиндо Гхош, в китайской — даосский мыслитель Чжуаньцзы, легист Сунь цзы, философ синтетического склада Ян Вамин. В европейской философской традиции гениальными диалектическими фигурами высятся Плотин и Николай Кузанский, Лейбниц и Гегель, К. Маркс и А.Ф. Лосев, Т. Адорно и Э.В. Ильенков.

К сожалению, объективная и синтетическая история диалектики еще не написана, но авторы уверены, что такая работа когда-нибудь обязательно будет осуществлена и, скорее всего, в России, чья диалектическая традиция конца XIX — XX столетия не только сумела в значительной мере обобщить диалектические достижения прежних эпох и всех культурно-географических миров (Запада, Востока и самой России), но и внести в теорию диалектики свой особый и весьма значительный вклад. Здесь достаточно вспомнить попытки построения всеобщей системы философских категорий в диалектическом материализме, учение о диалектике движения А.Ф. Лосева и А.С. Богомолова, диалектическую разработку проблем диалектики природы в работах Б.М. Кедрова и т. д. Экзистенциальная диалектика была предметом тонкого анализа Н.А. Бердяева и М.А. Бахтина, диалектика общественных отношений составляла предмет пристального внимания С.Л. Франка и Г.В. Плеханова.

Не обращаясь больше к именам, дадим здесь лишь **беглый набросок эволюции диалектической проблематики**. Диалектика как особый способ постижения бытия прошла в Европе несколько стадий развития[1], связанных с эволюцией как философии, так и общества, культуры в целом. Вначале это была **диалектика отношений и связи**, что было характерно для древнегреческой натурфилософии, когда абсолютизировался момент взаимосвязи в мире. Для античности было характерно интуитивное представление о чувственно-материальном Космосе, в котором все было взаимосвязано. Мир рассматривался как особого рода целостность. Именно в античности зарождается традиция диалектического объяснения взаимосвязей мира, которая реализуется в виде некой универсальной категориальной системы. Как отмечает А.Ф. Лосев, античная философия началась с интуитивной диалектики, которая была непосредственно связана с мифом, позволяющим соединять несоединяемое в единое целое. Неоплатонизм уже преодолевает указанную интуитивность, включенность диалектики внутрь самого мифа как формы целостного объяснения бытия и фактически разрабатывает теоретическую диалектику[2]. Особую роль здесь играет Прокл с его «Первоосновами теологии». Кстати, у него первого появляется и элемент «диалектической игры» предельными категориальными смыслами, подменяющий иногда реальный предмет обсуждения.

Далее это — **диалектика движения**, характерная для периода от Нового времени до начала XIX века, когда исследуется конкретная форма движения (механическая), но отступает на второй план принцип взаимосвязи. И, наконец, диалек-

---

[1] См. более подробно указанную выше работу А.С. Богомолова, многотомную серию, изданную в СССР в 1970-е годы под названием «История диалектики», а также труды, написанные в русле марксистской диалектической логики: Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1979; Оруджев З.М. Диалектика как система. М., 1973. На последней работе мы и основываем наш краткий анализ.

[2] См.: Лосев А.Ф. История античной философии. М., 1989. С. 192—199.

тика развития XIX—XX веков, которая в наиболее развитой форме реализуется в гегелевской системе и ряде современных концепций, таких, например, как экзистенциализм и марксизм. Важным стимулом для развития диалектики в качестве философского метода познания с целью выяснения предельных оснований бытия было развитие частных наук, новейшие открытия которых как бы разрывали их узкие предметные области, заставляя соприкасаться разные науки и создавая такие междисциплинарные направления исследований, предметом которых являлась область на стыке двух или более наук.

Возникнув изначально как понятие, обозначающее искусство вести спор, рассуждать, диалектика реализуется как особый философский метод, как некая культура рассуждений, диалога, основанная на выявлении в целостном предмете его противоречивых сторон и свойств и, напротив, усматривающая во внешне противоположных вещах и явлениях моменты единства и взаимосвязи. В некоторых случаях, как мы уже отмечали на примере Прокла, диалектический подход тоже может быть абсолютизирован, что приводит к отказу от понимания конкретности истины и необходимости обоснования выдвигаемых положений. В этом случае диалектика вырождается в мертвую игру праздного ума, в то схоластическое жонглирование категориями, которым так страдала марксистская философия эпохи застоя. О диалектике и о диалектическом разуме мы еще специально поговорим в гносеологическом разделе работы, а эффективность метода диалектики как важнейшего средства рефлексивной работы философского разума авторы постараются показать и на примере решения аксиологических метафизических проблем.

3. Движение и развитие. Проблема прогресса

В мире присутствуют самые различные типы и виды изменчивости. Самая общая их градация может быть проведена как разделение их на качественные и количественные. Это разделение, конечно, носит относительный характер, так как реально качественные и количественные изменения взаимосвязаны и обусловливают друг друга. **Количественные изменения** — это прежде всего механические процессы, связанные с перемещением тел, изменением их энергии. Они являются объектом прежде всего частных наук. **Качественные изменения** связаны с изменением структуры самого предмета, их превращением в другой предмет.

Внутри качественных изменений, в свою очередь, можно выделить обратимые и необратимые изменения. Примером первых являются изменения агрегатных состояний. Так, например, вода переходит при соответствующих условиях в лед и наоборот. Эти изменения также исследуются частными науками. Философию в первую очередь интересуют необратимые качественные изменения, которые и называются развитием. Развитие как одну из характеристик бытия изучает диалектика, на основании чего последнюю часто и определяют как учение о развитии, тем самым подчеркивая факт того, что развиваются как бытие в целом и все процессы в нем. Такая трактовка бытия как перманентно развивающегося, где движение (изменение вообще) может быть рассмотрено как частный и вырожденный случай

развития, сегодня разделяют многие ученые и философы, стоящие на позициях глобального эволюционизма.

Как атрибут бытия развитие характеризуется рядом фундаментальных черт. Прежде всего это **всеобщность**, означающая, что на всех уровнях бытия имеется развитие, хотя и носящее разный качественный характер. Последнее утверждение дискуссионное. Имеются точки зрения, говорящие о всеобщности движения, но не развития, так как не все предметы, например, неорганической природы, развиваются. Однако если учитывать признак качественного изменения по отношению к развитию, то утверждение о всеобщности развития нам представляется справедливым, так как подобные изменения характерны для всех уровней бытия. Иное дело — дифференцированный характер данных качественных изменений. Мир представляет собой иерархическую целостность, а потому процессы развития на разных уровнях носят различный характер и требуют самостоятельного изучения.

Развитие характеризуется также **необратимостью**, которая понимается «как возникновение качественно новых возможностей, не существовавших ранее»[1]. И, наконец, для развития характерным выступает **направленность изменений**. Это означает, что развитие базируется на взаимосвязи элементов системы, а поэтому любые, даже кажущиеся случайными изменения носят взаимосвязанный характер, то есть возникают как результат некоторых взаимодействий и порождают, в свою очередь, другие изменения. Развитие как направленное изменение обеспечивает преемственность «между качественными изменениями на уровне системы, аккумулятивную связь последующего с предыдущим, определенную тенденцию в изменениях... и именно на этой основе появление у системы новых возможностей»[2].

Однако направленность развития сегодня трактуется и более радикально — как телеологическое движение систем любой природы, особенно живых систем, по некоторым предпочтительным траекториям (паттернам, как их иногда называют в синергетике), словно стремясь достичь определенной цели. Особую роль в направленных процессах развития играет целевая детерминация, о чем мы уже не раз говорили. Эта целевая детерминация может быть итогом прежней эволюции данной системы, как бы квинтэссенцией ее прошлого опыта, когда отбираются такие эволюционные и адаптивные механизмы, которые обеспечивают активное приспособление и выживание системы во внешних условиях. Здесь система (организм, вид, биоценоз и т. д.) как бы хранит в своей памяти набор поведенческих структур и реакций, которые в нормальных и стабильных условиях могут «молчать» и бездействовать, но мгновенно активизируются и начинают работать при минимальных намеках на изменение ситуации.

Это, в частности, так называемое «опережающее отражение», когда, например, деревья сбрасывают листья, ориентируясь на величину светового дня, а не на изменение температуры окружающей среды. Более сложные случаи целевой детерминации в процессах развития, о которых мы говорили выше в связи с открытиями современной синергетики, — это наличие конечного числа сценариев

---

[1] Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1997. С. 449.
[2] Там же. С. 450.

эволюции в неорганических системах, механизмы реализации генетической информации, направленный характер эволюции Вселенной. Что касается генотипа, то большой загадкой является то, что те или иные блоки ДНК начинают работать в строго определенное время и в строго определенном ключе, словно подчиняясь какой-то единой целевой программе, ведущей к становлению взрослой особи. Это всегда заставляло и заставляет биологов говорить о «генетически преформированной морфе», о реальности аристотелевских «целей-энтелехий»[1], о морфических полях[2] и т. д.

Еще более значительно влияние целевой детерминации в человеческом бытии, когда все наше поведение сегодня в значительной мере определяется нашим видением завтрашнего дня. Наличие ясных, высоких и вместе с тем достижимых целей — это важнейшее условие гармоничного развитие как отдельного человека, так и всего общества в целом. Здесь равно опасны и утопизм и конформизм, о чем мы еще будем иметь возможность поговорить в будущем. В целом же на современном этапе развития науки мы имеем все основания сказать, что **целесообразность** также является важнейшим атрибутом развития, что вовсе не исключает моментов случайности и стохастичности в этом процессе.

Таким образом, можно сказать, что **развитие — это упорядоченное и закономерное, необратимое и направленное изменение объекта, связанное с возникновением новых тенденций существования системы**. Понятие развития позволяет проследить источники возникновения того или иного явления, его генетическую связь с другими явлениями, а значит, осуществлять прогнозы деятельности человека, развития общественной структуры, направления развития мира, космоса и т. д.

С проблемой направленности развития связано понимание прогресса и дискуссии по проблеме как самого этого понятия, так и его применимости к различным явлениям. На самом деле любое определение работает в рамках конкретного контекста, выполняя соответствующие функции в данной познавательной ситуации. Поэтому абстрактно спорить о понятии прогресса — дело довольно бессмысленное.

Есть исследователи, которые отрицают данное понятие как проявление идеи телеологизма, т. е. предначертанности развития[3]. Другие признают его в качестве особого рода ценностной критериальной установки и т. д. Например, в рамках теологических рассуждений цель может быть задана Богом, и природа тогда развивается согласно предначертанному божественному плану, стремясь его реализовать. В иных случаях использование понятия «прогресс» является весьма относительным и не характерным, например, для процессов неорганической природы, где поступательность изменений осуществляется в рамках замкнутой системы и новое качество вроде бы не возникает. К такого рода процессам можно отнести самые разнообразные циклические изменения. В этом случае можно сказать, что природа

---

[1] См.: Кузин Б.С. О принципе поля в биологии // Вопр. философии. 1992. № 5.

[2] См.: Шелдрейк Р. Новая наука о жизни // Дельфис. 2001. № 4; 2002. № 1—4.

[3] Еще раз подчеркнем в этой связи, что наличие целей еще вовсе не означает, что эти цели обязательно должны сбыться, и это также никак не подрывает человеческой свободы. Приведем пример. Призыв в армию в годы Великой Отечественной войны с целью одержать победу над врагом абсолютно совпадал со свободным выбором человека защищать свою Родину и выполнять при этом приказы командира.

инертна, безразлична к тем понятиям, с помощью которых человек ее описывает, она просто есть как факт бытия.

Правда, в последнее время в связи с открытиями в той же синергетике наш взгляд на циклические и неэволюционные процессы в неорганической природе серьезно меняется. Многое заставляет признать неорганические процессы также необратимыми и имеющими самое прямое отношение к эволюции, хотя чаще и в негативном, разрушительном ключе. Сам человек, в частности, производит в неживой природе такие изменения и продуцирует такие вещества, которые до него там никогда не встречались. Кислоты, тяжелые элементы, шлаки, жесткие электромагнитные излучения — до человека их не было в неорганической природе в чистом виде, и они, как выясняется, способны оказывать губительное воздействие на живые формы.

Интересны, в частности, такие факты: естественный гранитный массив имеет слабый радиационный фон, благоприятный для живых существ. Но стоит только этот массив взорвать или подвергнуть сильным механическим деформациям, как при том же самом количественном радиационном фоне он начинает оказывать качественно иное — губительное воздействие на живые организмы. В результате продуктивность живых систем в таком районе начинает необратимо падать.

Наконец, развитие так называемых нанотехнологий, когда человек способен целенаправленно менять атомарную структуру вещества — разве это не примеры необратимых качественных изменений на уровне неживой природы? А возможность уничтожения биосферы и литосферы Земли в результате ядерной катастрофы — разве это не пример (лишь бы он остался гипотетическим!) необратимых качественных изменений? И разве человек в роли решающего фактора такой эволюции (или, увы, инволюции) хоть что-то меняет в таком тезисе? **Скорее, мы должны признать, что человек за счет своей деятельности способен повышать (прогресс) или, наоборот, понижать (регресс) эволюционный уровень любых систем низлежащей природы, т. е. действительно выступать важнейшим фактором эволюции всех слоев мирового целого.**

Однако широкое использование понятий прогресса и целесообразности без уточнения их значения применительно к конкретным системам есть часто не что иное, как желание человека искусственно приписать природе целесообразный характер, некритически навязать ей свои человеческие свойства. В свое время Ф. Бэкон назвал подобную антропоморфизацию окружающего «идолами рода». Вульгарным примером этого может служить материалистический тезис о том, что природа породила человека, чтобы человек мог вволю черпать ее ресурсы для удовлетворения своих безграничных материальных потребностей и мог экспериментировать с ней, как ему заблагорассудится, чтобы удовлетворить свою абстрактную научную любознательность, наподобие того, как экспериментирует ребенок, с наивным бессердечием отрывая крылья у бабочки, чтобы выяснить, а что с ней в конце концов будет. Однако может быть и вульгарный религиозный антропоморфизм, когда утверждают, что Бог создал корову, чтобы ей мог питаться человек.

Во многом же оценка тех или иных изменений, как прогрессивных, так и, напротив, регрессивных, есть лишь ценностная установка исследователя. Поэтому когда пытаются выделить универсальные критерии прогрессивного развития,

то они выглядят либо слишком общими, что позволяет подогнать под них любые изменения, либо, напротив, слишком узкими, описывающими лишь какие-то локальные процессы изменений. В последнем случае для неорганической природы в качестве таких критериев выступает степень усложнения структуры системы, для органической природы — развертывание функциональных возможностей системы и повышение степени ее системной организации[1]. Однако даже эти локальные критерии прогресса на самом деле слишком относительны и абстрактны для того, чтобы с их помощью можно было бы достаточно эффективно дифференцировать процессы изменений.

Относительно общества ситуация осложняется еще и тем, что различные попытки определения общественного прогресса локализуются не только самой сферой исследования, но и теми теоретическими моделями, из которых исходят при описании общества.

Поэтому, например, с позиции марксистских социальных теорий фундаментальным критерием прогресса выступает способ производства, и исходя из этого строится вся цепочка оценок прогрессивного развития, в результате которого его вершиной и выражением должен был стать коммунизм. Однако в этом случае возникает масса теоретических неувязок. В частности, оказывается, что построение общества на такой основе может одновременно сопровождаться жесточайшим подавлением свободы личности.

Другие концепции декларируют, напротив, в качестве критерия общественного прогресса именно свободу личности, которая в рамках сообщества людей, во-первых, не может быть абсолютной, а во-вторых, имеет своей оборотной стороной как раз угрозу личности. В обществах демократического типа преступность носит широкий, повседневный характер, угрожая жизни отдельного человека, тогда как в тоталитарных государствах такая опасность гораздо ниже (хотя здесь преступление осуществляется против всего народа в целом).

Кроме того, человек склонен абсолютизировать форму своей бытийной реализации, забывая при этом, что хотя он и является со своей человеческой точки зрения частью особого социального мира, последняя, тем не менее, — лишь одна из структур бытия, мира, природы. Поэтому прогресс той или иной социальной системы осуществляется в рамках природных законов, подчиняется им, и любые построения критериев прогресса могут мгновенно быть опровергнутыми даже чисто природными явлениями. Налицо типичная трагическая ситуация, перед которой всегда стоит человек и на которую обращал внимание еще Кант. Являясь конечным существом, человек стремится познавать бесконечное и несоизмеримое его масштабам, неизбежно при этом подгоняя все окружающее под свои собственные измерения.

Смысл понятия прогресса в его наиболее общей форме как развития от низшего к высшему, можно усмотреть, пожалуй, в том, что он представляет особую ценностно-мировоззренческую установку, позволяющую человеку, осмысливающему те или иные процессы в природе и обществе, осознавать себя, перспективы своего развития и развития человечества в целом, наполняя общее определение

[1] См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. М., 1987. С. 191—194.

прогресса новым содержанием в зависимости от той социокультурной ситуации, в которой он оказался, что придает его жизни оптимистичный и целенаправленный характер. С этих позиций необходимо признать, что и абстрактное отрицание прогресса, отказ от поиска его абсолютных критериев является по меньшей мере сомнительной философской установкой. Логическим итогом такой позиции становится разрушительный релятивизм, квиетизм, а в худшем случае — прямая апология порока. Без понятия прогресса жизнь во многом теряет смысл, ибо нельзя же лично совершенствоваться и бороться за совершенствование своего социального окружения, если с точки зрения мировой жизни — это чистейшая бессмыслица и никакого прогресса нет.

С другой же стороны, отрицание прогресса и любых его критериев — очень часто сугубо ценностное самооправдание для тех, кто привык мириться с социальной несправедливостью или оправдывать собственные недостатки. Другое дело, что необходимо избежать тех ловушек в истолковании прогресса, о которых мы говорили выше. Для этого представляется возможным:

— во-первых, признать, что общий прогресс может сопровождаться длительным локальным регрессом и даже быть чреватым общей деструкцией системы. Никакой жесткой предзаданности в мире не существует, в нем есть место и случайности, и свободе, и хаосу;

— во-вторых, единые критерии прогресса должны по-разному проявляться на различных уровнях мирового бытия, иногда имея латентный характер, и лишь в человеческом обществе приобретать видимую и сознательную форму;

— в-третьих, следует отказаться от соблазна сформулировать критерии прогресса на все времена, ибо их познание носит бесконечный характер и будет все время уточняться;

— в-четвертых, универсальные критерии прогресса должны носить диалектический характер, чтобы при своих односторонних абсолютизациях как раз и порождать регрессивные следствия.

Мы, конечно, бесконечно далеки от мысли, что сможем эти универсальные и диалектические критерии точно сформулировать, однако рискнем вынести их на суд читателя, чтобы стимулировать творческие дискуссии. В конце концов лекции в академической университетской аудитории — это не только донесение до студентов твердых истин (тогда не нужна была бы и философия), сколько стимуляция творческого мышления. В качестве такого гипотетического универсального критерия прогресса можно предложить следующий: **мировое прогрессивное развитие осуществляется в сторону все более творческого индивидуального бытия и одновременно укрепления единства этого индивидуального бытия с окружающими бытийственными формами.**

Ясно, что только на уровне человека бытие достигает творческой свободы, моральной ответственности за свой выбор и сознательного стремления к единству с другими людьми и окружающим миром. Чем выше мы движемся по эволюционной лестнице, тем отчетливей становится не только процесс индивидуации (что, впрочем, достаточно очевидно), но и единство приобретает все более сознательный и прочный характер. Последнее совсем не очевидно, что дало основание Шелеру и Н. Гартману говорить о слабости духовного бытия по сравнению с фи-

зическим. Однако это далеко не так. Никакие природные катастрофы пока не сумели истребить род людской на нашей планете, однако человеческое сознательное единение в труде помогает эффективно преображать лик Земли: дробить гранит и даже алмаз, плавить металлы и поворачивать реки вспять, менять генотип живых существ и даже влиять на структуру атомов. Так какое же бытие более сильное и единое? Другое дело, что эгоизм без единства и ответственности, равно как и тоталитарное единство без всякой индивидуальности, способны породить невиданный регресс и одичание, стать причиной катастрофы глобального порядка (военной, экологической, культурной). Увы, именно в условиях такой постоянной угрозы человечество и пребывает на протяжении всего XX и в начале XXI века.

В каком-то смысле человек — это не только венец, но и всегда потенциальное фиаско мирового бытия.

Оставляя в стороне крайне сложное понятие прогресса, вернемся к категории «развитие». Среди множества концепций, положительно решающих вопрос об изменчивости мира и его необратимом качественном развитии[1], можно выделить ряд основных моделей.

4. Основные модели развития

Прежде всего выделим концепции регрессивного развития, где необратимые качественные изменения идут в направлении постоянного понижения качественных характеристик бытия, его неуклонной функциональной и структурной деградации. Чаще всего акценты на регрессивных аспектах развития носят локальный характер и ограничиваются социальными процессами. Например, в концепции русского мыслителя К.Н. Леонтьева современное общество движется к утрате качественного разнообразия, к губительному демократическому всесмешению и культурному нивелированию. Регрессивный взгляд на общество свойственен французскому консерватизму, лидером которого является Р. Генон. По его мысли, все современные религии (кроме ислама) и духовные учения — продукт исторической деградации и утраты полноты первоначальной Сакральной Традиции. В принципе все современное общество с его техникой, демократией, профанной наукой и философией — духовно и социально деградирующее образование. Однако все эти подходы не новы.

Наиболее систематический вариант регрессивной теории развития представлен в китайской классической философии, особенно ее конфуцианской и в меньшей степени даосской традицией. Здесь постулируется тезис, что только предки были совершенно мудрыми людьми (чжуань цзы), которым был внятен голос Неба и Дао и которые, повинуясь сверхличному мировому закону, вели гармоничную социальную, семейную и личную жизнь. Чем дальше развивается общество, тем менее цели и стимулы человеческого бытия сообразуются с законами мировой

[1] Мы оставляем за пределами нашего рассмотрения ортодоксальные креационистские модели, неоплатоническую доктрину эманации, а также различные варианты теории абсолютного круговорота стоического типа или идею «вечного возвращения» Ф. Ницше. С нашей точки зрения, они представляют скорее исторический и общекультурный, нежели теоретический интерес.

жизни, а значит, тем несчастнее и дисгармоничнее живет человек. Аналогичные мотивы утраченного «золотого века» можно найти в индийской и греческой философских традициях. Правда, во всех древних традициях подчеркивается, что существующий регрессивный этап должен рано или поздно смениться новым культурным взлетом и социальным расцветом. Идея же универсального и постоянного мирового регресса носит экзотический характер и является плодом пессимистических антисциентистских настроений XX века.

Среди философских теорий развития, принимающих идею прогресса, нужно в первую очередь выделить **эволюционистскую** модель, выдвинутую **Г. Спенсером** (1820—1903) и до сих пор весьма популярную в среде биологов. Здесь обосновывается положение о всеобщей постепенной эволюции природы от простого к сложному, где все системы (неважно, биологические, социальные или ментальные) эволюционируют путем появления новых элементов (дифференциация) и их последующего объединения (интеграция) в рамках новой целостности, переходя «от неопределенной бессвязной однородности к определенной связной однородности»[1] до той поры, пока не обретут равновесия с внешней средой, не адаптируется к ней.

Эволюцию здесь можно образно уподобить подъему автомобиля по пандусу, где нет качественных скачков и перерывов постепенности, по крайней мере с точки зрения действия базовых функциональных и структурных закономерностей. Соответственно при эволюционистской позиции всегда возникает редукционистский соблазн свести сложное к простому, высшее объяснить из низшего. Наиболее явные примеры такого рода — отрицание качественных разрывов между человеком и животным, живой и неживой природой. Недостатки и ограниченности такой модели имеют историческое оправдание и связаны с абсолютизацией эволюционного подхода в биологии и его использованием для объяснения другого класса явлений, например, общества или природы в целом. В результате отрицаются скачки «взрывообразного типа», которые в наибольшей степени характерны именно для общественных явлений.

Противоположной моделью прогрессивного развития является **эмерджентизм**. Его с теми или иными вариантами развивали Л. Морган, Д. Александер, Г. Плеснер, А. Бергсон. Суть эмерджентизма заключается в абсолютизации скачкообразного характера развития и полной несводимости высшего к низшему. В результате вновь возникшее качество никаким образом не может быть объяснено из закономерностей функционирования низлежащей ступени. Процесс развития представляет собой как бы ступенчатую лестницу, где пространство между высшей и низшей ступенью ничем не заполнено. Между ними существует принципиальный онтологический разрыв.

В познании он чаще всего заполняется различными спекулятивными схемами с привлечением понятий типа «божественной воли», «катастрофичности мирового развития», «творческого порыва», «космической генетической программы» и т. д. Иногда же просто утверждается, что человек в принципе не может предсказать наступление нового качества, исходя из знания настоящего качества. В результате

[1] Спенсер Г. Основания социологии. Т. 1. СПб., 1876. С. 454.

действительность иногда представляется в эмерджентных концепциях как система спонтанно образующихся и функционирующих уровней мирового бытия.

Своеобразный **синтез эволюционных и эмерджентных подходов** на базе христианской креационистской установки был предложен в русской религиозной философии В.С. Соловьевым и Н.О. Лосским. Поскольку она по идеологическим причинам не рассматривалась в отечественной философско-теоретической литературе, то мы осветим ее несколько более подробно.

В «Оправдании добра» В.С. Соловьев рассматривает эволюцию Космоса как процесс «всемирного совершенствования»[1] и выделяет пять царств-ступеней на этой великой лестнице жизни: минеральное, растительное, животное, человеческое и Царство Божие. Каждое из них характеризуется повышением «бытия с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе»[2].

В процессе эволюции каждое последующее царство не просто механически сменяет предыдущее, а органически вырастает на его основе, где каждое нижестоящее является материальной базой — как бы несущей основой[3] — вышестоящего царства. Так, без минеральной основы не было бы растительности, растительность — основа существования животного мира, животные органы и клетки — необходимые элементы телесной жизни человека. Более того, каждая последующая ступень включает все предыдущие на правах подчиненных моментов.

По мысли В.С. Соловьева, почти в полном согласии с диалектико-материалистической концепцией развития, происходит процесс «собирания Вселенной», где высшая ступень включает в себя все низшие, но сама несводима к ним. Общая же картина эволюции и здесь и там напоминает конус, имеющий отчетливую направленность к появлению человека. Однако на этом сходства между соловьевской теорией эволюции и марксистской диалектико-материалистической теорией заканчиваются. Если бы великий русский философ ограничился подобным взглядом на сущность эволюции, то был бы даже на порядок ниже марксизма, ибо последний, как известно, сумел вскрыть ряд важных и объективных диалектических закономерностей развития, кстати, не оцененных по достоинству в русской религиозной философии, за исключением разве что А.Ф. Лосева. Об этом мы подробно поговорим в рамках следующей лекции.

Однако В.С. Соловьев развивает подход, серьезно отличающийся как от диалектико-материалистического, так и от общенаучного взгляда на эволюцию как на прогрессивное движение от низшего к высшему. Несмотря на то что высшие формы эволюции действительно организуются на базе низших и появляются в историческом времени вроде бы после них, по В.С. Соловьеву, было бы в корне неверно думать, что низшее порождает высшее, выступает его генетической причиной. С его точки зрения, порядок истинно сущего отнюдь не тождественен порядку явлений и ничто так часто не обманывает нас, как именно эмпирическая очевидность. На самом же деле именно высшее предшествует низшему и организует его и никогда не может быть объяснено из последнего. «Жизнь есть некоторое новое положительное

---

[1] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 267.

[2] Там же.

[3] То есть то, что способно нести на себе нечто, но само по себе является вторичным и несущественным с точки зрения переносимого содержания.

содержание, — замечает В.С. Соловьев, — нечто большее сравнительно с безжизненною материей, и выводить это большее из меньшего — значит утверждать, что нечто в действительности происходит из ничего, т. е. чистую нелепость»[1].

Эволюция, феноменально разворачиваясь от простого к сложному, производит материальные условия для организации высших систем, но «собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений»[2]. Образ высшего, по В.С. Соловьеву, из метафизического — идеального — состояния лишь переходит на проявленный план, до этого активно формируя из будущего свои материальные несущие основы в настоящем[3]. **Это подобно тому, как если бы идеальная цель «наводила» материальные причины для того, чтобы реально сбыться.**

Так, для своей высшей цели — актуально реализовавшегося Богочеловечества — Вселенная должна последовательно пройти через минеральное, растительное, животное и человеческое царства. Именно этой сверхвременной высшей целью космического процесса определяется и общая логика мирового развития, и его конкретные исторические этапы.

Н.О. Лосский, анализируя различные теории эволюции, определяет теорию В.С. Соловьева как **супранатуралистическую**, учитывающую и материальные условия эволюции, и добавляющую к ним идеальную основу. Эта теория «берет от естествознания всю фактическую сторону эволюции, но, сверх того, она усматривает в фактах ценностную и смысловую сторону их. ...Замысел Вл. Соловьева есть одна из попыток идеал-реалистической религиозной философии выработать целостное миропонимание, содержащее в себе синтез науки, философии и религии»[4]. Собственный взгляд на развитие у Н.О. Лосского весьма близок к концепции В.С. Соловьева. Он лишь делает больший упор на собственную активность и свободу эволюционирующих монад — основных субъектов космического процесса. В сущности русские мыслители последовательно экстраполируют принципы целевой детерминации, имеющие основополагающее значение для человеческого бытия, на низлежащие слои мирового целого.

Сегодня подобная экстраполяция в свете данных по космологии и синергетике, которые мы приводили выше, уже не кажется столь экзотической и спекулятивной. Напротив, ее независимо от философии высказывают многие натурфилософствующие естествоиспытатели. В некотором смысле подобная целевая детерминация как детерминация будущим, обратна причинной связи как детерминации прошлым, а любой момент настоящего времени может быть рассмотрен как точка пересечения двух этих фундаментальных линий детерминации[5].

Показательно, что чем выше эволюционный уровень развития, тем, по-видимому, больший удельный вес и значение начинает иметь именно целевая де-

---

[1] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 272.

[2] Там же. С. 274.

[3] При этом следует помнить, что данное пространство идеальных целей имеет свою материальную несущую основу в виде софийной первоматерии, о чем речь у нас шла в предыдущей лекции, когда мы анализировали софиологическую парадигму в онтологии.

[4] Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 326.

[5] Более подробно о детерминизме речь пойдет в рамках следующей лекции.

терминация. Человеческое бытие — наглядный тому пример. В самом деле, если человек твердо поставил себе цель, скажем, получить высшее образование, то этот идеальный образ будущего будет определять его важнейшие поступки в настоящем (успешная сдача в срок экзаменов, посещение вуза и т. д.), словно наводя движущие материальные причины для своего реального осуществления. Конечно, здесь можно было бы возразить, что образ будущего существует-то в индивидуальной человеческой голове именно в настоящий момент времени, поэтому о будущем здесь можно говорить лишь в виртуальном смысле. Однако этот аргумент убедителен только для того, кто отрицает объективное и непосредственное существование мысли вне индивидуальной человеческой головы, а также возможность обратного детерминирующего влияния этой мысли на индивидуальный творческий процесс. Однако все больше фактов из самых разных областей знания говорит о том, что наша психическая жизнь отнюдь не замыкается в границах нашей черепной коробки. К этой важнейшей и крайне сложной теме современного научного и философского дискурса мы еще вернемся в рамках гносеологического раздела курса.

Однако онтологический статус целей в любом случае остается большой теоретической проблемой. Думается, что идеализм теистического типа представляется здесь столь же сомнительным, как и последовательный материализм, отрицающий всякое объективное наличие целей в природе. Думается, что здесь опять-таки наиболее эвристичной является монодуалистическая установка, а позитивные элементы эволюционизма, эмерджентизма и супранатуралистического эволюционизма, равно как и рациональные идеи в теориях «круговорота» и регресса, способна органически снять **диалектическая концепция развития**, освобожденная от своих идеологизированных и, что называется, «партийных элементов».

Чуть выше мы подчеркивали эвристическое значение диалектики как логического и методологического средства целостного осмысления противоречивости движения любой природы. В рамках следующей лекции мы рассмотрим преимущества диалектического подхода к проблемам развития и к проблемам детерминизма.

ЛЕКЦИЯ 14. *ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ: РАЗВИТИЕ И ЗАКОНЫ ДИАЛЕКТИКИ*

1. Развитие и детерминизм

В основе диалектических представлений о бытии лежат две фундаментальные философские идеи (или два принципа), неразрывно связанные между собой.

Первый принцип может быть назван **принципом детерминизма**, говорящим о том, что мир представляет собой упорядоченное целое, а не бесструктурный хаос (позиция индетерминизма). В нем есть устойчивость и повторяемость, внутренняя связность и единство.

Второй принцип можно обозначить как **принцип развития**. Он, на первый взгляд, отрицает предыдущий и утверждает, что мир есть необратимо и качественно развивающаяся реальность, где всегда возникает нечто новое, не бывшее ранее и не укладывающееся в рамки прежних представлений. Однако принцип развития, ясно выраженный еще Гераклитом в его знаменитой метафоре потока, куда невозможно войти дважды, противостоит на самом-то деле не детерминизму, а позиции его ученика Кратила, утверждавшего, что в одну и ту же реку невозможно войти даже один раз. Текущий поток является иным в каждое следующее мгновение времени. Из этого тезиса вытекал, как известно, и пессимистический гносеологический вывод Кратила (персонажа одноименного платоновского диалога), что все неизменные имена человеческой речи ложны и не соответствуют мировой стихии бесконечного становления. Соответственно позиция Кратила — это типичный вариант **индетерминизма** — учения, отрицающего упорядоченный и закономерный характер сущего. Хаос кратиловского и хаос ницшеанского типа — лишь разные грани единой индетерминистской позиции.

Последовательный же детерминизм и последовательно проведенный принцип развития, в свою очередь, диалектически подразумевают друг друга. Метафизические позиции Парменида и Гераклита вполне совместимы, и не только совместимы — они нуждаются друг в друге для своей онтологической и логической полноты, где преодолевается их исходная историческая односторонность. Обоснуем этот важный диалектический тезис.

С одной стороны, у движения и развития должны быть какие-то неизменные всеобщие законы, иначе в их основе должны лежать какие-то еще более общие законы, вызывающие их к бытию, что самопротиворечиво. Следовательно, сами всеобщие законы развития должны быть едины и неизменны. Об этом мы уже писали выше. Признавать же развитие, но отрицать наличие его объективных и всеобщих законов невозможно, ибо любое отрицание всеобщей закономерности само пре-

тендует на всеобщий и закономерный характер. Отрицание же развития как такового опровергается самим выдвинутым тезисом (если он нов), а если он не нов, а тривиально неизменен, значит, исключается возможность вывода из него всяких нетривиальных и интересных следствий, ведь развития-то нет! Отсюда необходимо заключить, что отрицать развитие невозможно, ибо это или самопротиворечиво, или тривиально, что в любом случае логически убийственно для рассуждающего. Таким образом, развитие с необходимостью есть, и оно закономерно, а если закономерно — стало быть, есть и неизменные всеобщие законы развития.

С другой стороны, упорядоченность и связность бытия подразумевает, что это бытие не есть абсолютное единство, лишенное множественности и различий. В противном случае в нем не было бы никаких связей, ибо для связи нужны по крайней мере два элемента, хоть чем-то отличающиеся друг от друга. Различие без всякого тождества — это абсолютная бессвязность бытия, тождественная абсолютному хаосу, а тождество без всяких различий — это абсолютная гомогенность, простота и единственность бытия. Недаром Николай Кузанский тонко заметил, что хаос и тьма запредельны для разума в силу их абсолютного несовершенства, а Бог — напротив, в силу своей абсолютной светоносности, совершенства и полноты. Поэтому практически во всех теистических философских системах Богу традиционно приписываются следующие предикаты: единственность, абсолютное единство и простота.

В отличие от гипотетического абсолютного хаоса и гипотетического трансцендентного Божественного бытия реальное мировое бытие (равно и материальное и идеальное) есть единство в различиях и связность различного. Но процесс различения единого и единения различного как раз и есть наиболее абстрактное диалектическое определение феномена развития. Благодаря ему бытие упорядочено различными способами на различных уровнях — в границах от предельно совершенных до предельно несовершенных форм сущего, от человека до мельчайшего кварка, от высшего — сознательного — единения автономных и творческих единичностей до низшей формы единения, где внешним механическим образом соединены качественно одинаковые элементы, практически лишенные различий. Так, духовное единение людей на основе общих корней и целей деятельности качественно отличается от единства атомов в каком-нибудь камне или целом горном массиве.

Более того, без последовательно проведенного принципа развития происхождение, структурная и функциональная связь между подобными, казалось бы, совершенно различными слоями и формами мирового целого осталась бы совершенной загадкой[1], и уж тем более лишенными смысла становятся принципиальные для нас, людей, вопросы: кто мы, откуда и куда мы идем? Без идеи направленного и всеобщего развития, без идеи прогресса (со всеми теми принципиальными оговорками, что были сделаны в рамках предыдущей лекции) сам мировой порядок перестает таковым быть, ибо не может быть **неразвивающихся целостностей и бессмысленного, лишенного целей порядка**. Таковыми могут быть только суммативные и механические системы, а также системы с органической и даже разумной целостностью, находящиеся в состоянии деградации и распада, но они, в подавляющем большинстве случаев, являются продуктами деятельности самого человека, забывшего о подлинных целях и ценностях существования.

[1] См. о моделях единства мира в лекции 10 раздела II.

Неразрывную диалектическую связь принципа развития и принципа детерминизма, эволюции и всеобщей организованности на общенаучном уровне подтверждают и творчески конкретизируют:

а) парадигма глобального эволюционизма с различными интерпретациями антропного принципа;

б) синергетическая парадигма с негаэнтропийными моделями эволюции и скрытыми механизмами самоорганизации;

в) пласт ноосферных исследований, связанных с изучением новых свойств живого вещества и ролью информационных процессов в существовании и развитии жизни в Космосе;

г) современные модели и экспериментальные результаты в фундаментальных науках — в физике[1], биологии[2] т. д.

Особенно следует отметить заслуги системного движения, где связь организованности и развития была подвергнута в течение XX века обстоятельному теоретическому осмыслению (пионерскими здесь были работы А.А. Богданова с разработками тектологии «всеобщей организационной науки»)[3], и сегодня можно говорить о существовании целого ряда подходов к исследованию системных закономерностей развития[4].

Существует заблуждение, чаще всего свойственное представителям естественных наук, что научные открытия способны радикально изменить наши взгляды на всеобщие закономерности развития. Иногда, однако, эта нотка проскальзывает даже в трудах таких уважаемых нами крупных теоретиков-философов, как П.П. Гайденко. Она пишет, что «современные представления об исторически развивающихся системах вносят много конкретного в весьма эскизные и абстрактные идеи Гегеля. Более того, есть и такие новые аспекты, которые не были представлены ни в гегелевской концепции развития, ни в ее последующих разработках в неогегельянстве и марксизме. Их открыло современное естествознание — физика неравновесных процессов, нелинейная динамика и синергетика. Это идеи когеренции и кооперативных эффектов. Философские подходы, угадывающие эти характеристики, можно обнаружить скорее в восточных культурах, анализом которых гегельянская традиция обычно пренебрегала»[5].

Если с утверждением о том, что современные научные исследования существенно конкретизируют и обогащают гегелевские представления о развитии, можно согласиться, то утверждение об их «эскизности» вызывает возражения.

Во-первых, любые философские и научные модели эскизны, ибо, как мы помним, огрубляют и схематизируют реальность. Вопрос, стало быть, не в эскизности, а в том, насколько эвристичны по своему объяснительному и предсказательному

---

[1] См., например, современные модели «темной материи», о которых мы уже упоминали. Они позволяют говорить о Вселенной как универсально связанной системе: Родионов Б.У. Материя Всеединства // Дельфис. 2001. № 3. См. также работу Л.В. Лескова: Лесков Л.В. На пути к новой картине мира // Сознание и физическая реальность. 1996. № 1—2.

[2] См.: Шелдрейк Р. Новая наука о жизни // Дельфис. 2001. № 4; 2002. № 1—4.

[3] Богданов А.А. Всеобщая организационная наука (тектология). М., 1989.

[4] См.: Урманцев Ю.А. Девять плюс один этюд о системной философии. М., 2001; Виноград Э.Э. Основы общей теории систем. Новосибирск, 1993.

[5] «Круглый стол» журналов «Вопросы философии» и «Науковедение», посвященный обсуждению книги В.С. Степина «Теоретическое знание» // Вопр. философии. 2001. № 1.

потенциалу философские модели. Что же касается гегелевских представлений о механизмах развития, то они достаточно детально промыслены и адаптированы к весьма разнородному эмпирическому материалу, в том числе и применительно к кооперативным эффектам в биологии и социуме. Для этого достаточно перечитать гегелевскую Энциклопедию философских наук.

Во-вторых, все современные стратегические идеи типа «глобальной эволюции», «системной целостности», «синергии» и «когеренции» — это прямое влияние диалектических идей немецкой классической философии (прежде всего Гегеля), которые только сегодня обнаруживают весь свой эвристический потенциал. Авторам доводилось беседовать с профессиональными биологами, которые искренне считают, что в теоретическом плане биологическая мысль еще и наполовину не освоила богатства гегелевских идей о сущности жизни и эволюции.

В-третьих, только длительная история развития всех сфер культуры способна подтвердить, что в философском наследии того или иного мыслителя вечно, а что суетно. С этих позиций история подтвердила величие Гегеля, несмотря на беспрерывную, более чем полуторавековую критику его идей. Многие его яростные недруги благополучно отошли в историческое небытие, а вот гегелевские идеи продолжают жить и стимулировать научное творчество. Никакие же данные современной науки, сколь бы революционными они нам ни казались, никак не опровергают всеобщих законов диалектического развития, в том числе и многих их аспектов, установленных Гегелем. Науке это просто не по силам в силу ее предмета, языка и методов.

До этого мы по преимуществу критиковали этого великого представителя немецкой классической философии за логический преформизм, пренебрежение данными конкретных наук, спекулятивность рассуждений и т. д. Теперь же пришла пора подчеркнуть, что диалектическая концепция Гегеля, на наш взгляд, остается вершиной диалектической мысли, что, кстати говоря, во многом определило и сильные стороны диалектико-материалистической модели развития, базирующейся на данной системе[1].

Гегелю удалось придать диалектике системный характер и выявить **общие законы развития**: оно носит спиралевидный характер, им движут диалектические противоречия, а его феноменальным обнаружением всегда будут изменения качественных параметров вещей и процессов, которые возникают через скачки и перерывы постепенности. Большинство последующих концепций диалектики — от ее материалистических (как в марксизме) до идеалистических (как у А.Ф. Лосева и С.Л. Франка) вариантов — в той или иной форме в основу своих построений кладут категориальный аппарат и диалектические открытия гегелевской философии[2].

---

[1] В частности, существуют исследования, демонстрирующие почти полное совпадение логики первого тома «Капитала» Маркса, по крайней мере разделов о диалектике товара и денежной формы стоимости, с соответствующей логикой развертывания гегелевской «Феноменологии духа».

[2] Вообще следует отметить, что в настоящее время наблюдается определенный ренессанс по отношению к гегелевской философии. Это отмечают и современные западные философы, о чем, в частности, говорил нам при личной встрече в январе 1998 года Х.Г. Гадамер. Он отмечал, что, с одной стороны, возвращение к Гегелю — результат своеобразного преодоления этапа увлечения постпозитивизмом К. Поппера в Германии. А с другой — отражение критического отношения к той волне деконструктивизма и постмодернизма, которая прокатилась по Западу и России и которая, несмотря на всю ее популярность, во многих случаях оказывается содержательно гораздо беднее концепции Гегеля, в том числе и по общим вопросам, касающимся проблемы текста, его интерпретации и восприятия.

2. Законы диалектики: материализм или идеализм?

Не имея возможности детально изложить диалектику Гегеля (это предмет специального анализа)[1], отметим лишь ее некоторые узловые моменты.

Рассматривая соотношение **идеи и реальности**, Гегель ставит проблему самой сути перехода от идеального (логического) к реальному, от абсолютной идеи к природе. В этом смысле гегелевский абсолют, или абсолютная идея — это своеобразный логический принцип, и он вовсе не существуют в традиционном христианском теистическом смысле как личный Бог, творящий мир волевым актом. Правда, Гегель везде подчеркивает, что это тот же христианский Бог, но только философски промысленный «на уровне понятия».

Сама абсолютная идея изначально погружена у него внутрь логического идеального пространства и должна каким-то образом вырваться оттуда. «Гегель обосновывает движение идеи во внелогическое пространство весьма парадоксальным образом: идея именно потому, что она завершена в себе, должна сама выйти из себя и вступить в другие сферы»[2]. Природа оказывается лишь одной из этих сфер и соответственно этапом внутреннего развития идеи. «В поисках определенности и совершенства она «высвобождает из себя» природу»[3]. Природа оказывается инобытием абсолютной идеи, ее внешним воплощением или отчужденной формой. «В природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме овнешнения (Entäußerung), внешнего обнаружения точно так же, как в духе эта же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя»[4].

Таким образом, природа объясняется из идеи, которая изначально лежит в ее основе. Природный организм во всех его материальных проявлениях манифестирует идеальную субстанцию, давшую ему бытие, а человеческий разум в актах познания совершает процедуру «идеализации» природы, т. е. выявления ее скрытого идеального номологического и функционального содержания[5].

Безусловно, эта мысль по сути своей идеалистична, но столь ли она чужда материализму, который ведь и сам признает, что реальные законы природы сильно отличаются от той идеализированной формы, в которую их облекает познающий человеческий разум? И каков вообще онтологический статус природных законов, скажем, постоянной Планка или структурно-математических зависимостей, определяющих гармонию расположения атомов в кристалле, звезд в галактике или совершенную форму раковин и морских звезд?

---

[1] Подобная работа уже в значительной мере проведена историко-философской мыслью, в том числе и отечественной. Укажем только на работу: Философия Гегеля и современность. М., 1973. Она интересна своим сопоставлением гегелевской и марксистской диалектики. Среди работ наиболее глубоких теоретических исследователей философии Гегеля назовем работы В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Э.В. Ильенкова, М.Ф. Овсянникова, И.С. Нарского, М.К. Мамардашвили. Из дореволюционных авторов бесспорно центральным трудом, посвященным философии Гегеля, следует признать монографию: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.

[2] Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 118.

[3] Там же. С. 119.

[4] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 103—104.

[5] Более подробно мы поговорим об этом гегелевском ходе мысли ниже, в рамках лекции, посвященной проблемам идеальности нашего сознания.

Какая реальность заставляет материальные частицы располагаться и взаимодействовать именно таким образом, а не иным, ведь в самом по себе материальном веществе и поле этих структурных зависимостей обнаружить не удается? Они нам чувственно-телесно никак не даны, разве что при помощи компьютерного моделирования мы может зрительно увидеть отдаленный аналог того, что прозревает в природе наш конструктивный и творческий разум. Но разве хоть какая-то современная наука объяснила эту чудесную «когерецию» между идеями разума, рожденными в тиши научных кабинетов, и самой природой?

Какая научная теория рационально истолковала удивительную невещественную «кооперацию» между элементами и частями материальных систем, определяющую удивительную красоту и гармонию окружающей нас Вселенной?

Даже и давая иное, нежели Гегель объяснение вышеприведенных загадок природы и механизмов ее познания, мы все равно не можем не восхищаться величественной попыткой германского мыслителя создать целостную философию природы, выявить общие законы развития общества и человеческого духа. Не считая данный объективно идеалистический подход единственно возможным, нельзя не отметить, что гегелевская диалектика, опираясь на достижения всей предшествующей философской традиции, оказала огромное влияние на все последующее развитие науки и философии, привела к возникновению особой диалектической культуры мышления, давшей блестящие метафизические результаты. Философский анализ проблем с позиции диалектики оказался одной из наиболее эффективных форм философской рефлексии над миром, которая позволяет рассматривать последний как особую целостную систему, развивающуюся по специфическим универсальным закономерностям.

Одновременно диалектический метод обнаружил поразительную эффективность и при решении теоретических проблем конкретных наук. Поэтому прежде чем перейти к анализу элементов диалектической модели развития, укажем на выдающихся ученых, руководствовавшихся диалектическим методом и сумевших получить общезначимые научные результаты. В экономической науке это К. Маркс, в физике — Н. Бор, в психологии — Л.С. Выготский, в биологии — И.И. Шмальгаузен и Дж. Бернал, в лингвистике — Ф. де Соссюра и Н.С. Трубецкой, в теории государства и права — Н.Н. Алексеев[1], в истории культуры и изучении мифологии — А.Ф. Лосев и К. Леви-Строс.

Этот список ученых можно было бы и продолжить. Для нас же важно здесь подчеркнуть тот момент, что ученый — человек прагматичный, нацеленный на конкретный научный результат. Если метод таких результатов не дает, то от него ученые попросту отказываются. Значит, диалектический метод был эффективен, невзирая на то, в какой интерпретации он использовался тем или иным мыслителем — в материалистической, как у Л.С. Выготского, идеалистической, как раннего А.Ф. Лосева периода «Античного Космоса и современной науки», или же специфически восточной, как у Н. Бора. Авторы глубоко убеждены в том, что уж если между идеализмом и материализмом вообще нет никаких оснований выры-

[1] Укажем на блестящий и взвешенный диалектический подход этого евразийского автора к пониманию цивилизационного своеобразия России в работе: Духовные предпосылки Евразийской культуры // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998.

ять непроходимую пропасть, то это тем более безосновательно применительно к различным метафизическим интерпретациям диалектики.

Ее разделение на идеалистическую и материалистическую диалектику весьма условно. И тот и другой вариант позволяют эффективно объяснять реальное и идеальное бытие, ну разве что метафизические акценты будут расставлены по-разному. Поэтому марксистское переворачивание Гегеля с головы на ноги представляет собой лишь философское упрощение представления о бытии, которое не меняет сути концепции, но делает ее менее логичной. Это своеобразная интерпретация идеалистической системы в материалистическом духе. Тем не менее, если мысленно отмежеваться в одном случае от абсолютной идеи как первоначала, а в другом — от настойчивых повторов материалистических заклинаний, то останется достаточно стройная система диалектических законов и категорий, которые, с одной стороны, позволяют нам успешно разрабатывать важнейшие онтологические темы, а с другой — служить эффективным средством анализа и решения вполне конкретных познавательных, социальных, ценностных и экзистенциальных проблем.

При изложении законов и категорий диалектики мы будем предельно лаконичны и ограничимся здесь в основном проблемами так называемой «объективной диалектики», как ее называли в рамках диалектического материализма. При всей относительности и спорности этого термина в нем есть определенный смысл, ибо он фиксирует направленность диалектической мысли не на исследование диалектики познавательного процесса и логических средств осмысления диалектически противоречивых объектов, о чем мы говорили в рамках предыдущей лекции, а на универсальные законы развития любых объектов и процессов во всех стратах бытия — от природной до спекулятивно-метафизической. Это, с нашей точки зрения, тем более оправданно, что в отечественной философской традиции давнего и недавнего прошлого накоплен гигантский теоретический материал по истории и теории диалектики[1]. Кроме того, диалектическую природу категориальной структуры нашего мышления и принципы разумного мышления мы проанализируем в гносеологическом разделе наших лекций.

Итак, отталкиваясь от интерпретации классического гегелевского наследия, обыкновенно выделяют три всеобщих закона диалектики: закон отрицания отрицания (или закон спиралевидного характера развития), закон перехода количественных изменений в качественные и закон единства и борьбы противоположностей, который, с нашей точки зрения, точнее было бы именовать «законом взаимодействия противоположностей», учитывая, что фундаментальные противоположности бытия (вроде материального и идеального, мужского и женского, левого и правого, внутреннего и внешнего и т. д.) могут и не бороться друг с другом, а напротив, довольно гармонично друг друга обогащать.

Законы диалектики не существуют оторванно друг от друга, а реализуются как грани (аспекты) единого процесса развития или, если изменить ракурс зрения на гносеологический, позволяют всесторонне понять и описать процесс развития.

---

[1] Весьма ценными с высоты прошедших лет видятся дискуссионные публикации в серии «Над чем работают и о чем спорят философы», посвященные законам диалектики: Диалектическое противоречие. М., 1979; Диалектика отрицания отрицания. М., 1983.

Взятые вместе, они могут быть интерпретированы как неизменная порождающая матрица любых процессов развития, которые когда-либо были, есть или произойдут в будущем. Эти законы можно уподобить Вселенским Правилам Игры, по которым «живет-играет» Космос, наша земная цивилизация, ее отдельные нации, культуры, социальные общности, идеи или неповторимые экзистенции. Здесь экстенсивно конечные по числу законы порождают потенциально бесконечное множество конкретных вариантов и сценариев развития на всех уровнях бытия, поразному проявляясь на этих уровнях.

Иными словами, законы диалектики есть типичный пример **конкретно-всеобщего единства, не оторванного от своих особенных форм**, но напротив, способных обогащаться этой особенностью и потому бесконечно многообразно обнаруживать свои сущностные черты на уровне своих единичных проявлений. Ясно, что исчерпать аспекты и формы проявления этих всеобщих законов развития человечество не сможет никогда, но это отнюдь не мешает ему бесконечно уточнять их всеобщее метафизическое смысловое содержание.

В плане демонстрации единства трех законов можно сказать, что любой предмет или явление представляет собой некоторое качество, где есть единство противоположных конститутивных тенденций и сторон. В результате количественного накопления противоречивых тенденций и свойств внутри этого качества возникает неразрешимое противоречие. Развитие предмета осуществляется через отрицание данного качества, но с сохранением некоторых свойств в образовавшемся новом качестве. «Почка исчезает, когда распускается цветок, — писал Гегель, — и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого»[1].

Понятно, что и характер качеств, и формы разрешения противоречий, и направленность развития целого будут довольно сильно разниться, скажем, в неорганической природе и в сфере человеческого духа, что, однако, вовсе не исключает принципиального номологического единства между ними. Одна из бед метафизического мышления (в смысле антидиалектики) — неумение разбираться в диалектике субстанциально устойчивого и акциденциально изменчивого, всеобщего и единичного, сущностного и явленного, необходимого и свободного. Здесь везде, как писал тот же Гегель, «удерживаются односторонние... и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое «или — или», согласно которому утверждают, например, что мир конечен или бесконечен, но непременно лишь одно из этих двух»[2].

Иногда говорят, что есть основные, а есть неосновные законы диалектики, выраженные парами предельных категорий типа «сущность — явление», «необходимость — случайность», «возможность — действительность», «причи-

---

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

[2] Он же. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 139.

«а — следствие», «форма — содержание» и т. д. Такое утверждение не столько ошибочно, сколько избыточно, ибо все философские категории, которыми оперирует наше мышление, схватывают важнейшие противоположные стороны бытия. Путем прояснения их категориального содержания мы выявляем какие-то важные универсальные закономерности функционирования, развития и упорядоченности окружающего мира. Однако есть четко зафиксированные на философском категориальном языке универсальные закономерности развития, а есть категориальные онтологические смыслы (вроде выделенных выше категориальных пар), которые описывают разные аспекты бытия, но все же больше относятся к характеристике типов связей, существующих в мире.

Иногда также спрашивают: почему универсальных законов три, а не два и не пять? Вопрос достаточно схоластический и второстепенный, учитывая, что в советский период на философский факультет МГУ и в Институт философии РАН приходили от философски мыслящих граждан нашей державы целые пачки писем, где открывались четвертый и пятый или же один-единственный всеобъемлющий законы диалектики. Ценность подобных изысканий была чаще всего равна нулю. Но уж коль скоро мы задали сами себе этот вопрос, то, пожалуй, можно было бы ответить следующее: двух законов развития — мало, а четырех — уже много[1].

Три закона развития подобны трем граням тетраэдра — одному из пяти правильных многоугольников Платона и минимальной (по числу граней) объемной фигуре, способной устойчиво устремляться вверх. Можно было бы ответить и словами П.А. Флоренского, который, анализируя христианскую Троицу, отметил, что тройка и троичный ритм — излюбленное числовое соотношение в природе, тайна которого навсегда останется скрытой. Впрочем, нельзя полностью исключить возможность нахождения как четвертого закона диалектики, так и одного-единственного, к которому можно было бы свести имеющиеся. Последний и так достаточно очевиден, исходя из того, что мы говорили выше: в мире существует закон всеобщего совершенствования всех пригодных для этого форм. Однако конкретизацией этого единого и единственного закона в любом случае будут все те же три закона диалектики, описывающие:

а) источники и движущие силы (закон взаимодействия противоположностей),

б) механизмы (закон перехода количественных изменений в качественные),

в) общую архитектонику[2] (закон отрицания отрицания) развития. Поэтому перейдем теперь к краткой характеристике этих законов и выводу из них некоторых любопытных следствий.

3. Закон отрицания отрицания

Данный закон утверждает, что в процессе развития каждая последующая ступень является, с одной стороны, отрицанием предшествующей

---

[1] Наподобие того, что одной субстанции для построения целостной онтологии мало, а трех — уже много. Однако в этом случае мы имеем дело с динамической закономерностью.

[2] Этот термин более точен, чем абстрактное понятие «направленность развития». Ясно, что развитие направлению и чаще всего прогрессивно, но закон отрицания отрицания вскрывает как раз общую конфигурацию и ритм любого развития.

ступени (через отрицание каких-то свойств и качеств), а с другой — отрицанием этого отрицания, так как воспроизводит в изменившемся предмете, на новой ступени и в новом качестве некоторые свойства и качества ступени, подвергшейся отрицанию ранее. Иными словами, в любом развитии (регрессивном или прогрессивном) на любом уровне бытия всегда диалектически сочетаются моменты разрушения старой системы и моменты преемственности, т. е. сохранения свойств старой системы в рамках вновь возникшей при обогащении их новым, пусть и самым минимальным качеством.

Закон отрицания отрицания фиксирует очень важную сторону развития — обязательное наличие в нем элементов поступательности и одновременно цикличности, обратимости и необратимости. Любая система[1] в своем нынешнем и развитом состоянии несет в себе черты своего прошлого, которые модифицируются в рамках новой целостности, но при этом могут сохранять и определенную автономность в виде соответствующих свойств, частей и элементов новой системы.

К примеру, в организме человека существуют и неорганические соединения, и растительные, и животные клетки. В современном обществе можно встретить черты самых архаических укладов жизни. На острове Борнео и в джунглях Амазонки племена до сих пор живут на уровне каменного века. В современной культуре сохраняются ценности и верования, уходящие корнями в глубокую древность. Без такого сохранения и воспроизводства этапов и черт своей истории не может эффективно функционировать и обновляться новая целостность.

Совсем не случайно онтогенез особи повторяет некоторые черты ее филогенеза, ибо эффективность и своеобразная рациональность ранних этапов онтогенеза проверена длительным действием естественного отбора и высоко адаптивна. В обществе сохраняются волшебные сказки, старые пословицы, приметы и поговорки. Они исключительно полезны для воспитания подрастающего поколения и ориентации в окружающем мире, ибо в концентрированном виде хранят мудрость предшествующих поколений. Крупный теоретик всегда обращается к истории своей науки, осуществляя ее своеобразное творческое осмысление и снятие, но одновременно подпитываясь творческим богатством ее идей и логических ходов мыслей. Недаром итальянский ученый-химик С. Каннизаро, с именем которого связывают завершение формирования атомно-молекулярной теории, писал: «Часто бывает, что ум, усваивающий новую науку, должен пройти все фазы, которые прошла наука в своем историческом развитии»[2].

Не случайно в методологическом плане закон отрицания отрицания трансформируется в важнейший диалектический принцип единства логического и исторического. Этот принцип подхода к предмету утверждает, что система в своем развитом состоянии несет черты своей истории и вне обращения к этой последней не может быть систематически и целостно понята. С другой стороны, именно в развитом состоянии предмета, в логике его функционирования следует искать ключ к рациональной реконструкции его истории и одновременно к истории его познания. Реализация этого требования настоятельно необходима, когда предметом нашего исследования становятся сложноорганизованные и развивающиеся системы

---

[1] Чем выше уровень ее организации, тем более явственен этот процесс.

[2] Цит. по: Джуа М. История химии. М., 1978. С. 212.

в живой природе, в обществе и в сфере духа. В частности, именно здесь кроется разгадка того, что лучшие истории философии пишутся крупными мыслителями вроде Гегеля и Кассирера, а теоретические исследования в философии невозможны без обращения к ключевым историческим ходам философской мысли.

Учитывая все вышеизложенное, вполне справедливо рассматривать закон отрицания отрицания как **закон диалектического синтеза**[1]. Его действие обеспечивает, с одной стороны, качественное преобразование систем и появление новых предметов и явлений, а с другой, сохраняет их генетическую связь с предшествующими явлениями и предметами.

Применительно к различным сферам действительности закон отрицания отрицания необходимо корректировать. В наиболее явном и всестороннем виде он проявляется применительно к сфере общественных явлений и в области духовной жизни. Здесь наиболее явную форму имеет преемственность с периодическим возвращением к чертам прошлых этапов развития, с периодическим структурным воспроизводством когда-то уже бывших типов социальных связей, способов жизнедеятельности и картин мира. Будучи подвергнуты отрицанию и забвению, какие-то общественные структуры и институты, традиции и идеи реанимируются в новом историческом контексте, обретают новую жизнь и плоть. Наша страна последнего времени — самый наглядный тому пример. Гонимые при советской власти частная собственность, предпринимательство и церковь (первое отрицание) приобрели после крушения СССР (второе отрицания) центральное положение. Соответственно произошла реабилитация (отрицание отрицания) того, что критиковалось при советской власти: успехи царской России в международной политике и экономике, решении национального вопроса и т. д.

Существует, по-видимому, и определенная историческая цикличность, когда воспроизводятся типовые конфликтные политические ситуации и дилеммы выбора грядущих путей развития, призывающие под исторические знамена определенные типажи и воспроизводящие сходные структуры действий. Так, историки отмечают, что ситуация периода распада Советского Союза конца 80-х — начала 90-х годов XX века удивительно сходна с ситуацией первой половины XIV века, когда вражда князей и забвение национальных интересов привели почти к полному распаду Руси, неслыханному шкурничеству и предательству власть предержащих социальных слоев. Ситуация 1991 года в России поразительно напоминает ситуацию после февраля 1917 года, с удивительным совпадением действовавших тогда и теперь главных политических типажей.

Если обратиться к духовной культуре и к науке, то и здесь широко известен феномен возвращения к идеям и концепциям, казалось бы, давно и прочно забытым. Так, античный атомизм был воскрешен наукой Нового времени, греческие художественные и философские идеалы воспроизвелись в эпоху Возрождения вплоть до буквальных и сознательных попыток реконструкции прошлого, когда Лоренцо Медичи отождествляет себя с Периклом в рамках Флорентийской платоновской академии, а, скажем, Микеланджело отводится роль нового Фидия. Впрочем, такую циклическую повторяемость не следует абсолютизировать и тем более

[1] См., например: Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1997. С. 463–473.

социально мифологизировать, ибо буквального возвращения к старому никогда не происходит. Прав Гераклит, что в одну и ту же социальную и культурную реку нельзя войти дважды.

Менее очевидна подобная воспроизводимость прошлого по принципу отрицания отрицания на уровне живой и неживой природы. Это даже дало основание ряду исследователей заявить, что закон отрицания действует только в сфере духа и социума. Думается, что это излишний радикализм. В качестве типичного контрпримера, кроме повторения этапов и черт филогенеза в онтогенезе, можно указать на возвращение к чертам предковых форм при попадании вида или организма в новую среду, требующую соответствующих реакций.

В живой природе многообразны и циклические и спиральные процессы, правда, без жесткой триадичности гегелевского типа по принципу «тезис — антитезис — синтез». На уровне неорганической природы мы можем также наблюдать многочисленные колебательные и циклические процессы, лишь на первый взгляд производящие впечатление полной обратимости. Кроме того, на уровне физических форм часты явления полного и необратимого распада систем, начиная с атомов и кончая целыми звездными системами. Однако как показывают современные синергетические исследования, полной обратимости нет нигде, как нет и полного перехода вещей и явлений в состояние полного небытия без всякого влияния на окружающие процессы. Так, каждая новая реакция ядерного распада хоть чем-то, но отличается от предыдущей; ни одна планета в Солнечной системе не повторяет полностью свою прежнюю траекторию движения. Следовательно, и в этом случае Гегель остается прав со своей диалектикой бесконечного отрицания отрицания, ибо все эти процессы проходят в рамках глобального единства и развития вечной Природы и Космоса, где распад любой материальной системы или смерть живой есть предпосылка появления новых систем и новых качественных состояний более общей системы, в состав которой они ранее входили.

Кроме того, преобладание повторяемых, обратимых циклических процессов на низлежащих слоях бытия — это необходимое условие преобладания поступательных изменений на слоях более высоких, ибо первые представляют собой несущие основания вторых, в чем была совершенно права русская софиология. Так, например, неживая материя[1] усложняется до определенной границы, до возникновения из нее нового качества в виде живых организмов. Биологические виды, в свою очередь, необратимо и относительно быстро качественно эволюционируют, пока на вершине эволюции не появляется человек. Сам человек как биологическое существо, первоначально растворенное в природных циклах и зависимостях, переходит на иную качественную стадию своего развития в качестве социального и духовного существа по мере укрепления общественных связей и дифференциации его культурной жизни. При этом биология человека остается достаточно стабильной, а если и подлежит в будущем эволюционному преображению, только в том случае, если этого потребует его изменяющееся культурно-коммуникативное бытие. К этой актуальнейшей проблеме мы еще вернемся в самом конце нашего курса.

---

[1] Если только в Космосе, как говорил В.И. Вернадский, можно найти чистое костное вещество без всяких сопутствующих признаков жизни.

И в завершение нашего краткого анализа закона отрицания отрицания выведем из него ряд практических следствий, весьма важных для рациональной общественной и политической жизни человека.

Прежде всего констатируем: в общественной практике и политике порочен всякий радикализм, всякий грубый разрыв с традицией и всякое огульное отрицание предыдущих ступеней. История нашей страны полна подобными примерами. Самое же любопытное, что согласно закону отрицания отрицания чем радикальнее отрицание сегодня, тем больше шансов, что завтра столь же радикальному отрицанию будет подвергнута и позиция нынешних разрушителей. И понятно почему: всякий нигилизм односторонен и тенденциозен, ему не свойственно видеть в объекте отрицания никаких положительных сторон. Но, значит, последующее поколение захочет восстановить попранную историческую справедливость и сделает это с тем большим жаром и пристрастностью, чем одностороннее было предыдущее отрицание.

Самое же печальное, что такое «качание исторического маятника» превращает развитие в свое иное — в involюционное движение по циклическим кругам. Это подобно тому, как если бы человек, бегущий по узкому коридору, вдруг резко повернул вправо и, больно ударившись о стену, развернулся на 180 градусов. Вновь натолкнувшись на противоположную стену, опять развернулся, и... все вновь вернулось бы на прежние, бессмысленные и болезненные, круги.

Чтобы устойчиво двигаться вперед, надо бережно относиться к традициям. Неизвестно, что завтра пригодится на трудной исторической дороге и что из исторического наследства поможет справиться с вновь возникшими противоречиями. Вместе с тем нельзя быть и консерватором, ибо разумное и деликатное отрицание прежних форм жизни столь же необходимо, как и сохранение традиций. Мера сохранения и отрицания прошлого в процессах общественных преобразований — это всегда вопрос конкретно-исторический, но в любом случае эта мера находится с тем большей точностью и быстротой, чем более разумны и нравственны осуществляющие их люди и чем отчетливее и яснее формулируют они для себя цели своей деятельности.

Процедура критического целеполагания является важнейшим фактором сознательного и творческого применения закона отрицания отрицания. Если не знаешь, ради какого общего и индивидуального блага ты отрицаешь настоящее, тогда лучше воздержаться от всяких отрицаний. Если у тебя нет высоких идеалов, способных заменить старые, тогда не торопись их сокрушать, ибо иначе все закончится пустым шутовским глумлением над прошлым, доходящим до откровенного кощунства.

4. Закон перехода количественных изменений в качественные

Данный закон проясняет механизмы развития, утверждая что в процессах развития «количественные изменения на определенном этапе приво-

дят к качественным, а новое качество порождает новые возможности и интервалы количественных изменений»[1].

Частично категорий качества и количества мы уже касались в первой лекции онтологического раздела нашего курса. Качественное изменение обозначает возникновение нового объекта, предмета, явления. Качество, как отмечал Гегель, «есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность... Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть»[2]. Поэтому понятие «качество» следует отличать от свойств предмета, которых может быть бесконечно много. Качество — это внутренняя определенность предмета, некоторая совокупность существенных свойств, без которых предмет уже перестает быть данным предметом. А свойство более элементарно, это как бы одна из сторон качества.

Изменение свойств в пределах данного качества называются количественными изменениями. Количество — это внешняя определенность по отношению к бытию предмета. Это может быть определенность предмета с точки зрения его пространственно-временных характеристик (размеров). Это может быть его различенность по степени интенсивности каких-то свойств (яркость цвета, насыщенность звука и т. д.). Количество не выражает сущности предмета, а лишь характеризует его выделенные свойства. Если качество предмета принадлежит только одному предмету, то количественные параметры различных предметов и явлений могут совпадать. Например, у разных предметов могут быть одинаковые размеры, окраска, набор элементов и т. д. Мы можем сравнить, например, такое живое существо как слон с неодушевленным предметом — со столом, констатировав, что у них по четыре ноги. Но такое сравнение будет сделано лишь по их внешним количественным характеристикам, которые безразличны в данном случае к качеству объектов, т. е. к тому, что один из них есть живое существо, а другой — нет.

Еще Аристотель выделил «размерное» и «счетное» количества, связанные с процедурами арифметического счета и геометрического измерения. Размерное количество связано с убыванием или прибавлением каких-то непрерывных характеристик бытия, а счетное — с его дискретными характеристиками, с его неустранимой множественностью. В каком-то смысле оппозиция размерного и счетного количеств связаны с более фундаментальными качественными противоречиями бытия между точкой и пространством, прерывностью и непрерывностью, монадной центрированностью и материально-субстратной децентрированностью[3].

Если качество связано с сущностью предмета, то количество имеет отношение прежде всего к его внешней форме. В реальности выделение качества и количества объекта является во многом операцией нашего абстрагирующего и схематизирующего мышления. Нет качества без предшествующих ему и происходящих в нем количественных изменений, так же как любое количественное изменение

---

[1] Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1997. С. 473.

[2] Гегель. Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 228.

[3] См. исключительно глубокое онтологическое развитие этого сюжета в работах П.А. Флоренского, восходящих к работам его учителя, профессора математики Московского государственного университета Н.В. Бугаева, отца Андрея Белого. Укажем только на две работы отца Павла, имеющие отношение к этой исключительно значимой и универсальной онтологической теме: Флоренский П.А. Symbolarium (Словарь символов) // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996; Исследования по теории искусства // Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000.

является результатом какого-то качественного изменения. При этом надо иметь в виду, что жесткого разделения изменений на качественные и количественные не бывает. Они достаточно относительны и часто зависят от точки отсчета. К примеру, когда мы съедаем конфету из коробки, то относительно самой конфеты — это, безусловно, качественные изменения. Однако это, безусловно, количественное изменение относительно всей коробки в целом. Утрата одной-двух конфет еще не ведет к утрате ее качества именно как «коробки конфет».

Гегель в качестве понятия, фиксирующего единство количественных и качественных характеристик любой системы, выделял категорию меры, которая придает бытию этой системы упорядоченность и завершенность. Он фиксирует своеобразный эволюционный закон меры, проявляющийся в том, что «различные виды животных и растений имеют как в своем целом, так и в своих отдельных частях известную меру, причем следует отметить еще и то обстоятельство, что менее совершенные органически создания, ближе стоящие к неорганической природе, отличаются от вышестоящих органических существ отчасти и большей неопределенностью их меры»[1].

Категория меры напрямую сопрягается с категориями внутренней формы и структуры, фиксируя строгую упорядоченность качественных и количественных параметров системы, где выход за их пределы означает уже переход в совсем другое качество, к другой мере и к другой структуре. Нельзя не поразиться прозорливости и тонкости гегелевского анализа этой категории, а также тех примеров, которые он приводит в своей «Энциклопедии философских наук» для их иллюстрации. Так, по поводу качества государственного устройства и его зависимости от количественных размеров территории он замечает, что «при непрерывном увеличении или уменьшении государства наступает наконец такой момент, когда независимо от других обстоятельств и только вследствие этого количественного изменения государственный строй качественно больше уже не может оставаться неизменным. Конституция маленького швейцарского кантона не годится для великой империи, и точно так оказалось непригодным государственное устройство Римской республики, когда оно было перенесено на небольшие немецкие имперские города»[2]. Как здесь не задуматься о причинах низкой эффективности функционирования государственных институтов в постперестроечной России и о рациональности механического переноса демократических институтов Западной Европы в совсем другую пространственную реальность.

Весьма большое значение имело введенное Гегелем понятие «узловой линии мер»[3], где выход за определенную меру соответствует появлению нового качественного образования в природе со своим интервалом меры. В целом это совпадает с тем, что выше мы говорили о структурных уровнях природы и материальных носителях различных форм.

Закон перехода количественных изменений в качественные как раз и говорит о том, что в любом предмете или явлении происходит накопление количественных изменений, которые на определенном этапе его существования (при переходе при-

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 258.
[2] Там же. С. 260.
[3] Там же. С. 261.

сущей предмету меры) приведут к изменению его качества, т. е. возникнет новый предмет. В свою очередь этот новый предмет обладает своей собственной мерой, переход через которую приводит к рождению нового предмета, делая тем самым процесс развития бесконечным. Причем здесь опять-таки могут доминировать обратимые процессы, когда гибель или разрушение одного предмета сменяется рождением ему подобного, или же необратимые, когда гибель прежней формы ведет к рождению принципиально нового качества, не бывшего ранее. Первый тип скачков свойственен, в основном, неживой природе (со всеми теми оговорками, которые были сделаны нами выше), а последний — обществу и культурному развитию человечества. В первом случае мера остается относительно устойчивой во времени и пространстве для всех объектов данного класса[1], а во втором — она каждый раз новая, ибо уникальны каждая вновь возникшая в обществе социально-политическая система, этнос, национальная культура, профессиональная группа, художественная традиция и т. д.

При этом существуют универсальные меры или всеобщие принципы структурной организации, позволяющие вещам и процессам любого уровня бытия — от атома до человеческой мысли — функционировать и развиваться наиболее эффективно, в частности, оптимально сочетать количественные и качественные параметры, гармонизировать отношения частей и целого в рамках любой системы. Примером универсальной меры является пропорция так называемого «золотого сечения». Она в настоящий момент обнаружена в пропорциях наиболее гармоничных древних храмов и дворцов, в живых организмах и в строении галактик, в соотношении различных ритмов деятельности человеческого мозга и даже в организации эффективно работающего предприятия. Кстати, проблемами, связанными с золотым сечением, в свое время занимался все тот же П.А. Флоренский.

В противовес структуре и мере в мире существуют и безмерные, хаотические процессы. Следует, правда, четко различать естественную безмерность и хаотичность природных процессов (вроде броуновского движения молекул, бурно пенящейся реки, извержения вулкана или бури на море), без которых невозможен никакой процесс самоорганизации в природе, и хаотичность и безмерность вторичную, порожденную свободной волей человека. Безмерность в этом втором смысле всегда связана с чем-то безобразным и разрушительным вроде обжорства, половой невоздержанности, бездумной накачки мышц в культуризме (особенно женском). Столь же безмерны и тлетворны безудержное материальное накопительство, властолюбие, жадность к деньгам и т. д.

Очень часто качество явления или процесса при переходе меры оборачивается своим иным: когда слишком много шуток — они перестают быть смешными, а когда человек избыточно серьезен, то очень скоро, наоборот, становится смешным. План при социализме превратился в самый организованный беспорядок, а так называемая свобода мирового рынка сегодня все чаще оборачивается откровенным экономическим диктатам со стороны развитых стран. Словом, древний античный призыв «меру во всем соблюдай» можно рассматривать как одно из первых сознательных методологических требований к деятельности человека, напрямую вытекающих из действия закона перехода количественных изменений в качественные.

---

[1] Скажем, период полураспада атомов какого-либо радиоактивного элемента.

В мире существуют различные типы скачков-переходов к новому качеству: регрессивные и прогрессивные, быстрые и постепенные, связанные с сохранением существования данной системы и с появлением принципиально новой системы на месте старой и т. д. Например, человек мог долгое время развиваться как биологический вид, но вступив в социальные отношения, он на новой качественной ступени развивается уже как социальное и духовное существо, причем существует закон убыстрения развития человеческого общества. Сегодня качественные изменения (и регрессивные, и прогрессивные) происходят в жизни земного сообщества почти перманентно, в самых разнообразных темпах и формах, где, к сожалению, возможность нашего **скачка в небытие** остается высоко вероятной.

Сделаем ряд практических выводов из этого закона диалектики, **характеризующего механизмы процессов развития**.

Во-первых, всегда желательно предпочесть эволюционные скачки революционным, ибо в социальной практике резкий революционный переворот сопряжен с крутой ломкой прежних мер и в их количественном, и в качественном выражении, а значит, и со сложностями восстановления социальной гармонии и душевного равновесия людей, которым в эти роковые эпохи довелось жить. Здесь опять-таки важно наличие ясных и определенных целей у политических лидеров, чтобы людям было ясно, ради чего они временно страдают и ради кого приносят жертвы. Кроме того, крайне желательно, чтобы лидер страдал вместе со своим народом, а уж если не страдал материально, то хотя бы сострадал своим согражданам морально. Стыдно видеть неслыханные богатства власть предержащих на фоне всеобщей народной нищеты.

Во-вторых, в индивидуальной жизни человека революционные скачки совершенно естественны и даже необходимы. Недаром экзистенциалисты такое внимание уделяли пограничным ситуациям. Духовная жизнь без прозрений и потрясений, без внутренних трагических переживаний и творческих порывов невозможна. Здесь даже страдания иногда полезны и благотворны для личности, ибо многие без них не в состоянии проснуться от духовной спячки. И наоборот: самое страшное в сфере духа — безмятежное и сытое, конформистское и серое существование, к чему по недомыслию стремятся тысячи людей. У них идеалом существования выступает всякое отсутствие всяких скачков — та самая пресловутая жизненная стабильность и материальное благополучие, которые и есть зачастую прямая дорога в ад. Самое поразительное то, что такие люди оказываются склонными к самой отвратительной безмерности и шараханьям, будь то безмерное потребительство и чревоугодие в спокойные времена или шкурная паника в экстремальной ситуации. «Стремиться к разумной мере и телесной умеренности во всем, кроме того, что касается твоей духовной жизни и творчества» — вот максима, которой руководствовалось большинство выдающихся людей, оставивших свой положительный след в человеческой истории.

5. Закон взаимодействия противоположностей

Он выражает самую суть процесса развития. Его в марксизме даже именовали ядром диалектики. На то есть несколько причин.

Во-первых, даже самое беглое и поверхностное рассуждение на обыденном уровне показывает, насколько фундаментальную роль играют противоположные свойства, тенденции и аспекты окружающего нас мира: свет и тьма, рождение и смерть, высокое и низкое, правое и левое, мужское и женское, прошлое и будущее, любовь и ненависть, свое и чужое. Анализ этих пар бинарных оппозиций, их своеобразное осмысление и разрешение составляют внутренний мотив развертывания любого мифа и целых мифологических систем у различных народов. Выдающийся вклад в структурно-диалектическую реконструкцию мифа внес выдающийся французский этнолог и культуролог К. Леви-Строс[1].

Во-вторых, научный анализ окружающего мира с самого момента зарождения рациональной человеческой мысли приводил к следующему важному выводу: вся структура и динамика как космического целого, так и индивидуального человеческого существования с необходимостью выводят на фундаментальные пары противоположностей, очерчивающие крайние точки, как бы логические пределы того, что мы можем о различных формах и проявлениях бытия помыслить, к чему нам надо стремиться и чего избегать. Это противоположности плоскости и точки, покоя и движения, ассоциации и диссоциации атомов, ассимиляции и диссимиляции веществ, наследственности и изменчивости, личного и общественного, войны и мира, доброго и злого, достойного и недостойного. Здесь нетрудно видеть, что эти базовые пары категорий лежат в фундаменте всего спектра наук — от логики и физики до политологии и педагогики. Даже если научная мысль ничего знать не хочет о диалектике, запрещает противоречия в бытии и в познающем их мышлении, она в любом случае будет бессознательно (или внерефлексивно) диалектической. Даже для запрещения противоречий их ведь необходимо сначала помыслить.

В-третьих, философская мысль всегда обращала внимание на значение взаимодействия противоположностей в бытии и в познании. Начиная с Платона, философский разум в отличие от рассудка связывался со способностью к диалектическому мышлению, исследующему различные взаимоотношения, в которых могут находиться основополагающие противоположности мировой жизни. Не только борьба противоположностей, но их ритмическое чередование и взаимный переход друг в друга постепенно выдвигаются в центр философского внимания.

Учение о совпадении противоположностей станет одной из самых ярких черт философии Николая Кузанского, а их антиномическая интерпретация в «Критике чистого разума» принесет славу И. Канту. Наконец, Гегель предпримет свою величественную попытку построить целую философскую систему на базе учения о диалектике противоположностей, их взаимоотрицании и синтезе. Философия не могла обойти проблему противоречий и еще по одной важной причине. Дело в том, что возникновение и разрешение противоречий составляют самую суть движения нашего логического мышления. Как только философская мысль рефлексивно обращалась на саму себя, так тут же проблема существования и взаимодействия противоположностей выходила на первый план, будь то аристотелевский основ-

---

[1] См.: Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983; Он же. Первобытное мышление. М., 1999. Демонстрации того факта, что эта архаическая стихийно-диалектическая логика мышления сохраняется и в рамках ранней греческой философии, можно найти в работах: Богомолов А.С. Диалектический логос: становление античной диалектики. М., 1982; а также: Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту, 1973.

ной закон бытия в виде недопущения противоречий или же, напротив, объективно сущая диалектически противоречивая структура мирового Ума в наследии неоплатоников или того же Николая Кузанского.

Наконец, с XIX века, когда предметом научного изучения стали сложноорганизованные развивающиеся системы, стало понятно, что их теоретическое познание невозможно без выявления источников и движущих сил их развития в виде тех или иных конституирующих противоположных сторон и тенденций. Экономику нельзя понять без противоречий, присущих самому товару. Историю любого общественного организма нельзя реконструировать без выявления противоборства политических сил и социальных групп, имеющих полярные общественные интересы. В культуре всегда диалектически соседствуют традиция и инновация, в развитии языка — надперсональный язык и индивидуальная речь, синхрония и диахрония, в психике — осознаваемые и неосознаваемые, логические и внелогические компоненты. В биологии организм являет диалектику наследственности и изменчивости, ассимиляции и диссимиляции веществ. В физике мы вынуждены анализировать диалектику вещества и поля, волны и корпускулы, массы и ускорения. Неудивительно, что механизмы возникновения, развития и разрешения многообразных видов противоречий в бытии и познании с той поры становятся не только предметом дальнейших исследований в разных философских традициях (от марксизма до неогегельянства, от экзистенциализма до негативной диалектики Франкфуртской школы), но во все возрастающей степени и в конкретных научных дисциплинах.

В настоящее время существуют многочисленные классификации противоречий в бытии и в познании. Выделяются внешние и внутренние, формально-логические (от которых надо избавляться, ибо из них следует все, что угодно) и диалектические (которые надо всесторонне анализировать и конструктивно разрешать), основные и производные, антагонистические и неантагонистические противоречия и т. д. Однако главным в исследовании противоречий развития являются не классификации, которых может быть огромное количество, а прежде всего сами механизмы разрешения противоречий. Сформулируем в этой связи несколько ключевых тезисов относительно сущности и механизмов разрешения диалектических противоречий, опираясь на те результаты, которые были получены в различных диалектических исследованиях XX века:

1) под диалектическим противоречием следует понимать взаимодействие противоположных свойств, сторон, процессов в системе, которые выступают источником и движущей силой ее развития;

2) противоречия действуют на всех структурных уровнях бытия, как в его материальных, так и в духовных измерениях, причем нигде и никогда не существуют в единичном виде (разве что в голове познающего субъекта!), а представляют собой генетическое и функциональное единство, где разрешение одних противоречий может быть средством-основанием для разрешения других, более общих системных противоречий;

3) диалектические противоречия могут разрешаться различными путями. Возможна победа одной из противоположностей над другой, что, впрочем, никогда не оставляет неизменной и саму победившую противоположность, ибо вся

система переходит в новое качество. Типичный пример — победа в военном конфликте какой-то одной из сторон или победа медицины над какой-нибудь ранее неизлечимой болезнью. Другой весьма типичный способ разрешения противоречий — диалектическое снятие обеих сторон противоречия в рамках новой системы или нового качественного состояния системы, возникшей в результате разрешения противоречия. Борьба рабов и рабовладельцев завершилась крахом рабовладельческой системы и появлением новых субъектов исторического творчества в рамках феодальных отношений. Волновая и корпускулярная теории света, долгое время боровшиеся друг с другом, оказались снятыми в рамках единой корпускулярно-волновой теории.

Однако одной из важнейших форм разрешения диалектических противоречий является опосредствование, гармоническое взаимопроникновение его сторон в каком-то третьем звене, объединяющем оба противоположные начала[1]. На важность разрешения противоречий через опосредствование обращал внимание еще Ф. Энгельс. «Диалектика, которая... признает... наряду с «или — или» также «как то, так и другое» и опосредствует противоположности, — является единственным в высшей инстанции методом мышления, соответствующим нынешней стадии естествознания»[2], — писал он своей знаменитой «Диалектике природы».

Такое опосредствование сторон противоречия означает не его разрешение-устранение, а развитие обеих его сторон, выявление тех потенциальных движущих сил, которые были заложены в исходном, непосредственном взаимодействии сторон противоречия.

Таково историческое противоречие между субъектом и объектом, которое, каждый раз разрешаясь в знании, тем не менее всякий раз воспроизводится на новом и более сложном уровне, требуя нового и более точного знания.

Таковы противоречия между обществом и природой, личностью и обществом, централизмом и местным самоуправлением в государстве, свободой и служением, долгом и склонностью в экзистенциальном бытии личности. Их нельзя разрешить путем победы одной стороны над другой, равно как и снятием их в рамках какого-то нового качества.

Такие подлинно движущие и конститутивные противоположности социального и экзистенциального бытия должны гармонично опосредствоваться, т. е. разрешаться в таких общественных формах, политических, государственных и экзистенциальных делах и решениях, где сохранение природы является экономически эффективной и социально значимой деятельностью; общество создает максимально благоприятные условия для общественно значимых видов труда, а не для обогащения олигархов и прохиндеев; государство прирастает силой и самобытностью своих регионов, а регионы чувствуют государственную поддержку своих региональных творческих инициатив; человек свободно и сознательно служит каким-то высшим целям и находит такое дело долга, которое соответствует его личным экзистенциальным склонностям. Это как бы вечные и творческие — «божественные» (смысл такого термина станет ясным чуть позднее) — противоречия бытия.

---

[1] В рамках советской философии идею опосредствования противоположностей развивал З.М. Оруджев. См.: Кумпф Ф., Оруджев З. Диалектическая логика. М., 1979.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М., 1961. С. 527—528.

заставляющие и общество, и личность восходить вверх по ступеням совершенствования;

4) опосредствование противоположностей заключается не только в появлении конкретных (материальных или идеальных) третьих членов, в которых сочетались бы характеристики обеих противоположных сторон. Важный эвристический смысл идеи опосредствования диалектических противоречий состоит в том, что функцию третьего члена часто выполняет другое диалектическое противоречие, разрешение (или неразрешение) которого способствует (или препятствует) разрешению основного противоречия.

Таким образом, опосредствование сторон противоречия другим противоречием есть ключ к пониманию их системного действия в качестве движущей силы развития. Приведем соответствующий пример. Так, существует объективное и всеобщее противоречие между общенациональными и частно-корпоративными интересами в сфере экономической жизни. Понятно, что на уровне законодательных органов и исполнительной власти должны быть найдены такие общегосударственные юридические, политические и хозяйственные формы его опосредствования, которые бы гармонизировали и синтезировали эти интересы. Однако такое опосредствование так навсегда и получит только бумажное решение, если это всеобщее и движущее противоречие социального и экономического бытия не будет разрешено-опосредствовано на уровне десятков, сотен и тысяч своих особенных форм в различных отраслях производства, на вполне конкретных фабриках и фирмах. Но это-то и означает, что в сфере этого всеобщего противоречия оказывается практически каждый живой и экзистирующий субъект социального творчества, а целостная система его разрешения может быть представлена в виде огромного ветвящегося древа противоречий, где всеобщее, преломляясь в особенном, определяет единичное, но, в свою очередь, зависит от разрешения этих особенных и единичных противоречий.

Здесь будет уместно также обратиться к модному ныне понятию «устойчивого развития», широко вошедшего в научный оборот после экологической конференции 1992 года в Рио-де-Жанейро. Если в этом сомнительном термине[1] и есть какой-то смысл, то только в плане того, что глобальное противоречие между обществом и природой должно разрешаться за счет прогрессивного опосредствования его сторон в обоих из отмеченных выше смыслов;

5) существует особый класс противоречий, который С.С. Аверинцев в свое время точно назвал **дьявольскими дилеммами**. В противовес этим дьявольским дилеммам мы и назвали вышеприведенные движущие противоречия бытия **божественными**.

Свой термин С.С. Аверинцев ввел, анализируя знаменитую дилемму Ф.М. Достоевского о том, «стоит ли всеобщая гармония человечества слезинки хотя бы только одного замученного ребенка». К такому же типу дьявольских дилемм относится также вопрос: «Кого надо больше любить — жену или мать?». Существует и более прозаический вариант дьявольской дилеммы: «Что предпочесть: сохранение девственно чистой природы Горного Алтая с параллельно с низким уровнем благосо-

[1] Ибо любое развитие всегда связано с преобразованием прежнего качества, а значит, и с принципиальной неустойчивостью любых систем.

стояния его населения или же экономический расцвет региона через строительство ГЭС на реке Катунь, но с неизбежным ущербом природе?». Эти дилеммы потому и названы дьявольскими, что словно бы сам сатана подталкивает нас к совершению рокового выбора, хотя выбирать-то здесь ни в коем случае нельзя. Любой односторонний выбор будет безнравственным и разрушительным. Здесь нужно или устранить порочные условия, приведшие к возникновению дьявольских дилемм, или радикально изменить неверную исходную точку зрения.

Подводя итог нашему анализу диалектических противоречий и путей их разрешения, подчеркнем творческий характер диалектики, отсутствие в ней раз и навсегда данных решений. Все, что было изложено выше, — лишь общая диалектическая схема[1], а вот ее приложение и наполнение — это уже бесконечный процесс, ибо никакие скачки и противоречия, никакие отрицания никогда не повторяются буквально, а каждый раз требуют самостоятельного творческого анализа и волевых усилий со стороны познающей и действующей личности.

Заканчивая наш обзор диалектической теории развития, остановимся на графическом символе, которым часто иллюстрируют сущность всей диалектики. Имеется в виду символ раскручивающейся спирали. Закон отрицания отрицания, определяющий архитектонику развития, так иногда и именуют «закон спиралевидного развития». Спираль — вообще одна из самых распространенных структур в природе: от двойной спирали ДНК до спиральной формы галактик. Применительно же к диалектической теории разворачивающаяся спираль как нельзя лучше иллюстрирует синтетический характер диалектики, органически снимающей все остальные концепции развития, т. е. сохраняющей их позитивные и устраняющей негативные черты.

В самом деле, спираль синтезирует теории круговорота, ибо в ней присутствует круг, и теории линейного развития, ибо в ней есть несомненная поступательная направленность. Одновременно в ней есть и определенный возврат назад, к прежнему качеству, т. е. отображен и момент регресса. Наконец, каждый оборот спирали, надстраивающийся над предыдущим с пустым пространством между витками, весьма точно схватывает рациональные моменты эмерджентной концепции. Однако само движение спиральной линии непрерывно, т. е. вполне учитывает здравые моменты эволюционистского подхода к развитию. Что касается супранатуралистической теории развития В.С. Соловьева и Н.О. Лосского, то достаточно придать восходящей спирали конусообразный характер, чтобы мы получили как бы платоновский наглядный эйдос этой модели развития. Впрочем, носит ли мировое развитие именно такой характер или иной, на этот вопрос мы предоставим возможность ответить тем, кто придет после нас.

Для нас же гораздо важнее то, что законы диалектики и ее категориальный аппарат в целом являются важной частью мировой и отечественной философской культуры. Они образуют своеобразный понятийный каркас, позволяющий нам диалектически и целостно смотреть на мир, не допуская огульных отрицаний и не впадая при этом в догматизацию каких-то положений. Диалектика помогает нам творчески осмысливать движущие противоречия бытия и не становиться жертвой

[1] Кстати, никак не претендующая на полноту.

дьявольских дилемм. Она, наконец, советует не абсолютизировать достигнутого сегодня знания, ибо завтра мы обязательно познаем нечто принципиально новое. И в данном случае даже не важно, строится ли такое понимание на идеалистической основе, когда мир выступает в качестве инобытия абсолютного духа, как это было у Гегеля, и когда данные законы были лишь законами саморазвития понятия, или же на материалистической основе, когда законы диалектики трактуются как общефилософские законы самой материальной действительности. И в том и в другом случае ценность и эффективность диалектического подхода нисколько не утрачивается. Напротив, это лишь подтверждает богатство диалектического взгляда на мир, где целостность достигается лишь соединением противоположностей и их прогрессивным опосредствованием.

ЛЕКЦИЯ 15. *ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ: РАЗВИТИЕ, ПОРЯДОК, СВОБОДА*

1. Принцип детерминизма. Детерминизм и индетерминизм

Перед философами всех времен и народов всегда вставал важнейший онтологический вопрос, без которого нельзя было построить цельного и рационального мировоззрения: является ли бытие неким упорядоченным образованием или же мир предстает не как целостный Космос, а как кипящий хаос? Уже во всех мифологиях этот мотив борьбы хаоса и Космоса, божественного порядка и стихийного беспорядка мира звучит весьма отчетливо. В сущности архаический миф и ритуал ставят своей главной задачей поддержание мирового порядка и защиту его от натиска хаотических стихий и энергий. Особую роль здесь играют оппозиции центра и периферии, верха и низа, где с первыми частями оппозиций связываются светоносные и гармоничные, а с нижними — темные и хаотичные начала мирового бытия. В тех пространственно-временных рамках, которые отвоеваны у мирового хаоса, господствует универсальный детерминизм, всеобщая связность и возможность взаимного превращения вещей: лягушка здесь может стать царевной, герой способен в мгновение ока перенестись за тысячи километров, попасть на девятое небо или в царство мертвых. В мифе вещи и животные говорят, природа чувствует и живет, все связано со всем неразрывными чудесными нитями и все значимо, ибо за каждым мельчайшим явлением бытия таится великий и целостный вселенский смысл. Вот как описывает П.А. Флоренский это целостное архаическое видение мира, сохраняющееся еще и впоследствии в рамках народной культуры: «Вся природа одушевлена, вся жива, в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом. Враждебные и благотворные воздействия идут со всех сторон. Ничто не бездейственно: но, однако, все действия и взаимодействия вещей-существ-душ имеют в основе род телепатии, изнутри-действующее, симпатическое сродство. Энергии вещей в т е к а ю т в другие вещи, и каждая живет во всех, и все — в одной»[1]. П.А. Флоренский отмечает, что это живое мифологическое видение полноты и связности мира во многом утрачивается в последующей рационалистической традиции. Суть этой рационалистической детерминистской программы, противостоящей детерминизму мифа, совершенно отчетливо выражена уже Демокритом: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости»[2].

[1] Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 151.

[2] Цит. по: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 188.

Философский и научный детерминизм любое явление рассматривает как результат действия некоторых причин, приведших к его возникновению, также как и само это явление может исследоваться как причина других явлений. При этом философские позиции здесь могут значительно отличаться друг от друга, особенно когда речь заходит о предельных основаниях обусловленности мира. У одних философов существование мира связано с естественными причинами, у других творцами его являются Бог или мировой разум. И даже если сам Бог в силу своей трансцендентности пребывает вне действия принципов детерминизма, тем не менее сотворенный им мир таковым с необходимостью подчиняется. В противном случае ни о Боге, ни о мире вообще нельзя было бы ничего рационально помыслить и внятно сказать. При этом, конечно, в религиозной картине мира обязательно присутствует чудо, неизъяснимое произволение Божие, вторгающееся в привычный порядок вещей. Однако и само это Божественное вторжение нельзя признать недетерминированным, ибо в нем, по учению теологов и религиозных философов, всегда есть высший смысл и целесообразность. Исключением здесь является теологическая позиция Тертуллиана с его «верую, потому, что абсурдно», да философский окказионализм Мальбранша, где все события в мире оказываются скрытыми актами Божественной воли.

Таким образом, любая, будь то идеалистическая или материалистическая философская системы, построенные на принципах рационального объяснения бытия, с необходимостью признают закономерный характер всеобщей обусловленности явлений и процессов в мире. Даже индетерминизм, который рассматривается в качестве альтернативы детерминизму, реально, как правило, либо базируется на отрицании какой-либо одной характеристики детерминизма, например, причинных связей, либо считает, что данный принцип не имеет всеобщего объективного характера[1]. Последовательных индетерминистов в истории философии было немного. Кроме Тертуллиана и Мальбранша к ним можно отнести Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ницше, да и то с известными оговорками, а также скептико-софистическую античную традицию. Современное постмодернистское умонастроение также можно в целом квалифицировать как индетерминистское. Своеобразный вариант индетерминизма, где не отрицается закономерная упорядоченность бытия, развивает Н.О. Лосский. Для него в мире нет никакой объективной внешней детерминации (это — иллюзия познающей науки), а есть только свободные акты выбора многочисленными монадами траекторий своей личной эволюции. Эти акты свободного выбора осуществляются ими на основе объективно сущего идеального слоя мирового бытия[2], содержащего логические, математические и гомологические зависимости, определяющие жизнь мирового целого.

Чаще же всего отрицание объективного характера связей и взаимовлияний проводится относительно общественных процессов и человеческого бытия, связанного со свободным выбором. Такая позиция прослеживается уже у Канта: для него в природе господствуют жесткие и необходимые связи (правда, привносимые туда конструктивной деятельностью нашего рассудка), а человеческое поведение — область свободного выбора и внутреннего морального законода-

---

[1] См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. М., 1987. С. 276.

[2] См.: Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.

тельства. Близкая разновидность индетерминизма свойственна В. Виндельбанду, который в «Свободе воли» жестко разводит причинное теоретическое объяснение природных процессов и свободное волеизъявление личности, совершающей акты выбора и оценки. Индетерминизм во взглядах на общественную жизнь проявляется у Т. Карлейля и Н.К. Михайловского, в интерпретации культуры и духовных феноменов — у Н.А. Бердяева. Последний вводит представление об Ungrund — темной бездне бытия — источнике человеческой свободы наряду с Божественным порядком. Вне причинных и иных детерминистических сетей оказывается экзистенция в построениях Сартра и Ясперса. О человеческой свободе мы еще поговорим в рамках следующей лекции.

Однако индетерминизм подпитывается не только со стороны философских изысканий, но и структурами научного дискурса, особенно начиная с последней четверти XIX века. В качестве его источников следует указать на стохастические процессы в термодинамике, на принцип неопределенности в квантовой механике, причем в интерпретации Копенгагенской школы прямо использован этот термин. В биологической же науке источником индетерминистских идей служит непредсказуемый характер мутаций, в современной синергетике — особая роль хаоса в процессах самоорганизации. Абсолютизация роли последнего Ильей Пригожиным даже вызвала в свое время полемику среди самих разработчиков синергетической парадигмы[1].

Однако нигде индетерминистская установка не приобретает в науке жесткого характера. Везде можно скорее говорить о диалектическом расширении принципа детерминизма и окончательном научном преодолении той его метафизической разновидности, которая получила название «лапласовского детерминизма» по имени его крупнейшего и авторитетнейшего теоретика.

Лапласовский детерминизм в качестве своего философского праобраза имеет детерминизм демокритовского типа, однако вызывается к жизни не натурфилософскими размышлениями, а реальной практикой науки XVII—XVIII столетий, развивающейся под знаком безусловного господства классической механики Ньютона. К отличительны чертам лапласовского детерминизма относятся:

— сведения всего многообразия связей бытия (и, соответственно, форм детерминации) к причинно-следственным связям;

— утверждение, что любое следствие порождается одной-единственной причиной, что получило название «монокаузализма»;

— отрицание случайных явлений и связей в природе и отождествление случайности с тем, необходимой причины чего мы не знаем;

— понимание свободы как познанной необходимости.

Самым большим недостатком лапласовского детерминизма является неизбежно вытекающий из него фатализм, ибо если все явления и события однозначно и необходимо определены прошлыми причинами, тогда ни о какой свободе выбора в настоящий момент времени не может быть и речи. Мы абсолютно жестко преддетерминированы в своем поведении. Однако этот неприемлемый для нашего нравственного и творческого сознания вывод — не единственный недостаток ла-

---

[1] См.: Пригожин И. Философия нестабильности // Вопр. философии. 1991. № 6; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение // Вопр. философии. 1992. № 12.

пласовского детерминизма. В нем есть один парадокс, который был подмечен еще в античности противниками демокритовского детерминизма[1]. Если в мире все необходимо, то отсюда следует, что все в мире одновременно и абсолютно случайно, ибо никакой разницы между ежедневным движением солнца по небосклону и, скажем, грязным куском бумаги, гонимым порывом ветра, не существует. Это равно необходимые, но, значит, и равно случайные события, между которыми невозможно установить онтологической разницы. В результате мир лишается глубины и иерархичности, а, значит, и смысла, превращаясь в механическую мешанину причин и следствий. В сущности здесь совершается одна принципиальная ошибка — из абсолютно верной посылки, что нет беспричинных явлений, делается ложный вывод, что эта причина действует с необходимостью.

Последующая научная и философская традиции опровергли все вышеприведенные пункты лапласовского детерминизма. Это тот редкий случай в истории, когда случилось почти полное отрицание системы прежних идей. Большую роль в таком опровержении сыграли органицистские идеи Лейбница и Гете, диалектический подход к проблемам детерминизма в немецкой классической философии и в марксизме, а также философские индетерминистские представления второй половины XIX — начала XX века вкупе с теми научными фактами, которые мы приводили выше. Сегодня можно говорить о качественно новом, диалектическом понимании принципа детерминизма, существенно обогащенного умеренными индетерминистскими идеями. Главное в нем — взгляд на мир как на многоуровневую развивающуюся целостность, где не только есть место для человеческой свободы и творчества, но последние должны быть признаны важнейшим детерминирующем фактором существования и эволюции этой целостности, по крайней мере ее земного фрагмента. К специфическим чертам современной детерминистской установки может быть отнесено:

1) признание объективного характера случайных связей в природе и обществе, которые не могут быть противопоставлены необходимым связям, а образуют с ними неразрывное диалектическое единство. Хаос и неопределенность являются атрибутами самого бытия и выступают объективной онтологической основой человеческой индивидуации, свободы и творчества, хотя в них же коренятся возможности безмерности и произвола;

2) понятие «детерминизм» шире понятия «причинность», так как сюда включаются непричинные типы обусловливания. В качестве примера непричинного обусловливания можно указать на другие типы связей (или форм детерминации), существующих в мире, а именно на функциональную, системную и целевую детерминацию. По поводу количества и качества форм детерминации в мире среди авторов разных философских школ существуют разночтения. Одна из самых подробных типологий, полезных даже в плане критического рассмотрения, дана канадским философом М. Бунге[2];

3) разные формы детерминации имеют разное значение на разных уровнях мирового бытия. Так, значение целевой детерминации возрастает от уровня к

---

[1] Оппоненты говорили, что «Демокрит считает причиной распорядка во (всем) сущем случай» (цит. по: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 189).

[2] См.: Бунге М. Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М., 1962.

уровню и приобретает особое значение в человеческом существовании и в обществе. Функциональные и системные связи начинают играть особую конструктивную роль на уровне биологических систем;

4) один и тот же тип связей проявляется по-разному в разных слоях мирового бытия. Характер его действия на каждом более высоком слое становится все более сложным и опосредствованным другими типами связей. Так, на уровне общественных процессов системная детерминация не может быть оторвана от многочисленных функциональных зависимостей, определяющих взаимодействие элементов в системе, а также от причинных и ценностно-целевых детерминант;

5) причинные связи как главные в мировом бытии носят нелинейный (ветвящийся и вероятностный) характер и, рассмотренные в единстве с другими формами детерминации, требуют **нелинейной — сценарной — логики научного мышления**[1] **как современного варианта проявления диалектического мышления.** Одним из первых мыслителей, который теоретически предугадал ее появления и сам практически ею пользовался, был П.А. Флоренский. Вот как он образно описывал это «сетевидное» или «синархическое» мышление: «Темы набегают друг на друга, нагоняют друг друга, оттесняют друг друга, чтобы, отзвучав, уступить потом место **новым** темам. Но в новых — звучат старые, уже бывшие. Возникая в еще не слыханных развитиях, разнообразно переплетаясь между собою, они подобны тканям организма, разнородным, но образующим единое тело: так и темы диалектически раскрывают своими связями и перекличками единство первичного созерцания. В сложении целого каждая тема оказывается так или иначе связанной с каждой другой: это — круговая порука, ритмический перебой взаимопроникающих друг друга тем. Тут ни одна не главенствует, ни в одной не должно искать родоначальницу. Темы не нижутся здесь последовательным рядом, где каждое звено more geometrico (геометрическим способом. — *Прим. авт.*) выводится из предыдущего. Это — дружное общество, в котором каждый беседует с каждым, поддерживая, все вместе, взаимно научающий разговор. Связующие отношения тут многократны, жизненно-органичны, в противоположность формальным, исчислимым и учитываемым связям рациональных систем (ясно, что Флоренский имеет здесь в виду рациональность классического типа. — *Прим. авт.*), причем самые системы напрашиваются на уподобление канцелярскому механизму, с внешними и скудными, но точно определенными заранее отношениями. Напротив, та ритмика мысли, к которой стремится автор, многообразна и сложна множественностью своих подходов; но во всех дышит одно дыхание: это — синархия»[2].

2. *Основные детерминационные связи*

Мы не будем здесь детально описывать различные формы детерминации. Целевую и системную детерминацию мы уже отчасти разбирали на

---

[1] Огромную роль в становлении нелинейной логики современного научного мышления сыграло формирование аппарата нелинейной математики, позволяющей анализировать и просчитывать различные варианты развития («ветвления») событий, исходя из характера переплетающихся факторов, действующих в настоящий момент. Многие теоретические обобщения синергетики являются прямым следствием математических нелинейных моделей.

[2] Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990. С. 29—30.

предыдущих страницах. Дадим ниже лишь краткую характеристику причинных и функциональных связей, а также ряда категориальных пар, описывающих важнейшие качественные и количественные свойства различных типов связей[1].

Понятие **причинных связей** является центральным в детерминизме и выступает как «генетическая связь между явлениями, при которой одно явление, называемое причиной, при наличии определенных условий с необходимостью порождает, вызывает к жизни другое явление, называемое следствием»[2]. Главным признаком причинных взаимосвязей выступает порождающий характер причины по отношению к наступающему следствию и то, что причинно-следственные отношения реализуются в определенной пространственной и временной непрерывности. «Любое причинное отношение при внимательном его рассмотрении фактически выступает как определенная цепь причинно связанных событий»[3]. Переносимое вещество, энергия или информация изменяются при взаимодействии с другим объектом, что является фактором появления новых явлений и предметов. Соответственно на разных уровнях бытия существенное значение имеет качественная и количественная специфика информации, скорость ее передачи и характер воспринимающего объекта. Отсюда вытекает понимание многообразия типов причинной связи и соответственно форм детерминации.

При возникновении любого явления действует комплекс причин, которые получили название условий, хотя среди них всегда можно выделить главную причину, которую иногда именуют специфицирующей причиной. Однако даже при наличии главной причины и всего комплекса условий следствие все же может не наступать. Для этого нужен своеобразный «спусковой крючок» причинной цепи под названием «повод». Его сознательный поиск или, наоборот, устранение — важнейший элемент человеческого бытия, будь то политика с поиском поводов к войне или к заключению мира, сфера социальных или бытовых отношений. Поиск причин и условий возникновения каких-то явлений и событий — главная задача любой науки. Причинное объяснение как важнейший элемент рационального бытия человека противостоит иррациональному поиску знамений, вере в приметы и прочим суевериям, которыми, увы, так богато бытие современного человека.

Важнейшим типом связей является также **функциональная (или корреляционная)** связь явлений. Здесь нет отношений субстанциального порождения, а есть взаимная корреляция и взаимовлияние явлений или предметов. Может быть временная корреляция вроде ритмической смены дня и ночи, годовых, двенадцатилетних, шестидесятилетних, шестисотлетних и прочих циклов. Может быть пространственная корреляция вроде отношений симметрии. Весьма важное значение имеют корреляционные зависимости внутри какой-то системы, скажем, общение студентов внутри студенческой группы; корреляционная двигательная активность рук человека; взаимная корреляция различных частей генома и т. д.

---

[1] Все категории, о которых речь пойдет ниже, получили обстоятельную разработку в советской марксистской философии. Некоторым из них, вроде «необходимости» и «вероятности», посвящены десятки монографий. Этот материал изложен и в учебниках, в том числе в уже не раз упоминавшихся совместных учебниках А.В. Панина и П.В. Алексеева.

[2] Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1997. С. 406.

[3] Они же. Диалектический материализм. М., 1987. С. 281.

Наиболее наглядное и вместе с тем точное воплощение функциональная зависимость получает в математике вроде математической зависимости y = f (x). Здесь задан общий логико-математический принцип разворачивания множества единичных значений ряда и одновременно корреляции между этими значениями. Вот что писал по поводу функциональных отношений в научном познании один из теоретиков неокантианства Э. Кассирер: «Против логики родового понятия, стоящей... под знаком и господством понятия о субстанции, выдвигается логика математического понятия функции. Но область применения этой формы логики можно искать не в одной лишь сфере математики. Скорее, можно утверждать, что проблема перебрасывается немедленно и в область познания природы, ибо понятие о функции содержит в себе всеобщую схему и образец, по которому создалось современное понятие о природе в его прогрессивном историческом развитии»[1]. Действительно, масса законов в различных науках устанавливает важные функциональные зависимости, например, между падением атмосферного давления и близостью непогоды, ростом температуры тела и заболеванием, возрастанием количества разводов и общим социальным неблагополучием социума. Огромное значение имеют функциональные связи при проектировании и создании технических устройств, а также контроле за их деятельностью. Функциональный, а не причинный характер носит взаимодействие между мозгом и психикой, физическим «телом» символа и его идеальным значением. Функциональное объяснение при этом не противостоит причинному (субстанциальному) объяснению, как думалось Э. Кассиреру[2], а органически дополняет последнее в рамках диалектического, нелинейного подхода к процессам детерминации в целом.

Этот широкий и постоянно развивающийся детерминистский подход к анализу любых явлений действительности составляет важную часть уже отмеченной нами особой диалектической культуры мышления и философской рефлексии в целом. Дальнейшая диалектическая конкретизация принципа детерминизма и его органическое сращение с принципом развития осуществляется через систему парных категорий, имеющих давнюю традицию философского осмысления и отражающих находящиеся в единстве противоречивые стороны и тенденции бытия.

3. *Категории детерминизма*

Анализ мы начнем с категории **«закон»**. С одной стороны, все закономерное всегда противостоит всему хаотичному и бессистемному, а в предельном случае — и **беззаконному**, когда порядок сознательно разрушается ложно и порочно ориентированной свободной волей человека. Соответственно

---

[1] Кассирер Э. Познание и действительность (Понятие о субстанции, понятие о функции). СПб., 1912. С. 34.

[2] Показательно, что зрелый Кассирер уже после создания своей знаменитой «Философии символических форм» и прямой полемики с М. Хайдеггером 1929 года в г. Давосе (ранее творчество последнего в духе «Бытия и времени» Кассирер расценил как знак иррационалистического и индетерминистического кризиса европейской философии) прямо говорит о своем все возрастающем влечении к Гегелю. См.: Cassirer E. Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935—1946. New Haven, 1979. P. 235. В настоящее время наблюдается возрождение интереса к творчеству этого выдающегося мыслителя XX века. Теоретическому вкладу Э. Кассирера в философию посвящена статья одного из авторов данных лекций: Иванов А.В. Философская судьба Э. Кассирера // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. № 2.

под законом в самом широком и абстрактном смысле понимается существенная, устойчивая и повторяющаяся связь явлений и процессов в мире. **Законы** могут быть самыми различными и отличаться друг от друга по степени общности (от наиболее общих философских до конкретно-эмпирических), по сферам действия (законы неорганической и органической природы, социальные и психологические законы), по качеству детерминационных отношений (статистические или динамические) и т. д. Правда, в строгом смысле слова в мире ничто буквально не повторяется, а уж в сфере живых организмов, общественной и духовной жизни человека — тем более. Это, однако, вовсе не дает нам оснований подобно Канту жестко разделять природную естественную необходимость и человеческое свободное поведение. Законы природного бытия, как показывает современная наука, носят вероятностный характер и могут претерпевать эволюционные изменения, а в человеческом духовном существовании есть свой порядок и своя внутренняя устойчивая логика, о чем у нас пойдет разговор в разделе «Аксиология».

Более того, как мы отмечали выше, сегодня есть все основания считать, что природные, социальные и духовные законы представляют собой грани проявления единых диалектических закономерностей развития, в чем нас все больше убеждают современные научные результаты из самых разных областей знания. Другое дело, что законы духовной жизни, во-первых, проявляют общемировые закономерности наиболее просто, зримо и полно, ибо все высшее делает простым и явным то, что носит скрытый и сложный характер на низших уровнях существования; и, во-вторых, эти законы касаются каждой неповторимой человеческой судьбы и имеют живое личностное измерение, а, стало быть, носят даже не столько **за-конный** (внешний, находящийся за кругом существования), сколько **ис-конный** — внутренний и интимный — характер, коренящийся в самых глубинах человеческого существа. В этом плане нельзя не признать и определенной правоты Канта, что есть сфера внутренней исконной детерминации, связанной с автономным нравственным выбором и свободой жизненного самоопределения человека. Это — сфера ценностной жизни и ценностной детерминации. В этом смысле у категории «закон» есть как бы два бинарных полюса — низший, где закон противостоит всему неупорядоченному и беззаконному, и высший, где внешняя детерминация противостоит исконной, внутренней, связанной со свободным ценностным выбором и целеполаганием.

Философские категории **необходимости и случайности** характеризуют степень жесткости и безальтернативности детерминационных отношений в мире. С одной стороны, причинная, функциональная, системная формы обусловленности базируются на необходимости наступления тех или иных следствий, событий, корреляционных эффектов и т. д. С другой стороны, в мире всегда присутствует фактор случайности. В истории философии это приводило к прямо противоположным концепциям: либо создавались философские системы, в которых абсолютизировалась роль необходимости (типа лапласовского детерминизма), а случайность рассматривалась как выражение конкретно-исторической непознанности объектов; либо, напротив, абсолютизировалась роль случайности и спонтанности появления вещей и событий в мире, что вело к отрицанию детерминизма в мире и, как следствие, к отрицанию его познаваемости.

С диалектических позиций случайность и необходимость взаимосвязаны и представляют собой две стороны одного процесса развития. Развитие не носит однолинейного характера, оно осуществляется в реальном мире, и на него могут воздействовать как внутренние причины, так и внешние обстоятельства. В этом плане можно было бы сказать, что наличие случайности в мире необходимо. Без этого нет свободы и свободного исконного выбора. Без случайности бытие приобретает фаталистический и статичный, а в конечном счете и самопротиворечивый характер. Так, уже Гегель отмечал, что данные категории нельзя мыслить друг без друга, они предполагают другу друга. Любой процесс развития, выступая как необходимый, т. е. подчиняющийся законам, реально осуществляется через массу случайных отклонений. Таким образом, необходимость означает, что обусловленное законами событие обязательно наступит, его «нельзя обойти», а случайность — это «нечто такое, что может быть и может также и не быть, может быть тем или иным... Преодоление этого случайного есть вообще... задача познания»[1].

Случайность определяет время и форму проявления событий, отражает фактор неоднозначности и многофакторности развития, которое выступает как целый спектр возможностей и вариантов реализации каких-то всеобщих и необходимых закономерностей.

Что же касается экзистенциальной диалектики необходимости и случайности, то следование каким-то необходимым нравственным принципам подразумевает умение творчески применить их в каждой конкретной ситуации, т. е. брать поправки на случайный характер обстоятельств и характер людей, с которыми тебя сводит жизнь. Подобное поведение как раз и говорит о том, что принципы у человека достойные, а сам он мудр и наделен диалектическим разумом.

Возможность и действительность. Данная пара категорий затрагивает еще один важный аспект диалектики мирового бытия. Действительность — это все то, что нас окружает, то что уже существует, или, как отмечал Гегель, это «наличное бытие объекта». Можно сказать, что это актуальное бытие. Возможность же — это потенциальное бытие, то есть нечто еще нереализовавшееся, не сбывшееся. Это некоторая тенденция развития, которая может реализоваться, а может и не реализоваться. Возможность и действительность взаимосвязаны. С одной стороны, действительность содержит в себе самые разнообразные возможности развития того или иного процесса, его потенциальное будущее. С другой стороны, сама действительность есть результат реализации одной из возможностей. Количественная оценка возможности осуществления случайных событий связана с категорией вероятности как своеобразной меры возможности, когда мы можем говорить о наступлении того или иного события и формах его проявления с определенной долей вероятности. Категория возможности всегда связана с целевой детерминацией, представляя собой набор целей, определяющих траектории изменения настоящего. Чем отдаленнее будущее, тем шире спектр открывающихся возможностей, а чем будущее ближе, тем спектр этих возможностей уже.

Обсуждение нереализовавшихся возможностей беспредметно, ибо случившееся невозможно изменить. Оно имеет какой-то рациональный смысл только в

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 318.

плане неповторения прошлых ошибок. С другой стороны, систематический и трезвый анализ перспектив реализации будущих возможностей — важнейшее условие развития настоящего в нужном и желательном для нас русле.

В своем антропологическом измерении эта диалектическая пара категорий также весьма важна. К примеру, возраст человека — это отнюдь не только его биологическая характеристика. Известно, что могут быть люди пожилые, но производящие впечатление удивительной душевной молодости и свежести. И наоборот, встречаются молодые люди, напоминающие духовных стариков, лишенные всякой энергии и дерзания. Одной из причин этого является то, что у духовно здоровых людей всегда есть спектр притягательных возможностей, к реализации которых он устремлен. Завтра для него всегда лучше, чем вчера. У человека с потухшим взором жизнь превращается в сплошное унылое настоящее. Он закрыт для живительных ветров будущего и, соответственно, для самообновления.

Человек, открытый новым возможностям и не смиряющийся с окружающей действительностью, проявляет тем самым и одну из фундаментальных черт свободы. К анализу этого сложнейшего понятия мы теперь и переходим. В сущности все обсуждение проблем детерминизма и так постоянно выводило нас на эту важнейшую метафизическую категорию, столь значимую для человеческого бытия.

4. Сущность и грани свободы

Безусловная ценность свободы признается всеми людьми. Гораздо сложнее сказать, чем она является по самому своему существу: спектр мнений здесь колеблется в диапазоне от наивного «что хочу, то и делаю» до знаменитой «познанной необходимости». Ситуация осложняется еще и тем, что о свободе публично высказываются в основном политики и журналисты — люди, зачастую не только слабо знающие вопрос, но и лично далеко не свободные. Не случайно поэтому разговоры о свободе в лучшем случае сводятся к ее политическим аспектам; те, в свою очередь, — к свободе устного и печатного слова, а последняя нередко отождествляется со свободой журналиста писать все, что ему заблагорассудится. Любые же покушения на абсолютную свободу прессы расцениваются не иначе, как тоталитарные покушения на свободу как таковую. Получается, что журналист вроде как свободен по определению, а вот читатель от его «свободы» свободен быть не может. Лучшее, что ему, читателю, предоставляется — так это право выбирать: читать или не читать ту или иную газету; смотреть или не смотреть тот или иной телевизионный канал. Это подобно рекомендации прохожему перейти на другую сторону улицы, если на этой его оскорбляет хулиган или пожеланию городского главы своим согражданам не ходить под крышами, ибо на голову им может упасть сосулька. Во всех приведенных выше примерах **ни о какой свободе речь идти не может, ибо человеку под предлогом свободы выбора предлагают смириться с чужой безответственностью или произволом.**

Поэтому так важно вновь и вновь возвращаться к философско-метафизическому осмыслению сущности свободы и природе ее так называемых «превращенных» (или иллюзорных) форм, иначе этим великим словом и впредь будут при-

крываться вещи, со свободой никак не совместимые. Еще Э. Кассирер, анализируя фашистскую мифологию, проницательно заметил: «Свобода представляет собой один из самых неясных и противоречивых терминов не только в философии, но и в политике. Как только мы начинаем размышлять о свободе... то тут же оказываемся в запутанном лабиринте метафизических проблем и антиномий. Что же касается политической свободы, то все знают, что это один из самых общеупотребительных и вводящих в заблуждение лозунгов. Все политические партии стремятся убедить нас, что именно они являются подлинными представителями и «рулевыми» свободы. При этом они всегда определяют этот термин специфически и используют его в своекорыстных интересах»[1].

Учитывая гигантскую литературу по проблеме свободы, мы, конечно, не сможем осветить все ее нюансы и аспекты, равно как и претендовать на сколь-нибудь полное теоретическое решение вопроса о природе свободы. Лекция есть лекция. Помимо знаний она должна нести и методологический и воспитательный заряд, тем более что это лекция философская, да еще по одной из самых жизненно значимых человеческих проблем. Поэтому мы ставим здесь перед собой двоякую цель.

Во-первых, дать синтетическое определение категории свободы, наглядно продемонстрировав эвристические и методологические возможности диалектического метода, о чем много писали на предыдущих страницах. Здесь диалектическое движение мысли должно вскрыть существенные стороны исследуемого объекта, двигаясь от его наиболее абстрактных к конкретным свойствам, от периферии к центру, ничего при этом не теряя из предыдущего содержания, но каждый раз обогащая наше понимание каким-нибудь новым аспектом существования свободы.

Во-вторых, учитывая неразрывную связь проблемы свободы и с экзистенциальным, и с социальным, и с политическим измерениями человеческого бытия, мы постараемся быть предельно актуальными и даже политизированными. Есть философские проблемы, даже в метафизике и даже в онтологии, где невозможно рассуждать отвлеченно. Здесь с необходимостью рождается тот тип знания, которое выдающийся русский мыслитель С.Л. Франк назвал «живым знанием»: «Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и знанием о нем: знать что-либо в этом смысле и значит не что иное, как быть тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью»[2]. Представления человека о свободе (точно так же как его представления о творчестве, о любви, об истине и благе) относится именно к такому типу знания. В силу этого онтологический ракурс анализа свободы будет соседствовать у нас и с познавательными, и с аксиологическими аспектами свободы. И мы вынуждены будем вернуться к некоторым из тех тезисов, что будут сформулированы нами ниже, в последующих разделах курса.

Сразу скажем, что нами принимается тезис об объективных онтологических основаниях свободы в виде случайных и хаотичных явлений в мире. Их наличие и значимость в процессах развития детально обосновывает современная синергетика. Никакой фатализм и предопределенность невозможны даже на уровне микромира, не говоря уж о социальном и творческом бытии человека. Всегда и

---

[1] Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. № 2.

[2] Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 362.

везде есть выбор и разные пути, которые может избрать свободная воля человека. Понятию свободы мы и постараемся дать здесь систематическое теоретическое определение, синтезировав различные грани (аспекты) свободы, которые обыкновенно слабо разделяют при ее анализе. Между тем это служит источником многочисленных путаниц.

5. *Опыт диалектического определения: свобода и ее иное*

Дабы правильно уяснить суть какого-либо объекта, процесса или понятия, надо сначала указать на то, чем они не являются, т. е. на их **иное**, говоря диалектическим языком Гегеля. Применительно к интересующему нас феномену свободы это означает, что мы должны ответить на вопрос: «А что является абсолютной противоположностью, иным свободы?». Такое первичное отрицательное определение призвано очертить внешнюю границу того, что входит во внутреннюю смысловую область изучаемого явления.

Казалось бы, ответ очевиден: полной противоположностью свободы является необходимость. Все споры испокон веков по преимуществу и ведутся вокруг того, как совместить необходимость и свободу. Однако это не совсем верная оппозиция, а точнее, как мы увидим далее, совсем неверная. Здесь элементарно спутаны категориальные пары. Необходимости противостоит случайность, а со свободой необходимость — при адекватном понимании того и другого феномена — вполне совместимы. Например, человек свободно избирает какой-то путь и говорит: «Я не мог поступить иначе». Здесь как раз отсутствие альтернативности в выборе, сознательная внутренняя необходимость совершить именно этот, а не какой-нибудь другой поступок служат свидетельством подлинной свободы выбора и подлинно свободной воли. Чем выше уровень нравственного сознания и ответственности личности, чем тщательней продуманы мотивы ее поступков, чем, наконец, яснее осознает она цели своей личной жизни, тем как раз более необходимый характер носят акты ее свободного выбора.

Поэтому нужно искать какой-то иной, более ясный и твердый противоположный полюс человеческой свободы. Логично в этой связи предположить, что его существование должно быть связано со слоем бытия, отличным от человеческого, но не настолько отличным, чтобы не иметь с ним зримых пересечений. Этот слой должен быть в чем-то фундаментально тождественен человеческому, образуя его ближайшую внешнюю границу, но при этом и отличаться от него по существенным параметрам.

С этих позиций ближе всего человеку мир животных, особенно человекообразные обезьяны, отличающиеся сложными формами поведения. При этом необходимо отметить, что свободная воля и свободный выбор являются атрибутами собственно человеческого сознательного существования, ибо любое животное всегда приспосабливается к миру и живет **в соответствии с прошлой целесообразностью**. В его генотипе закодировано появление органов и черт поведения, необходимых для выживания в соответствующих природных условиях. Если эта

прошлая целесообразность перестает соответствовать нынешним требованиям окружающей среды, то наступает смерть отдельной особи, а в предельном случае и всего вида.

Даже у человекообразных обезьян — высших представителей отряда приматов — наступает кризис адаптивного поведения, если задачи, поставляемые внешней средой, серьезно расходятся с исторически отобранными стереотипами и схемами их поведения. Здесь еще нет никакой свободы в собственном смысле слова, сколь бы поразительно сложным и гибким ни было подчас поведение животных. Они не могут целенаправленно изменить ни оснований собственного поведения, ни условий среды своего обитания. Животное не властно ни над своим прошлым, ни над своим будущим.

Сущностью же человеческого бытия как раз является отрицание прошлой целесообразности, ибо человек остается человеком до той поры, покуда способен активно изменять как собственную жизнь, так и социальные условия своего существования. С этих позиций не только неверен, но порочен тезис, что задача воспитания — научить человека свободно адаптироваться к изменяющимся условиям социальной среды. Он должен-де научиться быстро менять социальные роли. Но процесс социализации и социальной адаптации — разные вещи. Через культ социальной адаптации можно воспитать лишь социального конформиста и приспособленца, причем в качестве предельного случая духовная смерть свободной личности возможна и при продолжающейся биологической жизни, когда у нее не остается никакого духовного стержня, никаких моральных принципов и никакого индивидуального лица — одна маска, личина, которую она без конца меняет в зависимости от изменения внешних условий.

Такую животную конформистскую всеядность ни в коем случае нельзя путать со свободной открытостью миру. Духовно открытый миру человек свободно соизмеряет свои принципы и ценности с чужими принципами и ценностями, а если и готов изменить собственные, подвергнуть их свободному отрицанию, то без всяких утилитарных условий и расчетов и часто даже вопреки своим материальным и карьерным интересам. В предельном случае свободный человек даже может пожертвовать собственной жизнью ради общего блага. Но какое отношение к свободе имеет конформист, думающий только о собственных интересах и готовый на предательство ради сохранения собственной жизни или ради денег? Или разве можно назвать свободным обывателя, безропотно принимающего все правила навязываемой ему «социальной игры» и наивно верящий во все, что ему говорят власти предержащие? Разве свободен инертный лентяй, не желающий и пальцем пошевелить, чтобы избавиться от недостатков и хоть что-то изменить в самом себе в лучшую сторону? Разве свободен предприниматель, который мирится с криминальным беспределом, царящим в сфере бизнеса? Его можно по-человечески понять, но назвать его свободным человеком невозможно. **Таким образом, свобода несовместима с понятием адаптации, душевной инертностью и социальным приспособленчеством.**

Ну а существуют ли какие-то объективные границы отрицания прошлой целесообразности? Безусловно. Можно говорить о такой превращенной форме свободы как иррациональное, **безмерное отрицание** прошлой целесообразности. Это абсо-

лютная противоположность установке на адаптацию к социальной среде, но она столь же тупикова по своей сути. Ее крайними точками выступают самоубийство индивида (вспомним образ Кириллова из романа «Бесы» Достоевского) или самоубийство всего общества в результате ядерной войны, культурной или экологической катастрофы. Здесь отрицанию подвергается жизнь как таковая, а значит, уничтожается естественный фундамент человеческой свободы. Это не следует путать с самопожертвованием ради общего блага, ибо последнее как раз направлено на сохранение жизни путем отрицания своей собственной. Герой, павший за Родину, олицетворяет вершины свободного исполнения долга, самоубийца — беглец с поля жизненного боя.

Показательно, что социальный конформизм и приспособленчество всегда провоцируют волюнтаристский **произвол**, создавая для него питательную почву. Волюнтарист не приспосабливается, он, наоборот, насильственно приспосабливает других под свои цели и нужды. Известно, что твоя свобода кончается там, где начинается нос другого человека. Об этой естественной границе свободного действия волюнтарист обыкновенно забывает. Конформист и волюнтарист взаимопредполагают друг друга, хотя оба не могут быть названы свободными людьми. Один — по причине иррационального бездействия, а второй — по причине иррационального эгоизма деятельности, отрицающей целесообразные и проверенные историей взаимоотношения между людьми. Таким образом, свобода противостоит, с одной стороны, рабскому конформистскому смирению, а на противоположном полюсе — волюнтаристскому произволу.

Поэтому мы можем сказать, что **свобода есть всегда рациональное**, т. е. ответственное, исповедующее принцип благоговения перед жизнью, чужой свободной личностью и культурой **отрицание прошлой целесообразности**. Дух обновления и личного, и социального бытия не может преступать естественных границ свободного человеческого действия, ибо за этим начинается смерть и абсолютный хаос.

6. Бытийные измерения свободы

6.1. Этическое измерение свободы

Человек, вроде бы и не подрывая в целом основы своего природного, социального и индивидуального бытия, может отрицать прошлую целесообразность исключительно ради удовлетворения собственных телесных вожделений или в своекорыстных, частных интересах.

Так, потребитель (обжора-сластолюбец, лентяй, развратник или мещанин, погрязший в погоне за вещами) рабски приносит жизнь своего духа в жертву низшим плотским влечениям. Эгоист сознательно или бессознательно удовлетворяет свои прихоти и достигает своих корыстных целей за счет свободы и интересов других людей. Волюнтарист, о чем мы писали чуть выше, приносит в жертву своей жажде власти не только свободу и достоинство, но зачастую и жизнь других людей. Но имеют ли жизни потребителя, эгоиста и властолюбца какое-то отношение к под-

линной свободе? По-видимому, нет. Все они — рабы, марионетки своих низменных страстей и эгоистических вожделений. Из этого примера становится ясным следующее.

Подлинная свобода всегда имеет **этическое измерение** и подразумевает целесообразное отрицание прежде всего собственных низменных страстей и импульсов. Она несовместима с распущенностью и эгоизмом. Напротив, по-настоящему свободный человек всегда имеет преставление о подлинной иерархии ценностей, никогда не подчиняет духовное телесному, а свои личные интересы не удовлетворяет за счет общества. **Свобода неотделима от понятия общего блага.** Кстати, подлинные личные интересы никогда за счет интересов общественных и не могут удовлетворяться — это самый зримый критерий ложных целей и ценностей индивида. И наоборот: истинные общественные интересы никогда не могут удовлетворяться за счет свободы и достоинства отдельной личности.

Следовательно, можно конкретизировать данное выше определение: **подлинная свобода есть рациональное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых целей.**

Только те действия, которые не посягают на чужие свободу и достоинство, а напротив, способствуют (или по крайней мере не наносят ущерб) благу и личному совершенствованию других членов общества, можно назвать подлинно свободными. Это может быть экономическая, политическая или какая-нибудь любая иная деятельность, чьи цели удовлетворяют рациональные материальные и социальные потребности людей, а также их духовные потребности.

При этом свободным никак нельзя назвать спекулянта-финансиста или предпринимателя, озабоченного обогащением любыми средствами и готового всучить покупателю любой негодный товар. Нельзя также назвать свободными и тех, чье производство (пусть и самое высококачественное) удовлетворяет иррационально-разрушительные (типа курения) или порочные потребности (типа издания порнографической продукции); как нельзя назвать свободным политика-лгуна, не брезгующего никакой ложью, дабы взобраться и удержаться на верхушке политической авансцены, или политика-лоббиста, выдающего интересы частной фирмы или отдельного ведомства[1] за общенародные. Не имеет никакого отношения к свободе и журналист, оправдывающий или поэтизирующий человеческие пороки, а также виды деятельности, их удовлетворяющие.

Свобода абсолютно несовместима с аморальностью: ложью, корыстью, разгулом телесных похотей, властолюбием и эгоизмом во всех его проявлениях.

С другой стороны, если понимать «общественно значимые цели» в самом широком смысле, то свободным следует признать человека, занимающегося личным самовоспитанием и нравственным совершенствованием. Победа над собой, отрицание своих слабостей, эгоизма, невежества есть всегда общественно значимые, а отнюдь не индивидуалистические действия. Жизнь такого человека может стать образцом для творческого жизнеустроения других людей, особенно для только что вступающих в жизнь. Разве судьбы выдающихся подвижников духа — деятелей

[1] Вроде министерства по атомной энергетике, додумавшегося ввозить в Россию за деньги чужое отработанное ядерное топливо.

религии, искусства, науки — не являют собой вдохновляющий пример мужественного восхождения по спирали духовного и нравственного совершенствования? Об этом мы еще подробно поговорим в аксиологическом разделе работы.

Не потакание телесным прихотям, а духовная победа над своей низшей природой, не эгоистический произвол и корысть, а ответственное служение общему благу — таковы атрибуты свободы в самом высоком смысле этого слова. Потому-то свобода и является не роскошью, а тяжелым бременем для личности, как справедливо подчеркивают экзистенциалисты. Она завоевывается тяжелым трудом, порой в страданиях и испытаниях, и никогда не дастся человеку просто так. О свободе легко говорить, но быть по-настоящему свободным человеком очень трудно. Отсюда вытекает еще одна — **познавательная** — грань свободы.

6.2. Познавательный аспект свободы

Известно определение свободы, которое восходит еще к Спинозе и Гегелю. Оно гласит, что свобода — это познанная необходимость. В таком ее истолковании есть глубочайший смысл и правда. В самом деле, разве может считаться невежда свободным человеком? Ясное дело, что нет, ибо его ожидания всегда будут расходиться с полученными результатами, а жизнь — жестоко щелкать по носу, поскольку есть объективные законы природы и социума, с которыми по-настоящему свободный и мудрый человек — в отличие от самоуверенного глупца — вынужден считаться в своем отрицании прошлой целесообразности.

Тем более никакого отношения к свободе не имеет пишущий субъект, невежественно навязывающий другим людям свои собственные иллюзии и предрассудки. Еще Гегель имел все основания написать в «Философии права», что журналистика в целом есть «удовлетворение щекочущего влечения высказать свое мнение»[1] и что «чем хуже мнение, тем оно своеобразнее, ибо дурное есть совершенно особенное и своеобразное в своем содержании, разумное, напротив, есть само по себе всеобщее»[2]. Разве многие беды современной журналистики заключаются не в этом — агрессивном навязывании общественному сознанию подчас совершенно ложных и разрушительных мнений, например, известных газетных мифологем недавнего прошлого: «разрешено все, что не запрещено законом», «стыдно быть бедным», «живи настоящим», «мы выбираем свободу, а не дешевую колбасу»? Эти мифологемы никто даже и не пытался разумно обосновать. Их совершенно некритически принимали на веру, хотя ясно, что в бедной России порядочному человеку должно быть стыдно за свое богатство. Кроме права есть такой важнейший регулятор общественной жизни, как мораль, причем без морали рушатся все правовые нормы и институты. Сопоставление же колбасы со свободой вообще неуместно и представляет собой типичный пиаровский ход, бьющий на эмоции. Наконец, только животное живет настоящим в соответствии с прошлой целесообразностью, а человек от него тем и отличается, что, отрицая

---

[1] Гегель. Сочинения. Т. VII. М. — Л., 1934. С. 339.

[2] Там же. С. 337.

настоящее, всегда устремляется в будущее и способен ставить разумные цели в своей деятельности. И только истинное знание или по крайней мере стремление обрести таковое и избавиться от заблуждений обеспечивает человеку по-настоящему свободный выбор.

Здесь, кстати, человека подстерегает еще одна превращенная форма свободы, которую можно назвать **рабством иллюзорных целей**. Отрицание прошлой целесообразности, осуществляемое вроде бы даже во имя блага других людей, может обернуться горьким и кровавым насилием «идеального замысла» над действительностью, если этот идеал научно-рационально не обоснован и исторически не оправдан. Разве коммунизм — царство всеобщей справедливости и братства — можно построить из-под палки, когда сознание людей для этого не готово? И разве «демократические» реформы начала 90-х годов, сломавшие хребет отечественному производителю, не были именно таким невежественным насилием монетаристского образа экономики над реальностью отечественного хозяйства, имеющего свою глубокую специфику по сравнению с экономикой Запада[1]? Любой революционер — неважно, одет ли он в кожанку коммуниста или в смокинг демократа — всегда не свои абстракции сверяет с логикой жизни, а напротив, жизнь стремится втиснуть в прокрустово ложе своих иллюзорных схем и догм. Отсюда и рождается тот кровавый революционный произвол над жизнью, которым полна история России XX века.

Рабство иллюзорных целей возможно и в индивидуальном бытии, когда человек, утрачивая соизмеримость, превращается в марионетку фантомов собственного сознания. Он зачастую бывает слишком нетерпелив, торопясь без достаточных на то оснований перепрыгнуть через ступеньки собственной судьбы, бездумно порывает со своим прошлым или привычным социальным окружением. К примеру, человек возомнил себя талантливым писателем, певцом или художником и приносит в жертву этой своей иллюзорной цели и покой, и достоинство, и финансовое благополучие других людей. Погоня за мнимым идеалом оказывается здесь трагедией и для самого человека, и для окружающих. Особенно тягостным для ближних бывает страстное стремление человека сделать их такими, какими он желает видеть их, причем здесь и немедленно. При этом непомерные требования к миру и к окружающим людям чаще всего уживаются с явно заниженными требованиями личности к самой себе.

Словом, рабство не согласующихся с действительностью представлений, целей и идеалов многогранно, но именно оно создает опаснейшие иллюзии свободы и приводит к насилию над общественной жизнью и своей собственной судьбой.

Поэтому мы имеем право уточнить дефиницию свободы, сказав, что она есть **рациональное и ответственное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей**. Под историей здесь понимается время и индивидуального, и социального бытия.

---

[1] Об эконом-географических особенностях евразийского хозяйства, совершенно проигнорированных при проведении в нашей стране рыночных «реформ», см. в книге: Паршев А.П. Почему Россия не Америка? М., 2000.

6.3. Экзистенциальное измерение свободы

До сих пор мы говорили о свободе в единстве ее социального и личностного измерения, теперь же есть смысл обратиться к собственно личностному (или экзистенциальному) аспекту свободы. Он, конечно, тесно связан со всеми выделенными выше аспектами свободы, особенно с этическим. Мы выделяем его специально, чтобы подчеркнуть особый внутренний характер мирочувствования, присущий свободному человеку.

Для начала зададимся следующим, сугубо кантовским вопросом: можно ли говорить о свободе личности, если она активно участвует в социальном преобразовании действительности и даже вроде бы себя самой (зарядку человек делает, много читает и т. д.) в соответствии с гуманными и исторически оправданными идеалами, но воспринимает цели и мотивы своей деятельности не как глубоко личностные и близкие ей, а скорее, как внешнюю принудительную силу, с которой надо считаться и под которую надо подстраиваться, дабы не причинить себе вреда?

Очевидно, что даже в идеальном и сверхсправедливом обществе люди не могут считаться подлинно свободными, если посвящают жизнь тому, к чему не питают внутренней склонности или, тем паче, лицемерно агитируют за то, что внутренне терпеть не могут. Последнее — это, быть может, наихудшая и самая разрушительная ипостась конформистски-рабского существования, ибо в качестве предельного случая порождает феномен сознательного социального приспособленчества и карьеризма. Пассивно и некритически адаптирующийся к социальным условиям конформист или искренний эгоист хотя бы потенциально могут стать свободными людьми. Раб же, который ненавидит то, что он делает, но при этом изощренно и целеустремленно подстраивается под требования социального окружения, есть раб в квадрате, ибо нет ничего более противного духу свободы, чем мыслить иначе, чем действовать, и действовать иначе, чем мыслить.

Из людей с таким «подпольным» существованием души рождаются самые отвратительные предатели. Такими рабскими типажами просто-таки переполнена наша недавняя история. Они, кстати, всегда громче всех кричат о необходимости свободы и о своих прежних страданиях при отсутствии оной. При этом такие люди всегда ухитряются держаться близ сытных кормушек. Но даже если бывший предатель наконец-то говорит то, что он думает на самом деле и что соответствует его внутреннему самоопределению, нет никаких гарантий, что завтра он снова не предаст. Примеры с двойным и даже тройным предательством также встречаются в нашей ближайшей истории.

Человек, не имеющий к свободе вообще никакого отношения, — это именно предатель, ибо в предателе удивительным образом сочетаются все черты рабского существования. Он эгоистичен и тщеславен, сластолюбив и сребролюбив, бессердечен и лжив[1]. Вся его жизнь — сплошное разыгрывание театральной роли. Лица у предателя нет — одна личина. Кстати, актерство в жизни — отличительная черта порочных и рабских натур. Оно свойственно не только предателям и карьеристам, но и многим тиранам, начиная с Нерона и кончая Гитлером.

---

[1] На чем в основном вербуются все агенты спецслужб? На любви к деньгам, к женщинам и к славе. Предателей по убеждениям — мало; предателей по причинам порочной души, увы, предостаточно.

По-настоящему же свободный человек всегда старается действовать в соответствии со своими убеждениями и принципами. У него есть не только понятие о долге, но и о чести. И не просто о чести, но и о совести как высшей форме моральной регуляции, когда человеком движет не страх и не стыд перед другими, а стыд пред самим собой, когда его слова и дела расходятся с внутренними моральными, политическими и другими императивами. С экзистенциальной точки зрения у свободного человека есть лицо, которое он не прячет, но которое боится потерять.

Подытоживая анализ столь важного — личностного (или экзистенциального) — измерения свободы, можно констатировать: **свобода есть рациональное и ответственное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей, осуществляемое в соответствии с внутренним самоопределением личности.**

В отличие от предателя, у которого нет твердого ценностного фундамента существования, свободный человек готов пойти за свои убеждения на эшафот, а если он в них раскаялся — то будет молча, в одиночестве переживать и изживать свои заблуждения.

Теперь можно перейти к анализу и наиболее часто анализируемых **политических аспектов** свободы.

6.4. Политическая грань свободы

Несомненен факт, что свобода человека подразумевает свободу его политического существования. Тирания и тоталитаризм не совместимы с человеческим достоинством. В обществе должны быть и свобода политического волеизлияния, и свобода слова, и экономические свободы. Однако здесь следует развеять ряд устойчивых мифологем.

Во-первых, вопреки обывательской точке зрения демократические свободы вовсе не сводятся к свободе слова и к свободе опускания в урну бюллетеней для голосования за альтернативных кандидатов. Подлинное народовластие и, соответственно, политическая свобода подразумевают куда как более серьезные вещи, а именно:

1) полноту и объективность информации не только о кандидатах на властные должности, но прежде всего о положении дел в стране и регионе. Политическая свобода неотделима от социальной правды, а несведущий (или тем более обманутый) человек не может совершить истинного политического выбора;

2) избрание достойнейших людей страны на властные должности, ибо править в обществе должны самые свободные, ответственные и умные люди, а не властолюбцы, карьеристы или проходимцы;

3) возможность постоянного и действенного контроля за избранными лицами со стороны общества.

Увы, ни одно из этих формальных требований подлинно свободного государственно-политического устройства полностью не выполняется в современных демократиях, в том числе и западных.

Информированность избирателей и, соответственно, результаты их голосования в существенной мере контролируются СМИ, причем чем дальше, тем в более беззастенчивой форме манипулирующими их сознанием. Возможность баллотиро-

ваться на государственные посты в подавляющем числе случаев определяются не умом и талантами, и уж совсем не нравственным уровнем политика, а величиной его денежного мешка. Контроль снизу за государственными органами и избранными депутатами остается во многом благим пожеланием, ибо всегда может быть блокирован бюрократической анонимностью принимаемых решений, ссылками на профессиональную некомпетентность проверяющих или соображениями национальной безопасности. Думается, что утверждение подлинных демократических политических свобод — это еще дело будущего.

Во-вторых, если даже представить себе, что все требования политической демократической свободы в обществе, о чем мы говорили выше, тщательно соблюдены, то ведь голосовать-то за власть и контролировать ее будут живые люди! Поэтому если не выполняются все перечисленные выше — моральные, познавательные и личностные — требования к свободному человеческому поведению, то никакие (даже самые совершенные) условия свободного политического выбора не избавят погрязшее в предрассудках и эгоистических вожделениях сознание от ложного волеизъявления. Им всегда умело манипулируют, его купят или же ему лукаво польстят.

Не может быть политически свободного общества, если населяющие его граждане эгоистичны, сребролюбивы, тщеславны или невежественны, т. е. внутренне несвободны. **Иными словами, не политическая свобода — гарант свободного человеческого бытия, а свободное человеческое бытие и просвещенное сознание — гарант подлинной политической свободы.**

Это не означает, что не следует бороться за демократические ценности, но их следует правильно (в духе изложенных выше аспектов) понимать и ясно осознавать, что свободно мыслящим и действующим может быть и человек в так называемом тоталитарном обществе; а номинально свободный «демократический» человек может отличаться самой что ни на есть рабской психологией.

С учетом всех сделанных выше оговорок о политических аспектах свободы есть смысл еще несколько уточнить ее интегральную дефиницию: **свобода есть рациональное и ответственное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей, осуществляемое в соответствии с внутренним самоопределением личности в условиях подлинного политического народовластия.**

С последним не имеют ничего общего не только тоталитарные, но и олигархические политико-правовые режимы. Несовместимость олигархии со свободой и моралью в обществе прекрасно понимал еще великий Платон, писавший в диалоге «Государство»: «Разве не в таком соотношении находятся богатство и добродетель, что положи их на разные чаши весов, и одно всегда будет перевешивать другое?

— Конечно.

— Раз в государстве почитают богатство и богачей, значит, там меньше ценятся добродетель и ее обладатели»[1].

Здесь мы вынуждены перейти к анализу еще одного аспекта свободы — **экономического**, вокруг которого также накопилось достаточно много недоразумений.

---

[1] Платон. Сочинения. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 364.

6.5. Экономические аспекты свободы

Сегодня часто можно услышать, что частная собственность дает экономическую свободу, а свобода экономическая — необходимое условие свободы политической и личной. Подобные рассуждения — типичный образец современной мифологии. Прежде всего сразу возникает целый спектр недоуменных вопросов.

Во-первых, если свободен только частный собственник, то как быть со свободой государственных служащих и наемных рабочих, которых в любом современном обществе большинство? Они что — рабы по определению?

Во-вторых, разве коррупция и бесстыдное лоббирование своих частных интересов, которые может позволить себе только собственник (индивидуальный или коллективный), не подрывает самые основы свободы? Когда покупают прессу, голоса депутатов и избирателей, то разве не являются в равной мере рабами и те, кто покупает, и те, кто продается?

В-третьих, разве страсть к обладанию собственностью не была всегда связана в истории с обманом, насилием и предательством? Достаточно вспомнить европейский грабеж колоний, причины всех революций и войн, наконец, нынешнюю эксплуатацию развивающихся стран государствами так называемого «золотого миллиарда», чтобы убедиться: собственность, скорее, превращает людей в марионеток золотого тельца, разъединяет их и потворствует расцвету низших импульсов души, нежели выступает гарантом свободы![1] Можно вспомнить и художественные образы — бальзаковского Гобсека и гоголевского Плюшкина. Мировая литература как-то удивительно бедна на образы свободных и гуманных собственников.

Это, естественно, не исключает того, что по-настоящему свободным и ответственным человеком может быть богач, коль скоро он исповедует духовные ценности и вкладывает деньги в социально полезные дела; а бедняк, напротив, может обладать самым рабским сознанием, если мучительно завидует богачу и мечтает занять его место под солнцем. Все это заставляет признать, что **с экономической точки зрения свободен только такой человек, который не привязан (ни в мысли, ни в жизни) к собственности и к материальным богатствам, а рассматривает их всего лишь как средства достижения каких-то общественно значимых и исторически оправданных целей во всех тех смыслах, о которых говорилось выше.**

Подытоживая наш краткий анализ свободы, необходимо отметить, быть может, самую важную и сложную ее характеристику: любая попытка теоретического определения свободы будет принципиально неполна и ущербна, ибо несоизмерима с бесконечной сложностью реальной жизни и всем возможностей, которые она открывает перед человеком. Прошлая целесообразность (если только это не целесообразность вечных ценностей человеческого бытия), безусловно, должна быть подвергнута рациональному отрицанию, но когда, во имя чего и в каких формах — на эти вопросы будет каждый раз заново отвечать каждый конкретный человек в конкретных личностных и социально-политических ситуациях, не имеющих буквальных исторических прецедентов, где будет действовать индивидуальная **свободная человеческая воля**. А это значит, что мы обречены на вечный спор о природе и границах подлинной свободы, втайне не желая, да и не будучи в силах поставить в нем успокоительную точку.

---

[1] Блестящая критика ориентации на обладание, а не на свободное человеческое бытие дана в кн.: Фромм Э. Иметь или быть. М., 1990.

ЛЕКЦИЯ 16. *ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ*

1. Становление представлений о пространстве и времени в человеческой культуре

Пространство и время всегда интересовали людей. Данные феномены были экзистенциально близки человеку, ибо он непосредственно жил в них, но одновременно они выступали для него и некой внешней силой, которой он не мог противостоять и полностью освоить. Неслучайно их рациональное понимание остается одной из сложнейших проблем вплоть до наших дней. Не всегда представления о пространстве и времени так сильно зависели от физико-геометрических знаний, как это характерно для современного сознания, что дает повод задуматься о том, а не являются ли они таким же преходящим моментом исторического развития, который, возможно, будет вскоре преодолен? И не рано ли мы отбросили те представления о пространстве и времени, которые господствовали в более древние периоды человеческой истории? Поэтому для лучшего понимания пространства и времени как важнейших феноменов человеческой культуры и существенных характеристик нашего личного существования необходимо вспомнить и проанализировать те представления о них, которые существовали в прошлом.

Одним из важнейших атрибутов бытия всегда выступало пространство. Человек всегда живет в нем, осознавая свою зависимость от таких его характеристик, как размеры, границы, объемы. Он измеряет эти размеры, он преодолевает границы, он заполняет объемы, то есть он сосуществует с пространством.

Мифологическое пространство, в которое изначально был погружен человек и представления о котором ему никогда не удавалось изжить полностью, обладает целым рядом важных свойств, на которых необходимо специально остановиться.

В архаичной модели мира **пространство одухотворено и разнородно.** Это не хаос и не пустота. Оно всегда заполнено вещами. В этом смысле мифологическое пространство всегда противостоит хаосу. Одновременно оно и не физическая характеристика бытия, а живое, пульсирующее и упорядочивающее мир начало, тогда как хаос является образованием, в котором порядок еще отсутствует. Это некоторая причина, из которой далее будут возникать различные свойства бытия.

Поэтому если мы сравним различные «мифы творения», то во всех увидим процесс постепенного оформления Хаоса, его переход из неоформленного состояния в пространство как нечто оформленное. Так, например, в пеласгических мифах из Хаоса возникает «Эвринома, богиня всего сущего», которая обнаруживает, что ей не на что опереться, поэтому она отделяет небо от моря, положив начало оформлению пространства. В олимпийском мифе творения из Хаоса возникает мать-Земля. У Гесиода в его философском мифе творения все происходит от союза

Темноты и Хаоса[1]. Таким образом, **пространство возникает как упорядочивание** хаоса посредством его заполнения различными существами, растениями, животными, богами и т. д. Это — особым образом организованная совокупность объектов и процессов.

Для мифологического пространства характерно **свойство спирального развертывания** по отношению к особому мировому центру как некой точке, «через которую как бы проходит стрела развития, ось разворота»[2]. Такое значение сохраняется и в современном языке, в частности, в русском, где пространство ассоциируется с понятиями, обозначающими расширение, «простирание», «рост». В отечественной традиции пространство также устойчиво связывается с открытостью, отсутствием границ, с тем, что выражается емким полисемантичным словом «воля». Эту филологическую связь понятия пространства (и времени) с особенностями их восприятия в различных культурах использует, например, Г. Гачев для построения концепции «национальных вариантов» образов пространства и времени[3].

Кроме того, пространство развертывается организованно, закономерно. Оно состоит из частей, **упорядоченных определенным образом**. Поэтому познание пространства изначально основано на двух противоположных операциях — анализе (членении) и синтезе (соединении). В мифологическом сознании это реализуется в виде особых принципов. Например, в годовом ритуале расчленения жертвы (образ старого мира) и затем собирания в единое целое ее отдельных частей на стыке старого и нового года[4] фиксируется распадение этого старого мира (пространственно-временного континуума) и переход к новому[5]. Одновременно этот же момент лежит в основе более позднего понимания «относительно однородного и равного самому себе в своих частях пространства»[6], что, в свою очередь, приводит к идее его измерения. Однако основной характеристикой мифологического пространства все же считается разнородность и прерывность, т. е. в первую очередь его качественная расчлененность, а не количественная гомогенность.

Не случайно в архаическом сознании для пространства характерна **культурная** значимость **места**, в котором может оказаться человек. Центр пространства — это всегда место особой сакральной ценности. Внутри географического пространства оно ритуально обозначается некими особыми знаками, например, камнем[7], храмом или крестом. Периферия пространства — это зона опасности, которую в сказках и мифах, отражающих указанное понимание, должен преодолеть герой. Иногда это даже место вне пространства (в неком хаосе), что фиксируется в выражениях «иди туда, не знаю куда». Победа над этим местом и злыми силами обозначает факт освоения пространства, т. е. «приобщение его космизированному и организованному «культурному» пространству»[8].

---

[1] См.: Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992. С. 5—23.

[2] Топоров В.В. Пространство // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994. С. 340.

[3] См.: Гачев Г. Наука и национальные культуры. Ростов н/Д, 1992.

[4] Что характерно для многих культур и сохраняется в снятом виде также и в убранстве сегодняшнего новогоднего стола.

[5] См.: Топоров В.В. Указ. соч. С. 341.

[6] Там же.

[7] Вроде вещего камня на пересечении дорог. Этот мотив явственно присутствует, например, в русских былинах. Достаточно вспомнить о трех поездках богатыря Ильи Муромца.

[8] Топоров В.В. Указ. соч. С. 341.

Такое понимание в снятом виде сохраняется и в наше время. Достаточно указать на особого рода ритуальные культурные пространства, где наше поведение должно подчиняться фиксированным требованиям и традициям. Так, на кладбище недопустимы смех и танцы, а в дружеской праздничной компании на лоне природы, наоборот, странно выглядит кислое и угрюмое выражение лица. Здесь культурное качество пространства задаст и определенное качество наших внутренних переживаний, и определенное качество поведения, хотя чисто физически или геометрически данные фрагменты земного пространства ничем не отличаются от иных его участков.

Еще одним важным свойством архаических представлений о пространственном устройстве бытия служит его не только «горизонтальная», но и «вертикальная» стратификация. Практически во всех мировых мифологических системах пространство делится на подземное, земное и небесное, где живут души усопших людей и темные существа подземного мира, связанные с хаосом и смертью; смертные люди; и бессмертные боги. Каждое из этих трех вертикальных пространств наряду с общими свойствами (оппозиция центра и периферии, динамичность, качественность) имеет и свои особенности. Пространство подземного мира в целом враждебно и чуждо для человека, земное — обыденно и привычно, а надземное — всегда чудесно и благодатно. Траектория движения вниз всегда пространственно неблагоприятна и вынужденна, направление же вверх, напротив, желанно и благоприятно.

Наконец, важнейшим свойством мифологического пространства выступает то, что оно **не отделено от времени**, образуя с ним особое единство, обозначаемое как **хронотоп**. К примеру, в надземном мире время течет медленнее, чем в земном, словно приближаясь к вечности. В силу этого герой мифа может узнать там о своей грядущей судьбе и будущих событиях земного плана. Несколько дней, проведенных там, могут равняться земному году и даже десятилетиям.

Подводя некоторый итог, можно сказать, что пространство в мифологическую эпоху трактовалось не как физическая характеристика бытия, а представляло собой своеобразное космическое место, в котором развертывалась мировая трагедия борющихся друг с другом богов, персонифицированных добрых и злых сил природы, людей, животных и растений. Это было вместилище всех предметов и событий, жизнь которых была в пространстве определенным образом упорядочена и подчинена общим закономерностям. Это был образ прежде всего культурного пространства, которое было иерархически упорядочено и качественно разнородно, а потому и его отдельные места были наполнены специфическими смыслами и значениями для человека. Отсюда позже появится знаменитый шекспировский образ мира как театра, на сцене которого разыгрывается бесконечная трагедия жизни, а люди выступают как актеры.

От времени человек ощущал в древности еще большую зависимость, так как с ним было связано понимание смерти: остановки как его индивидуального времени, так и неизбежного исчезновения всего, что для него было значимо и дорого в мире: от родных и близких до любимых вещей. Человек имманентно жил в этом времени и боялся его. В древнегреческой мифологии Крон, один из сыновей-титанов Урана, по наущению матери, мстившей за сброшенных в Тартар сыновей-

киклопов, восстает против отца и оскопляет его серпом. Последнее дает возможность позже трактовать имя «Крон как Chronos — «отец-время» с его неумолимым серпом»[1]. Этот образ неумолимости серпа времени как всесокрушающей силы, перед которой ничто не может устоять, прочно входит в человеческую культуру. Крон получает власть над Землей, зная, однако, по предсказаниям, что его должен свергнуть один из сыновей. Тогда он пожирает всех сыновей, но одного из них — Зевса, удается спрятать. Зевс в конце концов побеждает Крона, и эта победа имела столь огромное значение, что трактуется как начало нового времени, времени царствования олимпийцев.

Таким образом, время в архаическом мифологическом сознании — это прежде всего некоторое «первовремя», которое отождествляется с «прасобытиями», своеобразными кирпичиками мифической модели мира[2]. Это придает времени особый сакральный характер со своим внутренним смыслом и значением, которое требует особой расшифровки. Позже указанные «первокирпичики» времени преобразуются в сознании человека в представления о начале мира, или начальной эпохе, которое может конкретизироваться противоположным образом: либо как «золотой век», либо как изначальный хаос.

Мифическое время обладает свойством линейности. Оно первично разворачивается из нулевой точки, из момента творения мира. До времени первотворения не было и самого времени[3], «но эта модель постепенно перерастает в другую — циклическую модель времени»[4]. Свойство цикличности (повторяемости) времени, подпитываясь повседневным бытом и практикой хозяйственной деятельности (суточные, месячные, сезонные, годовые, двенадцатилетние и прочие циклы), постепенно глубоко закрепляется в сознании человека и фиксируется в различного рода календарных и сезонных ритуальных праздниках, основанных на воспроизведении событий мифического прошлого, поддерживающих порядок и гармонию мирового целого.

Таким образом, подводя некоторые итоги мифологическим представлениям о пространстве и времени, мы получаем далеко не тривиальные выводы, которые не позволяют данные представления рассматривать как порождения примитивного сознания. Особенно это относится к пониманию тесной взаимосвязи пространства и времени, цикличности и линейности в существовании мира. Пространственно-временной континуум в мифологическом сознании выступает как основной параметр устройства Космоса. В Космосе имеются особого рода сакральные точки (места), которые представляют собой центры мира. В образно-метафорической форме это суть точки «начала во времени, т. е. времени творения, воспроизводимого в главном годовом ритуале, соответственно — сакрально отмеченных точек

---

[1] Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992. С. 24—25.

[2] См.: Мелетинский Е.М. Время мифическое // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1994. С. 252—253.

[3] Этот мотив наиболее отчетливо звучит в знаменитом ведийском «Гимне о сотворении мира»:

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда,
Не было ни признака дня (или) ночи,
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него.

Цит. по: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 45.

[4] Мелетинский Е.М. Указ. соч. С. 253.

пространства — «святынь», «священных мест» и времени — «священных дней», «праздников»[1].

Иначе говоря, изначальный хаос упорядочивается посредством исходных пространственно-временных отношений и основанных на них структурообразующих ритуальных действиях. Все это определяет причинные схемы мирового развития посредством некой меры, «которой все соответствует и которой все определяется, мирового закона типа rta в Древней Индии, Дике или логоса у древних греков, Маат у древних египтян и т. п.»[2].

Мы не случайно уделили столь большое внимание мифологическим взглядам на пространство и время. Господство физических моделей скрыло от нас тот факт, что человек имел когда-то совсем другие пространственно-временные представления. Они, как показывают современные научные исследования, содержали в себе глубокие интуитивные догадки и прозрения, истинность которых, конечно, уже на ином фактическом и концептуальном материале, наука подтверждает только сегодня.

Это позволяет утверждать, что неверно судить о каких-то всеобщих проблемах и закономерностях мирового бытия с позиций только физической картины мира, которая, как оказывается, подвержена более резким и быстрым изменениям, чем общефилософские или даже мифические представления о мире. Для этого достаточно сопоставить современные физические теории и физический взгляд на мир XVIII века. Они разительно отличаются друг от друга, и особенно в понимании пространственно-временных отношений. Как это ни парадоксально, но архаический взгляд на них глубже, интереснее и эвристичнее для современного научного дискурса, нежели механистические научные модели времени и пространства.

Неудивительно, что в силу своей принципиальной значимости для человека категории пространства и времени с самого начала метафизических (и прежде всего онтологических) исканий философии оказываются на первом плане. Остаются они в центре философского внимания и по сию пору, породив целый вал соответствующей литературы. При этом никак нельзя сказать, что метафизические представления о времени и пространстве приобрели сегодня сколь-нибудь законченный характер. Скорее, мы могли бы солидаризироваться с одним из классиков их анализа Аврелием Августином (354—430 гг.), который писал: «Что же такое время? Если никто меня о том не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю...»[3].

Указанные сложности в понимании категорий пространства и времени придают данной проблеме широкий, комплексный характер. Поэтому философское понимание пространства и времени, с одной стороны, всегда сопряжено с развитием всего комплекса наук (а не одной только физики) и учитывает их позитивные результаты, а с другой — опирается на собственные теоретические наработки в русле целостного онтологического подхода к их истолкованию.

Многоаспектное содержание категорий пространства и времени и не утихающие вокруг этого научные и философско-онтологические споры говорят об очень

---

[1] Топоров В.В. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994. С. 162

[2] Там же.

[3] Августин Аврелий. Исповедь. М., 1992. С. 167.

важных фактах: во-первых, о том, насколько глубоко укоренены наши сегодняшние философские представления о бытии (и в том числе представления о пространстве и времени) в толще всей человеческой культуры, включая и ее рациональные, и внерациональные компоненты; и, во-вторых, о том, насколько тесно внутри самой философской онтологии переплетены проблемы философии природы, спекулятивной метафизики и антропологии. Как мы увидим ниже, специфическая пространственно-временная определенность свойственна и природным процессам, и культурному и духовно-экзистенциальному бытию человека. Здесь же мы проанализируем основные философские и научные программы их интерпретации.

2. Основные парадигмы истолкования пространства и времени

В философии и науке существовали самые разнообразные интерпретации данных структур бытия, поэтому мы выделим здесь лишь ключевые теоретические позиции[1].

Пространство понималось как:

— протяженная пустота, в которую включались все тела и которая от них не зависела (Демокрит, Эпикур, Ньютон);

— протяженность материи или эфира (Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Ломоносов); форма бытия материи (Гольбах, Энгельс);

— порядок сосуществования и взаимного расположения объектов (Лейбниц, Лобачевский);

— Пифагор в своем учении об универсальности числа закладывает основы **точечной** (или дискретной) концепции пространства (да и времени тоже) как состоящего из далее неделимых элементов[2]. Логико-математическую завершенность этот подход получает в теории множеств Г. Кантора;

— возможность «интервального» (или недискретного) подхода к пространству (и, соответственно, ко времени) в отрицательно-скептическом ключе формулируют сторонники элейской школы, а в позитивном ключе — атомисты. Свою завершенную форму он получает у Декарта. Здесь пространство рассматривается как бесконечно делимая «сплошность», как протяженная «интервальность», не имеющая четких онтологических границ;

— комплекс ощущений и опытных данных (Беркли, Мах) или как априорная форма чувственного созерцания (Кант).

Время же трактовалось как:

— субстанция или самодовлеющая сущность, и с этим было связано начало исследования его метрических свойств (Фалес, Анаксимандр). Здесь закладывается **субстанциальная** концепция времени;

---

[1] См. более подробно об этом: Мелюхин С.Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. С. 140 — 141; а также: Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.

[2] См. глубокий анализ исторических взаимоотношений «точечной», основанной на понятии числа, и «интервальной», основанной на понятии бесконечно делимого «пространства», концепций в уже упоминавшейся работе П.А. Флоренского: Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 574—590.

— Гераклит ставит вопрос о текучести, непрерывности и универсальности времени, закладывая традицию его **динамической** трактовки;

— в это же время Парменид, напротив, говорит о неизменности времени, что видимая изменчивость — это особенность нашего чувственного восприятия мира, а истинным бытием обладает лишь вечное настоящее Бога. Это можно считать возникновением **статической** концепции времени;

— Платон закладывает основы **идеалистической реляционной трактовки времени**. В мире идей время статично, там царит вечность, а вот для «неистинного» мира телесных вещей время динамично и релятивно. Тут есть прошлое, настоящее и будущее. Впоследствии эта линия взгляда на время как на иное божественной вечности, как на эмпирическую длительность будет развита у Августина, Гегеля, в русской философии — у С.Н. Булгакова;

— длительность существования и мера изменений материи (Аристотель, Декарт, Гольбах) или как форма бытия материи, выражающая длительность и последовательность изменений (Энгельс, Ленин). Материалистический вариант реляционного подхода;

— абсолютная субстанциальная длительность, однородная для всей Вселенной и не зависимая ни от каких взаимодействий и движений вещей. Классическая субстанциальная концепция Ньютона;

— относительное свойство феноменальных вещей, порядок последовательности событий. Классический вариант реляционной концепции Лейбница;

— форма упорядочивания комплексов ощущений (Беркли, Юм, Мах) или априорная форма чувственного созерцания (Кант).

Если теперь попытаться среди всех вышеперечисленных программ исследования феноменов пространства и времени вычленить наиболее общие и ключевые, то они сведутся к трем фундаментальным теоретическим альтернативам:

— точечная концепция пространства и времени;

— интервальная концепция пространства и времени;

— субстанциальная концепция пространства и времени, признающая их не зависимый от вещей характер или даже превращающая их в порождающие начала бытия;

— реляционная концепция пространства и времени, рассматривающая их как нечто производное от взаимодействия материальных вещей и процессов;

— субъективно-антропологическая концепция пространства и времени, связывающая их наличие только с бытием человека и его сознания;

— объективно-природная, постулирующая их укорененность в объективном космическом бытии.

Все шесть вышеназванных программ (внутри каждой из них есть еще и свои собственные варианты) находятся между собой в достаточно сложных взаимоотношениях, и мы не будем заниматься здесь их комбинаторным метафизическим анализом. Укажем лишь, что, например, в рамках субстанциальной концепции могут развиваться и точечные (Джордано Бруно) и интервальные (Декарт) взгляды на пространство и время, а объективно-природный подход к пространству и времени может быть как субстанциальным (Ньютон), так и реляционным (Гюйгенс)

и т. д.[1] Вышеназванные диалектические оппозиции действительно являются фундаментальными для понимания природы пространства и времени.

Смеем предположить, что если когда-нибудь и будет создана единая синтетическая научно-философская теория пространства и времени, то она должна будет диалектически синтезировать (опосредствовать, как мы писали в предыдущей лекции) эти противоположности. Самое удивительное здесь то, что все эти теоретические альтернативы были гениально схвачены уже Аристотелем в четвертой книге его «Физики», равно как и проблема соотношения конечного и бесконечного в пространственно-временных отношениях, проблема онтологического статуса прошлого и будущего (над чем потом будет биться Августин), соотношения времени и движения, времени и вечности и т. д.

Не будет большим преувеличением сказать, перефразируя знаменитое утверждение А.Н. Уайтхеда о философии Платона, что все европейские споры о природе пространства и времени — не более чем комментарии к Аристотелю.

Послушаем самого Аристотеля.

Вот, к примеру, совершенно четкая фиксация проблемы диалектики «прерывности — непрерывности» и ее своеобразное интервально-диалектическое решение. «Время и непрерывно через «теперь», — пишет Аристотель, — и разделяется посредством «теперь»... В некотором отношении оно соответствует точке, так как точка и соединяет длину, и разделяет: она служит началом одного (отрезка) и концом другого. Но если ее брать в таком смысле, пользуясь одной точкой как двумя, то она необходимо остановится — если одна и та же точка будет и началом и концом. А «теперь» вследствие движения перемещаемого тела всегда иное; следовательно, время есть число не в смысле (числа) одной и той же точки, поскольку она и начало и конец, а скорее как края одной и той же линии...»[2].

А вот абсолютно точная фиксация Аристотелем диалектики субъективного и объективного применительно к проблеме существования времени, где потенциально скрыта возможность, и чисто антропологических подходов в духе Юма или Канта: «Может возникнуть сомнение: будет ли в отсутствие души существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не может существовать считаемого... Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве (лишь) то, что есть как бы субстрат времени»[3].

Что касается дилеммы «субстанциальная — реляционная» концепции пространства и времени, то здесь Аристотель занимает в целом реляционные позиции, утверждая, что время — это число движения тел, где универсальную меру задает вечное движение звезд по небосводу, а пространство — это внешние границы движущихся и покоящихся тел. Ни о каком пустом и протяженном пространстве, как думал, в частности, Демокрит, говорить не приходится[4]. Здесь Аристотель наталкивается на парадокс: имеет ли какое-то место Вселенная, ведь ее не объемлет

---

[1] Спектр основных научных и философских подходов к пространству и времени в связи с различными трактовками материи в XVII—XVIII веках обстоятельно проанализирован в монографии: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987.

[2] Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 150.

[3] Там же. С. 157.

[4] Там же. С. 133.

никакое внешнее тело, и, стало быть, у нее нет никаких внешних границ? Аристотель вынужден сделать интересный диалектический вывод, что «Вселенная нигде не находится»[1], но зато все находится в ней. Это напоминает парадокс всеобщих законов развития, которые сами должны пребывать в неизменном состоянии.

Фундаментальная оппозиция «время и пространство как независимые начала» (субстанциальная концепция) и «время и пространство как нечто производное от взаимодействия движущихся тел» (реляционная концепция) получают свое всестороннее развитие и обоснование в последующие эпохи. Остановимся на ней подробнее, учитывая значимость этой дилеммы не только для философии, но и для науки.

Субстанциальная концепция. В научной модели мира, начиная с Ньютона и Галилея, время и пространство рассматриваются как особого рода сущности, как некоторые нетелесные субстанции, которые существуют сами по себе, независимо от других материальных объектов, но оказывают на них существенное влияние. Они представляют собой как бы вместилище тех материальных вещей, процессов и событий, которые происходят в мире. При этом время рассматривается как абсолютная длительность, а пространство как абсолютная протяженность.

На данную трактовку пространства и времени опирался Ньютон при создании своей механики. Данная концепция превалирует в физике вплоть до создания специальной теории относительности. В философии возможны как идеалистические варианты решения данной проблемы, когда, например, пространство трактовалось как особая субстанция, порожденная духом, так и материалистические, в которых пространство понималось как субстанция, существующая или наряду с материей или же выполняющая порождающие субстанциальные функции.

Реляционная концепция. Пространство и время в ней рассматриваются как особого рода отношения между объектами и процессами. Часть философов в рамках данной концепции трактуют пространство и время как феноменальное обнаружение взаимодействия идеальных сущностей-монад (объективный идеализм Лейбница и Н.О. Лосского), другие — как формы бытия и продукты взаимодействия материальных объектов и процессов (например, диалектический материализм).

Физика, вплоть до появления теории Эйнштейна, базировалась на субстанциальной концепции пространства и времени, хотя в рамках философии присутствовали, как мы показали выше, и другие представления. Почему так произошло? Потому что на данном историческом отрезке именно субстанциальные представления можно было наполнить конкретным физическим содержанием. Поэтому речь идет не о том, какие представления являлись наиболее истинными, наиболее адекватными бытию, а о выборе тех представлений, которые по конкретным научным критериям могли быть вписаны в выбираемую научную модель. Уже это придает относительность не только ньютоновскому, но и вообще любому физическому описанию мира, делает несостоятельными их претензии на универсальный и абсолютно объективный характер.

Фундаментом классической физики выступала механика. Мир представляет в ней систему взаимодействующих частиц или кирпичиков материи — атомов. Их

[1] Там же.

движение подчиняется законам классической ньютоновской динамики. Основное свойство атомов — их материальность или вещественность. Система взаимодействующих атомов и их конгломератов образуют вещественное бытие в целом.

Пространство, которое существует вне и независимо от сознания человека, — это невещественное бытие. «По своим свойствам оно полностью противоположно веществу или материи, являясь в то же время условием ее бытия»[1]. Это некое вместилище, в котором происходит движение атомов. Время абсолютно, ибо «порядок событий во времени имеет раз и навсегда данный и абсолютный характер, этот порядок охватывает все физические события, которые когда-либо имели, имеют или будут иметь место во Вселенной»[2]. Поэтому с точки зрения ньютоновской физики пространство и время — предпосылки, которые сами по себе не должны анализироваться. При этом абсолютной и самодовлеющей сущностью выступает пространство, которое предшествует как веществу, так и времени.

С философской точки зрения это было очень сильное огрубление бытия и распространение на него свойств отдельной его части. Ю.Б. Молчанов приводит такой пример. Атомы являются различными объектами, если они находятся в один и тот же момент времени в разных точках пространства. И наоборот, если они располагаются в одной точке пространства, то это один объект. Свойства локальной части экстраполировались здесь на весь мир. Предполагалось, что он так устроен везде. Рассуждение весьма типичное для ученых и сегодня.

Физика, безусловно, дает описание мира, но, как и любая иная наука, опирается лишь на те знания и представления, которые она может обобщить на данном этапе. С философских позиций понятно, что этих данных всегда будет недостаточно, а значит, такая картина мира не может претендовать на полноту. Более того, данная картина мира весьма относительна и субъективна, так как очень часто базируется на введении сил и представлений, которые являются ничем иным, как некими умозрительными конструкциями, созданными именно для заполнения недостаточности физического обоснования. Они иногда даже не отвечают критериям научности, на которых строится сама данная концепция, и потому на определенном этапе развития науки просто отбрасываются как эфемерные.

Так, например, ньютоновская физика вводит понятие эфира в качестве особой универсальной среды. Считалось, что эфир пронизывал все тела, и им было заполнено пространство. С помощью этого понятия, как казалось, удавалось объяснить все известные тогда явления в физическом мире. При этом физики долгое время просто игнорировали тот факт, что сам эфир оставался недосягаемым для физического эксперимента. Создалась парадоксальная ситуация, когда в основе экспериментальной физической науки лежало основание, которое эмпирически не было подтверждено, а значит, согласно критериям этой науки было за рамками научного познания.

Понятие одновременности в классической физики трактовалось также согласно субстанциальной концепции времени. Одновременными считались все те события, которые произошли в одно мгновение времени. С точки зрения здравого

---

[1] Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977. С. 52.

[2] Там же.

смысла это действительно так, и потому даже в голову никому не приходило, что это необходимо обосновывать. Однако позже оказалось, что это не так.

Во второй половине XIX века научные открытия заставляют ученых перейти к реляционной трактовке пространства и времени. Развивается классическая электродинамика, которая базируется на отказе от принципа дальнодействия, то есть мгновенного распространения света. Дело в том, что в классической физике свет распространялся в особой светоносной среде — эфире. Согласно единой теории электромагнитного поля движение Земли относительно мирового эфира должно влиять на скорость распространения света. Начиная с 1881 года, сначала один Майкельсон, а затем с 1887 года совместно с Морли, ставят серию опытов с целью эмпирического подтверждения данной идеи (в истории науки данные опыты вошли под именем их авторов как «опыты Майкельсона — Морли»). Однако результат опытов оказался негативным, скорость при всех измерениях оставалась постоянной.

Лоренц и Фицджеральд объяснили это «сокращением размеров движущихся тел и замедлением хода движущихся часов»[1], что являлось попыткой «спасти» классическую физику. И это было не случайно, так как в противном случае из результатов опыта вытекали следующие выводы, невозможные для ученых, придерживающихся классических физических представлений:

1) «Земля неподвижна» — что явно противоречило науке, которая экспериментально обосновала факт движения Земли;

2) «Эфира нет» — что также противоречило науке, так как с помощью понятия эфира был сделан ряд открытий и объяснено множество явлений, например, в рамках волновой теории света.

В 1905 году А. Эйнштейн излагает свою специальную теорию относительности, успешно разрешая накопившиеся противоречия, но отрицая при этом существование эфира.

Постулатами его теории являются следующие:

1) специальный принцип относительности, по которому законы природы неизменны во всех инерциальных системах отсчета, то есть в системах находящихся в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения;

2) принцип предельности. В природе не может быть взаимодействий, которые превышают скорость света.

Из данной теории следовал целый ряд выводов, касающихся понимания пространства и времени, которые уже существовали в философии в рамках реляционных представлений.

Прежде всего изменялся смысл категорий времени и пространства. Пространство и время предстали как относительные свойства бытия, зависящие от различных систем отсчета. Оказалось, что пространство и время имеют физический смысл только для определения порядка событий, связанных материальными взаимодействиями. Кроме того, пространство и время оказались имманентно взаимосвязанными (знаменитое четырехмерное пространство А. Минковского), а все события в мире стало возможным трактовать как происходящие в пространственно-временном континууме.

---

[1] Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977. С. 106.

Отсюда был сделан принципиальный вывод, что сами пространство и время акцидентальны, т. е. производны от конкретных физических событий и взаимодействий. Пространство и время не являются независимыми онтологическими сущностями. Реально только физическое событие, которое можно описать в пространственно-временных характеристиках.

Соответственно проблема установления одновременности событий есть лишь конвенция, соглашение путем синхронизации часов с помощью светового сигнала. «События, происходящие в разных точках пространства, могут быть одновременны в том смысле, что любому событию, происходящему в данной точке, поставлено в соответствие одно и только одно одновременное с ним событие, происходящее в другой»[1].

В философском плане теория относительности вызвала шквал субъективно-антропологических интерпретаций в диапазоне от субъективного идеализма берклианского толка до неокантианского трансценденталистского конструктивизма. Общий смысл интерпретаций эйнштейновских открытий сводился здесь к тому, что время и пространство не объективны, а есть лишь результат нашей конвенции. Однако сам Эйнштейн с такими субъективистскими трактовками не соглашался. Если, например, Мах говорил о том, что пространство и время — комплексы наших ощущений, то Эйнштейн оговаривался, что физический смысл пространству и времени придают реальные процессы, которые позволяют установить связь между различными точками пространства.

Таким образом, в философском плане пространство и время предстали как важнейшие атрибуты бытия, представляющие собой функцию физических отношений между объектами. Любопытно, что позже, в общей теории относительности, пространство и время получили у Эйнштейна несколько иную интерпретацию, которую ряд исследователей счел возвращением на новом уровне к субстанциальной модели. Там все тела в Космосе, обладающие массой, предстали как результат искривления единой порождающей субстанции — пространства-времени. И по сию пору ряд физиков последовательно развивает этот субстанциалистский подход, полагая в качестве основания фундаментальной физической теории не частицы и поля, а единое эйнштейновское пространство-время[2]. Здесь произошел своеобразный возврат на новом уровне к платоновскому отождествлению пространства и материи, предложенному им в диалоге «Тимей».

В современной физике спор между субстанциальной и реляционной концепциями пространства и времени продолжается с переменным успехом. К примеру, сторонниками первой модели выступают разработчики различных концепций физического вакуума, а сторонниками второй — последователи теории физических структур, кладущие в основание физических теорий не вакуум, не физические поля и не пространство-время, а взаимодействие элементарных частиц[3].

Несмотря на все разногласия между философами и учеными по поводу природы пространства и времени, последние имеют целый ряд атрибутивных, то

---

[1] Молчанов Ю.Б. Указ. соч. С. 115.

[2] См. подробнее об основаниях современных фундаментальных физических теорий в монографии: Владимиров Ю.С. Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996

[3] См. работу указанного автора (Владимиров Ю.С.), который разрабатывает как раз теорию физических структур.

есть неотъемлемых от них, свойств, принимаемых большинством исследователей.

Атрибутивные свойства пространства:

1) протяженность, означающая рядоположенность и сосуществование различных элементов. Это означает, что к каждому элементу можно добавить или отнять другой элемент пространства. Протяженность порождает структурность объектов, которая проявляется в системе внутренних связей, собирающих элементы в единое целое;

2) наличие в той или иной мере свойств прерывности и непрерывности. Непрерывность проявляется в характере перемещения тел от точки к точке и в распространении воздействий посредством полей как процесс передачи вещества, энергии, информации. Дискретность (прерывность) обеспечивает относительно раздельное существование тел в природе, их выделенность;

3) размерность. Видимый нами мир имеет трехмерный характер. Однако многие физики считают, что все создаваемые в науке n-мерные пространства не есть лишь абстракции, удобные для описания, а им соответствуют реальные пространства на уровне микро- и мегамира. Впрочем, насколько обоснованы подобные гипотезы — покажет будущее;

4) иерархичность. На различных структурных уровнях природы пространственные отношения обладают своей спецификой и относительной автономией, не сводимыми, в частности, к физическим параметрам. Об этом речь у нас пойдет в рамках следующей лекции.

Атрибутивные свойства времени:

1) длительность, то есть длящаяся последовательность сменяющих друг друга состояний, не сводимых к мгновениям-точкам «теперь». В природе нет ничего застывшего, все движется и длится во времени;

2) направленность и необратимость, означающие, что время протекает из прошлого, через настоящее к будущему. Прошлое — все те события, которые осуществились. Оно воздействует на настоящее и будущее. Будущее — те события, которые могут произойти, возникнув из настоящего. Настоящее охватывает все события и системы, которые реально существуют. Следовательно, взаимодействие возможно лишь при одновременном существовании объектов. Объекты, существовавшие в прошлом, недоступны воздействию, так как они перешли в иное состояние. Мы можем лишь менять наши представления о прошлом, что, конечно, может и изменить трактовку некоторых событий дня сегодняшнего. На будущее же воздействовать возможно, создав систему причин и предпосылок возникновения какого-то события. Но до тех пор, пока оно не реализовано, оно остается лишь в потенциальном виде. Изложенная трактовка направления времени называется динамической.

Существует и **статическая концепция**, которая утверждает, что прошлое, настоящее и будущее существуют одновременно, они рядоположены, а следовательно, между ними возможно и взаимодействие. Более того, течение времени здесь можно представить с противоположным знаком, как текущее из будущего в прошлое. Впрочем, слово «течет» здесь не очень уместно. Скорее, этот взгляд на время можно уподобить человеку, идущему ранним утром по тропинке. Ему

навстречу выплывают из тумана некоторые объекты (события будущего). Сначала он их видит смутно (отдаленное будущее), потом — по мере приближения — все отчетливее (ближайшее будущее), пока они не проплывут рядом с ним (настоящее) и не останутся за спиной (прошлое). В этой концепции будущее как бы реально существует в каком-то особом слое пространства и лишь постепенно проявляется в настоящем по мере разворачивания нашей «жизненной линии». Сколь бы фантастической ни казалась подобная модель, результаты современной синергетики с ее особым вниманием к целевой детерминации и к феномену будущего заставляют относиться к ней весьма серьезно.

С позиции динамической концепции, равно как и статической, время в любом случае разворачивается и имеет направление, неважно, течет ли оно само от реального прошлого к гипотетическому будущему или это мы движемся из реального настоящего к реальному будущему. Однако в любом случае физическое обоснование этой направленности времени представляет собой большую сложность.

Для ее решения необходимо развести понятие необратимости физических процессов и времени. Мы живем в мире необратимых физических процессов, в рамках которых существуют обратимые физические изменения и их различная направленность. Необратимость времени означает и единственность его направления. В прошлое вернуться ни при каких обстоятельствах невозможно. Там ничего нельзя изменить, хотя познавать прошлое все объективнее и полнее мы в состоянии.

Существует несколько путей эмпирического **обоснования направления времени**. Это термодинамические и статистические процессы, которые необратимы. А также процесс рассеивания электромагнитного излучения. Наконец, многие современные исследователи связывают необратимость и направленность времени с процессом расширения нашей Вселенной и глобальной эволюцией природы от неживого вещества к появлению человеческого разума.

При этом несомненным эмпирическим фактом является нарастание темпов эволюции по мере перехода ко все более высоким уровням организации живых существ и расширение пространственного ареала их влияния на окружающие сферы. В этом плане у разумного и духовного человека действительно не должно быть ни пространственных, ни временных границ совершенствования. И, возможно, нынешняя видимая конечность его бытия в пространстве и во времени — не более чем иллюзия несовершенного сознания, которая в скором времени сменится ясным осознанием безграничности творческих возможностей человека.

Социокультурным и иным специфическим аспектам проявления пространственно-временных отношений на разных уровнях бытия и будет посвящена наша следующая лекция.

ЛЕКЦИЯ 17. *РАЗНООБРАЗИЕ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫХ УРОВНЕЙ БЫТИЯ*

Мы уже не раз в ходе нашего лекционного курса подчеркивали важную для нас мысль: физика (как и любая иная наука) всегда интерпретирует мир в рамках своей собственной, изменяющейся предметности. Поэтому любые представления, например, о пространстве и времени здесь относительны, а сегодня вообще меняются с головокружительной быстротой. Одно из самых распространенных заблуждений сциентизированного мышления — это некритическая вера в то, что последнее слово в науке хоть чуть-чуть, но истиннее предыдущего. Однако это далеко не так. Очень часто целые научные школы избирают ошибочные пути и попросту навязывают свои иллюзии массовому сознанию. Так было с лысенковской агробиологией, отбросившей отечественную генетику на много лет назад. Нечто подобное происходит сегодня в связи с пропагандой генетически модифицированных продуктов вместо пути естественной селекции видов и поиска естественных способов повышения плодородия почв.

Поэтому в отличие от некритической веры многих ученых в линейный научно-технический прогресс **философ знает, что часто лучше быть со старой истиной, чем с новой глупостью, а подлинно новое — это действительно подчас хорошо забытое старое. Неслучайно в той же науке постоянно происходит своеобразный возврат к представлениям, которые были выработаны задолго до современного ее этапа. Конечно, этот возврат осуществляется в других исторических условиях и на иной конкретно-научной основе.**

Так, например, изложенные нами выше представления о единстве пространства и времени, базирующиеся на выводах специальной теории относительности Эйнштейна, характерны для мифопоэтической картины мира. Древняя идея о качественной иерархичности и слоистости мирового бытия получает подтверждение со стороны современной синергетики. Психология и медицина говорят нам о том, что восточные традиции психотехники совершенно верно подчеркивали значение моральной чистоты сознания для поддержания физического здоровья человека. Подобные примеры можно и преумножить.

Таким образом, нам представляется, что неправомерно сводить понимание пространства и времени лишь к их физическим вариантам. Человек живет не только в мире физическом, но и в мире биологических форм; в культурном, духовном и личностно-эмоциональном измерениях бытия, которые оказываются для него не менее важными и в которых всегда присутствует специфические вариации пространственно-временных отношений. Эта область бытия в целом (обозначим ее как нефизическую) в огромной степени зависит от исторических и иных социокультурных условий, что проявляется в том, что пространство и время могут при-

обретать, например, глубокую специфику даже на языковом уровне. В силу этого образы пространства и времени могут различаться между собой столь же существенно, сколь существенны различия между самими культурами.

1. Социокультурное восприятие времени и пространства

Для человека феномены пространства и времени всегда имели сверхфизический смысл, и это их культурное и личностное восприятие имеет для человека огромное значение. В связи с этим интересно проследить различие в понимании данных категорий уже на семиотическом уровне. Оказывается, что в разных культурах смыслы и значения понятий времени и пространства существенно отличаются.

Так, например, в современном русском языке существуют три языковых обозначения времени, которые определяют событие относительно момента речи. В других языках формы времени могут указывать на временную дистанцию (близость или отдаленность события) или имеются системы «относительных» времен, «дающие сложную двух- (и даже трех-) ступенчатую ориентацию, т. е. ориентирующие событие по отношению к какой-либо точке отсчета, локализуемой, в свою очередь, относительно момента речи»[1]. А это, в свою очередь, означает, что представители разных культур воспринимают время по-разному[2]. С данной проблемой сталкивается любой переводчик, который вынужден осуществлять интерпретацию при передаче временных смыслов одной культуры на язык другой. С точки зрения индивидуального восприятия это означает, что представители разных культур различным образом могут описать временное состояние, т. е. по-разному отнестись к расположению событий во времени.

Более того, как очень интересно показал Г. Гачев, различия в понимании пространства и времени существенно влияют не только на специфику их восприятия, но и на специфику их использования даже в физике. Культура, которая выражается через язык, детерминирует образы и представления о мире, в том числе и научные, окрашивает науку в национальные цвета.

Так, например, у Декарта пространство — это прежде всего «распространение — протяжение — растекание некой полноты — жидкости»[3]. То же самое в русском языке, где пространство может означать широту, пространность и т. д. А в

---

[1] Маслов Ю.С. Время // Лингв. энцикл. словарь. М., 1990. С. 89.

[2] И не только время, а вообще мир. На эту проблему связи языка и конкретной культуры обратил внимание А.Ф. Лосев, когда анализировал особенности латинского языка. Так, латинский язык в силу большого количества согласных звуков приобретает более жесткий и менее гибкий характер по отношению к греческому, что свидетельствует «о какой-то воле и активности языкового сознания» (Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э. М., 1979. С. 29). Это придает речи римлянина приподнятый и воинственный тон, наполняет ее синтаксис методами подчинения и рассудочности. Поэтому уже в самом языке, в его семантическом и даже фонетическом строе можно почувствовать принадлежность говорящего к вполне определенной культуре даже на уровне принятых культурных стереотипов восприятия. «Если «беседу» немец понимает как умственную пищу (Unterhaltung), француз — только как постоянное движение, забаву и развлечение (conversation), «живой» грек — как «спешную сходку» (homilia), то положительный римлянин находит в ней «связь» (sermo, от serere — «связывать»)» (там же. С. 32).

[3] Гачев Г. Наука и национальные культуры. Ростов н/Д, 1992. С. 21.

немецком языке Raum связывается с понятием чистоты, пустоты и ограничения, даже фонетически. Пространство — это фактически от-странство.

И поэтому, делает вывод Гачев, Декарт не хотел измерять пространство, как это делали представители другой культуры — Кеплер или Галилей. Для него пространство — это растекание как таковое и вовсе неважно куда. Тогда как для германца важнее понять сам адрес этого растекания. А это разные предпосылки объяснения мира. «Итак, по Декарту, важнее вытяжение, чем куда вытягиваться: само вытяжение и творит себе «место». В германстве же важнее и интимнее — Дом бытия: со стенами и пустотой внутри — для жизни, воли, души, духа»[1].

Ньютон же, напротив, пошел по пути разрыва материи-полноты и пространства. Он «собрал ее в сгустки — города частиц: тела с определенными массами. Далее и их упразднил, заменив математическими точками в центре тяжести тел, так, что и понятие массы лишилось совсем своего, самостоятельного смысла, а стало лишь коэфициентом...»[2]. В отличие от мифопоэтического представления мир в физической картине стал бессмысленным, измеряемым и ограниченным пространством и временем.

Не менее важны языковые различия в фиксации феномена времени. В английском языке данное понятие также происходит от слова «простирать», в латинском — «тянуть» (вспомним русское выражение «тянуть время»), а у немцев «другое понятие времени — как рубленного отрезка: время — срок; это вечность — тянется, длится»[3]. Любопытно, что русское слово «время» по ряду этимологических версий состоит из двух слов: древнейшего индоевропейского корня r-ar (вращать, крутить, упорядочивать, творить, где везде, кстати, этот древнейший сакральный корень прослушивается) и «мя», т. е. буквально слово «время» означает «то, что вращается вкруг меня». Здесь подчеркивается присутствие субъективного начала в восприятии временных отношений, о чем мы уже писали и на чем мы еще остановимся.

Таким образом, разные понимания времени порождают и во многом различные понимания мира. И здесь действительно стоит задуматься, а не был ли прав И. Кант, говоря о пространстве и времени как априорных формах нашего рассудка, который посредством их интерпретирует мир соответствующим образом. Ну а поскольку индивидуальный рассудок присущ конкретной личности, то и его схемы во многом определяются социокультурными обстоятельствами. Таким образом, **пространство и время различаются в культурном смысле «по горизонтали», то есть в разных одновременных культурах.**

Но существуют и «вертикальные различия» в истолковании пространства и времени, когда нам трудно проникнуть в образ мысли людей прежних эпох. Так, например, в Древнем Китае время трактовалась не как некая последовательность равномерных и направленных в будущее событий, а напротив, как совокупность неоднородных отрезков. Поэтому историческое время получает свои личные имена, связанные с жизнью конкретных людей, прежде всего императоров[4]. Соот-

---

[1] Там же. С. 22.

[2] Там же. С. 23.

[3] Там же. С. 24.

[4] Кстати, по древнекитайским представлениям, и знаменитый 60-летний циклический календарь людям дарит легендарный император Хуан-ди — Желтый Предок.

вственно такое понимание времени требовало и иного представления о пространстве. Замкнутое пространство и цикличное время — вот модель мира, в котором живет человек. Поэтому будущее рассматривалось в Китае не как нечто стоящее впереди и еще неосуществленное, а, скорее, как нечто уже бывшее и до сих непревзойденное по своему совершенству. К нему предстоит вернуться после нынешнего периода всеобщего хаоса и упадка. Исключительное почитание предков в Китае также объясняется тем, что поколения уходили в весьма своеобразное пространственно-временное небытие, которое существует параллельно и постоянно оказывает или благое, или вредное воздействие на мир людей.

А.Я. Гуревич, исследуя проблему восприятия времени у древних скандинавов, также отмечает его существенные отличия от современных представлений. Время здесь «не течет линейно и без перерывов, а представляет собой цепь человеческих поколений. Дело в том, что время ощущается и переживается этими людьми... еще в значительной мере циклично, как повторение»[1]. Время — это прежде всего течение жизни людей, оно индивидуально. Это закрепляется даже в практике заключения договоров, которые «сохраняют силу, пока они живы». С таким пониманием времени связано и убеждение людей в том, что они могут воздействовать на время через систему сакральных действий. Следовательно, в отличие, например, от современных представлений физики, что прошлого уже нет, будущего еще нет, а есть лишь настоящее, древние скандинавы понимали, что прошлое хотя и миновало, но когда-то вернется. «Будущего еще нет, но вместе с тем оно уже где-то таится, вследствие чего провидцы способны его с уверенностью предрекать. Время мыслилось подобным пространству: удаленное во времени (в прошлое или будущее) представлялось столь же реальным, как и удаленное в пространстве»[2].

Помимо «социокультурной нагруженности» представлений о пространстве и времени сложность понимания данных категорий связана еще и с тем, что человек в своей жизни оперирует ими постоянно, он имманентно погружен в пространственно-временной поток собственного сознания. И субъективные восприятия пространства и времени не менее, а гораздо более важны для человека, чем абстрактное и отчужденное понимание их физического смысла. Действительно, если вы кого-то ждете, то для вас время течет медленнее, стрелки часов как будто бы останавливаются. Более того, если в этот момент измерить ваш пульс или давление крови, то налицо будут изменения этих объективных физических параметров. Так что психологическое переживание не менее важно, чем объективные факторы. В некотором смысле мы можем повлиять на время.

Так, например, если вы заняты каким-то делом и день пролетает для вас быстро — значит, он наполнен событиями. Зато по прошествии некоторого времени, вспоминая все эти события, вы как бы растягиваете прошедшее время, вам есть что вспомнить. И напротив, если день мучительно тянется от безделья и отсутствия значимых событий, то по прошествии некоторого времени вам нечего вспомнить, и тогда говорят о том, что время прошло незаметно. В этом случае правомерно говорить о **субъективно-психологическом переживании времени**[3].

---

[1] Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 77.

[2] Там же. С. 81—82.

[3] Это субъективно-психологическое переживание времени не следует полностью отождествлять с духовно-экзистенциальным временем, о чем речь пойдет в заключительной части данной лекции.

«Если бы скорость восприятия и обработки информации человеком значительно убыстрилась, то все изменения во внешнем мире казались бы ему относительно замедленными»[1].

Таким образом, рассматривая с философской позиции пространство и время как формы проявления бытия, мы можем выделять в последнем относительно самостоятельные уровни, относительно которых происходит спецификация данных категорий. То есть качественные характеристики данных уровней в значительной мере изменяют общие представления о пространстве и времени, наполняя их конкретным содержанием.

Поэтому говоря, например, о времени, мы ни в коем случае не должны понимать его только в физическом и даже в природном смысле. Время «есть мера социально-исторического и всякого иного бытия, мера социально-исторической и всякой иной его связи и последовательности. Как такая мера оно может быть измерено и сосчитано в тех или иных отвлеченных единицах, как-то: год, месяц, час или еще в более отвлеченных единицах частоты колебаний атома какого-либо удобного для этого элемента, но оно всегда есть нечто иное и большее, чем этот счет и это измерение. Оно есть мера человеческой жизни и человеческого ее определения»[2].

Поскольку мир представляет собой иерархическое, многоуровневое образование, мы можем выделять и соответствующие этим уровням специфические пространственно-временные отношения.

Например, мы можем говорить об **историческом или социальном времени**.

Оно весьма своеобразно. Это не просто физическое время, опрокинутое на историю. Для естественных наук время — это совокупность однородных отрезков. А история, события в ней принципиально неоднородны. Есть периоды, когда время как бы застывает, а есть периоды таких исторических преобразований, когда в жизнь одного поколения как бы вмещаются целые века. К тому же история развивается таким образом, что насыщенность событиями и изменениями постоянно нарастает, т. е. историческому времени свойственно убыстрять свой ход. Для историка не так уж важно, сколько лет потратил Цезарь на завоевание Галлии, а Лютер на проведение реформации, в любом случае не более одной сознательной жизни. Поэтому историческое время — это выделенная длительность, текучесть конкретных событий с точки зрения их значения для людей как своего, так и нашего времени.

Г.С. Кнабе приводит пример трактовки времени в Римском государстве. В Риме огромную ценность и культурное значение имела система водоснабжения, причем уровень последнего был так высок, что к концу I в. н. э. все население было полностью обеспечено водой[3]. Однако значимость воды была столь высока для жизни людей, что в культуре навсегда закрепляется боязнь ее нехватки или отсутствия, что придает ей и связанным с ней людям и предметам священный характер. Это, в свою очередь, определяет сакральный характер всей системы водоснабже-

---

[1] Мелюхин С.Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. С. 147.

[2] Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1987. С. 19.

[3] На каждого жителя Рима приходилось от 600 до 900 литров воды, тогда как в начале XX века в Петербурге — 200 литров, а в Нью-Йорке — 520. См.: Кнабе Г.С. Историческое время Рима // Г.С. Кнабе. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 285.

ния Древнего Рима, которой управляют специально выделенные магистраты-цензоры из числа самых доверенных сенаторов (своеобразные жрецы). Такая система сохранялся в Риме очень долго, даже несмотря на то, что проблема обеспечения водой уже давно не стояла.

То есть государство сознательно останавливает время (как некую прошедшую совокупность событий) и распространяет его действие уже на совершенно иную жизнь, сохраняя жесткие правила и регламентации, которые утратили свой практический смысл. «На уровне технических представлений раннеимператорской эпохи, рациональной организации городского хозяйства и повседневного быта такое обращение с водой представляется совершенно непонятным. Оно находит себе объяснение все в той же логике «остановленного времени» или даже «времени, обращенного вспять». На заре своей истории римляне видели в родниках и реках либо богов, либо их обиталища. Сакральное отношение к источникам воды отражало характерное для замкнутой маленькой древней общины обожествление не природы вообще, а именно своей, местной природы»[1].

С другой стороны, в более поздние эпохи отношение к истории изменяется и возникает иное, динамическое восприятие времени в римском обществе, когда прошлое рассматривается лишь как пройденный этап для настоящего, теряя свойства какой-либо устойчивости и значимости. Как писал Овидий:

Время само утекает всегда в постоянном движенье,
Уподобляясь реке: ни реке, ни летучему часу
Остановиться нельзя. Как на волну набегает,
Гонит волну пред собой, нагоняема сзади волною, —
Так же бегут и часы, вслед возникают друг другу,
Новые вечно, затем, что бывшее раньше пропало,
Сущего не было — все обновляются вечно мгновенья.[2]

Таким образом, время трактуется, что и отражено в названии поэмы Овидия, как смена состояний, как постоянные метаморфозы (превращения). Время движется поступательно, «линейно, прямо и только вперед, от изначального хаоса, через бесконечные превращения, приближаясь к нашим дням — дням торжества Рима, римской цивилизации и римского полубога-императора»[3]. Кстати, такое восприятие времени всегда характерно именно для имперских государств, рассматривающих себя как некоторую вершину мирового общественного развития. Отсюда и сопровождающие их лозунги, призывающие в той или иной форме «покорять» время.

Пространство также несет в себе не только физические представления, но и глубочайший человеческий смысл. Очень глубокие и тонкие размышления проводит П.А. Флоренский, показывая связь представлений о пространстве с духовным состоянием эпохи, которое реализовывалось в произведениях искусства, и делая

---

[1] См.: Кнабе Г.С. Историческое время Рима // Г.С. Кнабе. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 287.

[2] Цит. по: Кнабе Г.С. Историческое время Рима // Там же. С. 295.

[3] Там же. С. 296.

вывод о том, что каждая эпоха выбирает соответствующую ей систему пространственно-временных координат[1].

Для человека пространство всегда выступает прежде всего как некоторое локализованное (индивидуальное) пространство, как более крупное — государственное, этническое пространство, и, наконец, как некое мировое, космическое пространство. Каждое из этих пространств наряду с физическими характеристиками имеет свой собственный смысл, который, кстати говоря, не всегда доступен представителю иной культуры или иного этноса. Он часто и самим носителем данной культурной традиции не осознается в явной форме, а чаще проявляется стихийно, в силу привычки[2].

Например, сидячие места в общественном транспорте в России стихийно уступаются пожилым людям, женщинам, особенно беременным, и детям. Русский так себя ведет и за рубежом. Но этот смысл сидячего места отсутствует в Японии и в США. Если в США вы уступили место женщине, то это может быть проинтерпретировано прямо противоположным образом, особенно если женщина феминистка: не как галантность и знак уважения, а напротив, как проявление ее дискриминации по половому признаку.

Человек другой культуры, не знающий этих неявных культурных смыслов локальных пространств (таких как жилище, ритуальные и общественные места и пр.), может оказаться в смешной и нелепой ситуации, например, не сняв головной убор или слишком шумно выражая свои эмоции, там где этого не следовало бы делать. Таким образом, мы живем не просто в географическом пространстве, состоящем из безликих мест вообще, а в особом культурно-смысловом пространстве, состоящем из различных значащих мест, оказывающих самое прямое влияние на наше поведение и образ мыслей. Не только мы формируем пространство, упорядочиваем его сообразно нашим целям и желаниям, но и оно активно формирует нас. На основе этого эффекта строится, в частности, все искусство современного дизайна. Один из его разделов так и называется «пространственный дизайн».

Г.С. Кнабе приводит пример особой роли и значения понимания жилого пространства, без знания смыслов которого мы просто не сможем понять другую культуру в силу временной или пространственной удаленности от нее. Так, например, римский город, который с физической, геометрической (т. е. с точки зрения своих

---

[1] «Так, в египетском искусстве, особенно в искусстве каменного века, явно господствующей была длина, горизонталь, причем Египет стал вводить, но весьма подчиненно, высоту. Греческое искусство характеризуется полным равновесием длины и высоты, т. е. горизонтали и вертикали, причем намечается, но подчиненно, глубина. Искусство христианское выдвинуло вертикаль и дало ей значительное преобладание над прочими координатами; средневековье усиливает эту стилистическую особенность христианского искусства и дает вертикали полное преобладание, причем этот процесс наблюдается в западной средневековой архитектуре и в восточной средневековой фреске. Возрожденческое искусство, сделав попытку вернуться к эллинской уравновешенности вертикали и горизонтали, не удерживается тут и делает постепенно господствующей — глубину, которая разрастается в безмерность и дурную бесконечность, постепенно забивая все прочие координаты, первоначально же среди них имеется, как пережиток готики, некоторое преобладание вертикали над горизонталью.

Итак, каждая координата имеет в том или другом искусстве ту или другую выраженность и проявляет собой то или другое духовное стремление эпохи. Уже это одно обстоятельство должно наводить на мысль о различных способах воспринимать, понимать и изображать время в зависимости от духовного характера эпохи» (Флоренский П.А. История и философия искусства. М., 2000. С. 191).

[2] Именно философии дано подвергать рациональной рефлексии эти бессознательно функционирующие представления о пространстве и времени, в силу чего она и способна выполнять функции высшей формы самосознания данной национально-культурной традиции. См. подробнее: Иванов А.В. Уровни русского самосознания // Вестн. МГУ. Сер. 12. Социально-политические исследования. 1993. № 6.

пространственных характеристик) отличается от иного города только количественными показателями, всегда несет в себе смысл священного города, который этими показателями никак не определяется. Место построения города «выбирается богами», и это обстоятельство порождает целую систему ритуалов как при начале постройки города, так и в дальнейшей жизни внутри него как в особом, священном пространстве.

Город — это закрытое пространство, не только от врагов, но и от чужеземных богов. Город олицетворяет собой прежде всего жизнь, поэтому «его осквернило бы всякое соприкосновение со смертью. Внутри померия было запрещено не только хоронить мертвых, но и появляться вооруженным солдатам. Вооруженная армия сеет разрушение и сама подвержена ему. Ее задача — сражаться с темными силами внешнего мира, от которых город как раз и стремится укрыться за своими стенами»[1]. Поэтому выходя из города, например на войну, человек как бы терял на время свои мирные функции земледельца и приобретал свойства воина — жестокость, ненависть и отвагу. Соответственно, возвращаясь в город, он «надевал» оболочку мирного гражданина, для чего, например, в Древнем Риме необходимо было пройти перед алтарем Януса.

Указанные свойства локального пространства часто переносились и на понимание мира в целом (всего пространства), придавая народу, живущему в этом локальном пространстве, исключительность, избранность и нетерпимость к другим народам. Причем оба эти свойства человек должен был демонстрировать. С другой стороны, особое понимание предназначения Рима (его предопределенность быть господином мира) особым образом интерпретировало и некоторые свойства пространства. Оно представлялось «динамичным, мыслилось как постоянно расширяющееся, и расширение это было основано не только на завоевании, но на сакральном праве»[2].

Если уж речь зашла о римской культуре, то заметим, что параллельные и перпендикулярные улицы, прямоугольные кварталы и большая центральная площадь во многих крупных европейских городах — это прямое наследие римской трактовки городского пространства, а еще точнее — форма организации пространства в римском военном лагере. И это неудивительно, ибо именно вокруг укрепленных римских военных лагерей начинали организовываться многие торговые и ремесленные европейские центры.

Любопытно, что в Древней Греции и в Древней Индии города имели другую пространственную организацию. Например, древние индийские города имели концентрическую и лучевую организацию пространства за счет соответствующим образом расходящихся улиц. Подобную «восточную» структуру имеет и Москва. В каком-то смысле прав был русский мыслитель Г.П. Федотов, усмотревший в истории России момент борьбы между азиатской Москвой и европейским Петербургом[3], который, кстати, был спланирован Петром совершенно по-римски. Там все организовано параллельно и перпендикулярно.

---

[1] Кнабе Г.С. Историческое пространство Древнего Рима // Указ. соч. С. 254.

[2] Там же. С. 265.

[3] См.: Федотов Г.П. Три столицы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры). В 2 т. Т. 1. СПб., 1991.

Кстати, нигде так не ощущаешь искусственность и инородность прямых городских углов живому пространству природы, чем где-нибудь в пустынных горных районах Центральной Азии, например, в Западной Монголии. Здесь прямоугольный многоэтажный дом производит совершенно неестественное впечатление на фоне гор и облаков, где нет ни одного прямого угла. Он здесь абсолютно неуместен. И наоборот: круглая белая юрта[1], стоящая у подножия снежных пиков Монгольского Алтая, производит исключительно гармоничное впечатление, выступая важнейшим фактором формирования центральноазиатского культурного ландшафта[2]. Удивительно, как с монгольских горных перевалов совершенно по-иному воспринимается и пространство в целом. Оно разительно контрастирует с привычным городским замкнутым окоемом и даже с сельским равнинным ландшафтом. Возникает ощущение, что здесь перед человеком нет никаких искусственных границ и пределов.

Горный пейзаж беспределен, вечен и мудр, он распахнут на все четыре стороны и не противостоит человеку как нечто внешнее, чуждое и холодное. Совсем наоборот: это понятная и близкая беспредельность, куда ты вселен естественно и органично (не отсюда ли и мудрое русское слово «вселенная»?) и где видно, как вечное небо соприкасается с вечной Землей. Здесь падают оковы социальной суеты и суемудрия, и ты отчетливо понимаешь, что может уйти в небытие вся современная техническая цивилизация со всеми ее атомными реакторами и компьютерами, могут кануть в лету и все живущие ныне племена, но эти горы и ущелья как стояли, так и будут стоять до скончания времен. Они — над бушующими волнами исторического времени и поверх многих наших расхожих пространственных смыслов вроде обывательского тезиса: «Мой дом — моя крепость». Здесь, в пустынных горах, зримо приобщаешься к совсем другой пространственно-временной сфере бытия, которая называется духом. О ней речь у нас пойдет в конце этой лекции.

---

[1] Юрта — это не просто жилище, но и целая пространственно-временная модель мироздания, четко фиксирующая низ и верх, центр и периферию в структуре мирового целого и в человеческом бытии. Дымоход ассоциируется с Божественным Небом. Через него проникают во внутреннее пространство юрты души новорожденных, и через дымоход отлетают на небо души усопших. Через дымоход шаман возносит на небо человеческие молитвы, и через него до мудрых доходят вести с высших небес. Вход монгольской юрты всегда ориентирован на юг, а алтарная часть с реликвиями — на север. Очаг — священная центральная часть юрты, где горит огонь и готовят пищу. Левая сторона от входа — мужская; правая — женская. «В мужской половине юрты, — пишет известный монголовед Н.Л. Жуковская, — хранится скотоводческий и охотничий инвентарь (седло, ружье, кнут, приспособления для таврения скота, бурдюк с кумысом и т. д.), который имеет отношение к специфике мужского труда у кочевников. На женской половине — хозяйственная утварь (чашки, чайники, пиалы, ведра), шкафы, запасы продуктов, женское рукоделие, ящик с аргалом для очага и т. д.» (Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М., 2002. С. 17). Приехавшие гости всегда располагаются во внутреннем пространстве юрты в соответствии со своим половым и социальным статусом. Чем выше ранг гостя, тем ближе сидит он к ее северной части с правой или с левой стороны. Категорически запрещается наступать на порог юрты. Тем самым и здесь подчеркивается особый статус границы, отделяющей внутреннее сакральное пространство от внешнего мира.

[2] Кстати, современные исследования по культурному ландшафту, разворачивающиеся на стыке искусствоведения, культурологии, географии и философии, дают чрезвычайно важный материал по способам организации пространства и переживания времени в культуре различных этносов, в частности, кочевых и земледельческих народов. Из большого числа публикаций на эту тему выделим две фундаментальные монографии: Ведения Ю.А. Очерки по географии искусства. М., 1997; Шишин М.Ю. Ноосфера, культура, культурный ландшафт. Барнаул, 2003.

2. «Нефизические» представления о времени и пространстве в естественных науках

В естественных науках пространственно-временные представления хотя и базируются на физических моделях, выступающих в качестве их фундаментальной основы, тем не менее значительно специфицируют понятия пространства и времени относительно различных материальных уровней существования. Так, например, единое понятие времени здесь используется в двух важнейших смыслах. Это «предвремя — как обозначение существующего в мире феномена изменчивости и параметрическое время — как способ количественного описания изменчивости с помощью изменчивости эталонного объекта, называемого обычно часами»[1].

Соответственно и исследования феномена времени в естественных науках различаются по этим указанным понятиям. С одной стороны, вырабатываются специфицированные для различных областей бытия описания изменчивости, которые весьма отличаются друг от друга и от базового физического представления. А с другой — исследуется проблема относительного времени, т. е. времени, фиксируемого с позиции выбранных часов.

Таким образом, оказывается, что исключительно физическая интерпретация времени не удовлетворяет естествознание по многим параметрам. Прежде всего ученых не устраивает «физический контекст представлений о времени, которое измеряется физическими часами и мыслится точками действительной оси. Физика «опространствливает» время, исключая становление»[2]. В терминах физического понимания времени не удается исследовать множество объектов в мире, которые в своем большинстве развиваются необратимо, могут выражать временные отношения прошлого, настоящего и будущего, могут, наконец, исчезать (умирать или разрушаться).

Физическое понятие времени значительно огрубляет эти процессы, что заставляет сомневаться в возможности его универсального и механического применения во всех областях естествознания. Не случайно ученые вынуждены вводить специфицированные относительно разных областей понятия времени, которые отражают существенные характеристики именно данной области материальной действительности. Более того, если физическое время является как бы «фоновым» фактором для развертывания событий, и в этом смысле оно отстранено от самих событий, то его специфицированное понимание делает время «сущностным фактором функционирования природных объектов»[3].

Так, например, для биологии вполне можно говорить о специфически организованном пространстве и времени, более того, даже об особом биологическом пространственно-временном континууме. Специфика пространства здесь связана

---

[1] Левич А.П. Мотивы и задачи изучения времени // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. науч. тр. / Под ред. Б.В. Гнеденко. М. 1996. С. 9—10.

[2] Левич А.П. Указ. соч. С. 11. Тезис, правда, совсем не новый для профессионального философа, ибо здесь отчетливо слышатся бергсоновские мотивы истолкования времени как длительности и его критика физикалистских интерпретаций сущности времени.

[3] Там же.

с иной организацией биологической системы, в которой, например, существенное значение имеет асимметричность расположения органических молекул, которая на более высоком эволюционном уровне проявится в асимметрии правого и левого полушарий головного мозга человека.

Кроме того, если рассматривать пространство как некий пустой объем, то в биологических системах его наполнение организовано вполне определенным образом. Если, например, в геометрическом пространстве кратчайшим соединением между двумя точками выступает прямая, то здесь кратчайший путь передачи взаимодействия (информации) может представлять собой кривую. «Пространство биологических систем в этом смысле очень хорошо организовано, что прослеживается от уровня биомембран и вплоть до сложнейшей организации естественных ландшафтов и всей биосферы в целом. В такой организации проявляется специфика биологического пространства, на которую неоднократно указывал В.И. Вернадский, называя ее «неевклидовостью». Действительно, прямая не отражает реального расстояния между объектами ни в эндоплазматическом ретикулуме, ни в кровеносной системе, ни в тропическом лесу или коралловом рифе»[1].

Биологическое время обладает своей спецификой еще и потому, что невозможно описать временные процессы живых систем физическими характеристиками времени. Если в физике необратимость проявляется как наибольшая вероятность перехода системы в иное состояние, то в биологических системах необратимость выступает как универсальное и абсолютное свойство. «Такие процессы, как метаболизм, размножение, морфогенез, экологическая сукцессия и эволюция видов, представляют собой практически непрерывные последовательности подобных переходов. Это говорит о высочайшей организации биологического времени — ведь каждый такой необратимый переход является барьером, который можно сравнить со стеной с клапаном. Наличие целых пачек (кассет) таких барьеров приводит не только к абсолютной необратимости, но и к канализованности или креодичности биологических процессов»[2].

Изменяется в биологии и понимание настоящего. Биологическое настоящее может быть разной продолжительности в отличие от физического времени, что позволяет говорить о специфике «толщины» времени. Кроме того, прошлое, настоящее и будущее сосуществуют в едином организме. «При этом физическое настоящее делит биологическое настоящее на память и целенаправленное поведение»[3]. В биологии также выявляется ключевое значение биологических ритмов, генетически заданных человеку (как и любой другой биологической системе), по которым происходят внутренние процессы жизнедеятельности организма. Даже в нашей обыденной жизни мы сталкиваемся с внутренним чувством времени (своеобразные биологические часы), основанном на физиологических циклах организма.

Относительно биологических систем в настоящее время активно разрабатывается понятие органического времени, связанное с исследованием проблемы роста живых организмов, в том числе и людей. Одно из первых исследований по данной проблеме было осуществлено еще в 1920—1925 годах Г. Бакманом, который

---

[1] Михайловский Г.Е. Биологическое время и его организация // Там же. С. 112—113.
[2] Там же. С. 113—114.
[3] Там же. С. 119

писал: «Рост лежит в корне жизни и является надежным выражением самой внутренней сущности жизни... Возможность предсказания событий течения жизни из роста заключается в знании того, что организмы обладают своим «собственным временем», которое я обозначаю как «органическое время»[1].

В рамках данной концепции биологическое время можно считать функцией физического времени, с помощью которой можно построить математическую модель кривой роста любого живого объекта, основанную на выделении специфических циклов. «Каждому циклу свойственен свой характерный темп органического времени, и поэтому таковой должен определяться отдельно»[2]. Сравнение ступеней возраста организмов позволяет сделать, например, вывод о соответствии качественного состояния организма параметрам физического времени, когда увеличение возраста на равномерной шкале физического времени сопровождается неравномерным (нефизическим) уменьшением органического времени. В результате возникает такое пространственно-временное описание живых организмов, которое можно выразить в системе логарифмических кривых. Это своеобразный логарифмический мир, «где пространственные и временные измерения имеют логарифмический масштаб»[3].

Другая концепция времени, которую можно обозначить как **типологическая** концепция времени, основана на качественно ином (в отличие от физического) понимании самого характера протекания времени, например, в биологии и геологии. Здесь нет физической равномерности протекания, а напротив, приходится оперировать понятиями эпохи, эры, геологического периода, стадий индивидуального развития и т. д. «Например, каждый геологический период характеризуется своей флорой и фауной, каждое время года — определенными фенофазами растений, каждая стадия развития животного — характерным набором морфологических и физиологических признаков. Время оказывается не вместилищем мира, а самой его тканью, оно не фон, на котором происходит изменение объекта, а само это изменение»[4].

В рамках данного понимания приходится выделять, например, **психологическое** время как особое изменчивое состояние наблюдателя за соответствующими геологическими или биологическими процессами. Это связано с тем, что время протекания жизни наблюдателя не соотносится по масштабам, например, с периодами протекания геологических процессов, что не может не оказывать влияния на результаты научного познания. «Изменчивость наблюдателя (психологическое время) служит фоном, на который проецируется время наблюдаемого объекта. Это перекликается с представлениями И. Канта о том, что время — внутренняя форма, привносимая в мир наблюдателем»[5]. Наблюдатель в некоторой степени сам конструирует исследуемые временные процессы.

В результате перед нами предстает сложная временная структура научного описания мира в биологии, фундаментом (или архетипом всего класса материаль-

---

[1] Цит. по: Мауринь А.М. Концепция органического времени Г. Бакмана и опыт ее применения // Там же. С. 83—95.

[2] Там же. С. 84.

[3] Цит. по: Там же. С. 94.

[4] Шаров А.А. Анализ типологической концепции времени С.В. Майсена // Там же. С. 96.

[5] Там же. С. 97—98.

ных объектов) которого выступает физическое время, которое интерпретируется специфическим образом относительно конкретных материальных систем. Эта интерпретация связана как с наблюдателем, так и с особенностью наблюдаемых процессов, т. е. она существенно специфицирована конкретной предметной областью исследования и достигает лишь той степени объективности (в общем смысле), которую позволяет само качество объекта. В этом смысле пространственно-временные научные интерпретации в разных науках хотя и «завязаны» на психологические структуры переживания времени, тем не менее исключают полный произвол субъекта.

Более того, поскольку наблюдатель может оказаться внутри исследуемых взаимодействий (внутри соответствующего времени), последние оказывают влияние и на конструируемое время. «В результате некоторых взаимодействий индивидуальное время может вообще исчезнуть, как исчезает время жертвы при ее поедании хищником»[1]. Один из самых наглядных примеров такого рода — использование компьютерных моделирующих систем (в частности, разных тренажеров), где чем реалистичнее виртуальная реальность, тем больше степень подчинения нашего внутреннего времени времени самого компьютера. Вплоть до ситуации, что нам не хочется покидать виртуальный пространственно-временной континуум и возвращаться в привычный повседневный мир.

Следующая проблема связана со **спецификой измерения времени** в различных областях научного исследования действительности. Поскольку, как мы отмечали выше, проблема времени интерпретируется здесь как проблема измерения длительности событий и существования систем, то особым образом выделяется проблема «измерения возраста» различных систем. Оказывается, что наложение на все процессы некой единой астрономической шкалы не позволяет исследовать специфику данных объектов и необходима особая внутренняя шкала времени, отражающая особенности данной системы. «В прикладных вопросах геронтологии необходимы маркеры биологического возраста организма. Именно характеристики биологического, а не астрономического возраста важны при определении временных границ профессиональной пригодности человека...Собственный возраст и собственные стадии развития имеют любые экономические и социальные системы... Без маркеров стадий духовного развития личности невозможна реалистическая концепция обучения и тем самым модель школы...»[2].

В современной науке ставится также вопрос о выделении особого **геолого-географического** представления о времени и пространстве. Здесь речь идет о пространственно-временном континууме, в рамках которого происходит эволюция Земли. «Геологические серии напластований оказались психологически слиты с движением времени, стрела которого направлена в нормально залегающих слоях снизу вверх. Географы внесли в науку представление о ценности времени, а также об эмоциональном моменте, связанном с оценкой длительностей и давностей»[3]. Поскольку, как мы отмечали, физические представления о времени выступают в

[1] Там же. С. 105.
[2] Там же. С. 12.
[3] Арманд А.Д. Время в географических науках // Там же. С. 202.

качестве фундаментальных в естественных науках, то в геологии это привело к своеобразной двойственности в понимании геологического времени.

Геологический процесс реализуется одновременно внутри физического времени безотносительно к специфике данных объектов и внутри «реального геологического времени», которое, напротив, зависит от специфики данной развивающейся системы. Поэтому относительно геологических процессов вводится понятие «характерного времени», которое отражает специфичность скорости протекания процессов в той или иной геологической системе. Одновременно это привело к мысли найти некоторый эталон (метку), относительно которого можно выстроить объективную хронологическую цепочку событий.

Поскольку лишь ритмическое повторение дает нам возможность фиксации явлений, необходимо было сравнить ритмы различной длительности, наложив их друг на друга. Как отмечает А.Д. Армаид, в основу общих временных шкал, с помощью которых стало возможным связать хронологию биосферы и общества, были положены ритмы Земли и Солнца. «В роли маятника выступила Земля, ее вращение вокруг своей оси, задавшее суточный ритм, и обращение вокруг Солнца с периодом в год... Этот эталон скорости хода времени позволил выявить в окружающей нас природе и в нас самих множество циклических процессов с более или менее постоянным периодом, с большей или меньшей физической замкнутостью циклов»[1].

Более того, развитие науки и техники порождает совершенно неожиданные ситуации, когда может быть смоделирована система, которая будет выступать полным аналогом некоторой реальной системы, но внутри которой характер протекания естественных процессов по законам природы будет совершенно иной. Речь опять-таки идет о виртуальном мире, где течение времени может принимать любой характер[2].

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Время выступает как мера, фиксирующая изменение состояний развивающихся объектов[3], и в этом качестве оно может быть применимо к самым различным природным системам. Но специфику протекания временных процессов, их скорость и ритмику задают особенности строения исследуемой системы, для которой физические или астрономические параметры хотя и выступают в качестве базовых, тем не менее могут быть значительно скорректированы. Пространство, выражая свойства протяженности различных систем, также необходимо интерпретируется в зависимости от организации пространства конкретной системы.

Поэтому физическое описание пространственно-временных характеристик представляет собой очень абстрактную (идеализированную) модель, свойства которой не отражают реального разнообразия состояний окружающего мира и его различных слоев. «Это значит, что мир слишком сложен, чтобы допускать единственное однозначное логически непротиворечивое описание. Это выявилось уже в квантовой механике (дуализм волны-частицы, принцип относительности Бора).

---

[1] Арманд А.Д. Указ. соч. С. 211.

[2] См.: Сарычев В.М. Время как характеристика действительности // Там же. С. 289.

[3] Как здесь не вспомнить гениальную четвертую книгу «Физики» Аристотеля с его пониманием времени как числа движения.

Но макромир не менее сложен, чем микромир»[1]. Следовательно, не существует единообразного мира, а есть единство различных структурных уровней мира, которые, как мы указывали выше, описываются различного рода локальными научными картинами мира, где универсалистские претензии физических описаний не выдерживают критики.

Таким образом, развитие научных (как естественных, так и гуманитарных) представлений о пространстве и времени с необходимостью заставляет выходить на уровень их синтетического метафизического осмысления, несводимого к их частным свойствам и проявлениям. Тем самым наука вновь и вновь приближается к разработанным на уровне интуиции и разума универсальным философским представлениям, конкретизируя их и наполняя предметным содержанием. А это, в свою очередь, позволяет сделать вывод как о недостаточности описания мира с позиции какой-то одной или многих наук, так и о важности онтологического истолкования мира в рамках целостной философии природы, в рамках которой физический мир является лишь одной из существующих форм. Кроме того, пространство и время являются предельными характеристиками всех слоев мирового бытия, а значит, и в силу этого обстоятельства останутся вечным предметом специальных метафизических исследований.

Так, пространство и время определяют структурность и динамику не только природных и социокультурных образований, но также своеобразие духовной жизни людей как в ее экзистенциальных, так и коллективных проявлениях. Не случайно говорят и об особом пространстве «жизненного мира» личности, и об особом времени «человеческого становления», и об особом пространственно-временном континууме духовной жизни общества. «И если человек есть существо этого мира, — писал Н.Н. Трубников, — а не гость в нем и не пришелец из какого-то другого, если сам этот мир не есть один только мир веществ, элементарных и простейших физических частиц и их взаимодействий, то реальное человеческое время, а в конечном счете и реальное время мира самого по себе, есть время произведения этих двух величин, есть время осуществления и самоосуществления мира»[2]. К краткому анализу этого важнейшего — духовного — измерения проблемы пространства и времени мы теперь и переходим.

3. Духовно-экзистенциальное и духовно-культурное время и пространство

Человеческая личность существует в особом **духовно-экзистенциальном (или биографическом) времени** — времени ее уникальных поступков и внутренних размышлений, общения с другими людьми и творческих актов, которые составляют неповторимую линию ее судьбы. В сущности жизнь всего общества может быть рассмотрена как причудливое переплетение тысяч и миллионов таких «экзистенциальных нитей», протянутых из прошлого в будуще-

[1] Сарычев В.М. Указ. соч. С. 290.

[2] Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1987. С. 245—246.

го. Конечно, эти экзистенциальные линии вплетены в жизнь космического целого (его направленную эволюцию в единстве с многообразными циклическими процессами), а также в общий поток исторического времени (крушения и утверждения правительств и политических режимов, войн и научно-технических изобретений, многообразных социальных событий и т. д.), в рамках которых людям довелось жить. Однако это вовсе не означает, что собственное биографическое время человека не обладает отчетливой спецификой.

Совсем наоборот. Какие бы непредвиденные события ни случались с человеком в жизни и какие бы внешние обстоятельства ни довлели над ним, он всегда имеет свободу выбора и возможность творческого изменения самого себя. Такая возможность сохраняется даже при самых неблагоприятных внешних условиях жизни — при полном отсутствии политических свобод и даже при полной физической неподвижности в случае тяжелой болезни. Как бы кто ни относился к писателю Н. Островскому, но его исключительное личное мужество и творчество в условиях тяжелейшей прогрессирующей болезни говорит о том, что человек — всегда хозяин и творец собственного биографического времени, разворачивающегося по своим особенным законам. Совершая же свободные акты личного выбора, человек действительно выбирает целый мир. В этом смысле экзистенциалисты абсолютно правы. Мы бы только добавили — он вносит в его эволюцию свой уникальный и действенный вклад.

В сущности **духовно-экзистенциальное время — это время творческого самосовершенствования или, наоборот, деградации**, где человек может избавиться от каких-то вредных привычек и черт характера, а может и приобрести их; может развить какие-то таланты и творческие навыки, но может их и утратить. Совершенствоваться и духовно восходить (как, собственно, и духовно падать!) человек может и в юности, и в старости (т. е. невзирая на закономерности биологического времени); в благоприятных и в неблагоприятных общественных условиях (т. е. невзирая на характер социального времени). Более того, подчас самые неблагоприятные обстоятельства (болезнь, жизненные трагедии, социальные гонения, войны) способствуют духовным взлетам (как в случае с тем же Н. Островским), а комфорт и роскошь, напротив, оборачиваются духовной стагнацией и смертью. Когда-то Н.С. Гумилев не без юмора отметил, что, по его мнению, ничего гениального ни в жизни, ни и в культуре не создает тот, кто сыто засыпает каждый вечер в мягкой и теплой постели.

Чуть смягчив тезис великого русского поэта, мы могли бы сказать, что никакая сильная и неуклонно восходящая по ступеням совершенствования личность не формируется без внутренних борений и творческих мук, без жизненных коллизий и потрясений. Страдания Островского — исключительный пример духовного восхождения в самых неблагоприятных условиях, но в целом закономерность прослеживается достаточно четко: чем больше испытаний, тем полнокровнее и стремительнее бытие в духовно-экзистенциальном времени. **Один же из самых точных критериев того, что человек причастен к подлинно духовной жизни, — это творчески осмысленное и нравственно ответственное проживание им каждого мгновения своего земного бытия.**

Таков путь духовных праведников и творческих подвижников вроде Франциска Ассизского, Сергия Радонежского, Николая Кузанского, Лейбница, А. Швейце-

ра, П.А. Флоренского. У таких высокоразвитых индивидуальностей личный путь оказывается уникальным претворением вечных и абсолютных ценностей человеческого бытия. Их духовно-экзистенциальное время как бы соприкасается с самой вечностью. В такой интерпретации удивительно близки друг к другу мыслители различных идейных ориентаций. «Если мы проживаем каждое мгновение осмысленно, — писал крупнейший японский теоретик буддизма XX века Д. Икеда, — то бесконечное прошлое и бесконечное будущее наполнят наше существование вечным потоком жизненной силы Вселенной. Одно мгновение нашего бытия станет манифестацией Космического Закона и включит в себя все возможные времена. В этом смысле единственное мгновение само по себе превратится в вечность»[1]. Сравните эти мысли с рассуждением видного представителя русской религиозной философии: «Кто живет в сегодняшнем дне, не отдаваясь ему, а подчиняя его себе, тот живет в вечности»[2]. Впрочем, с тезисом об ответственном и творческом отношении к каждому жизненному мгновению как явном критерии полноты духовного бытия вполне согласится и человек, придерживающийся атеистических и материалистических убеждений.

О духовно-экзистенциальном времени в связи с проблемами сознания и о специфических экзистенциальных категориях (экзистенциалах), которые определяют темпы его протекания и общую конфигурацию, мы еще подробно поговорим в рамках гносеологического раздела нашего курса. Здесь же отметим ряд его общих черт:

— это время, слагающееся из неповторимых поступков человека и качественно определяемое ими. Поступок при этом следует понимать в самом широком смысле, включая разнообразные акты нашего сознания;

— здесь реальные компоненты переплетены с вымышленными, идеальные с материальными, воспоминания соседствуют с мечтами, сожаления с радостными ожиданиями, но везде светлая устремленность к будущему и к новым экзистенциальным горизонтам предпочтительнее уныния и «цепляний» за невозвратное прошлое. Мы уже писали о «молодых духовных старичках» и о пожилых людях, сохраняющих удивительную бодрость духа;

— плотность и темпы протекания этого времени различны в разные жизненные периоды и у разных людей. «И жить торопится, и чувствовать спешит» — так точно выразил поэт это коренное измерение полнокровного существования личности;

— в биографическом времени есть свои циклы и спиральные возвращения, но происходящие в полном согласии с законом отрицания отрицания: каждый раз на новом качественном уровне и в новых условиях;

— духовно-экзистенциальное время весьма опосредствованно связано с внешней активностью человека. При внешней социальной суете наш внутренний мир может не меняться, а напряженная внутренняя работа при минимуме внешней активности, напротив, может резко ускорять наш внутренний духовный рост.

Точно так же, как мы говорим о специфическом духовном времени, можно говорить о **духовно-экзистенциальном пространстве** личности, т. е. о сфере ее

---

[1] Daisaku Ikeda. Life: An Enigma, a Precious Jewel. Tokyo, N. Y., S.-Fr., 1982. P. 74.

[2] Франк С.Л. Смысл жизни // Вопр. философии. 1990. № 6. С. 130.

жизненных контактов и влияний. Это пространство динамично и относительно, ибо напрямую зависит от духовного содержания человека, его открытости миру и другим людям. Чем духовно богаче и глубже личность, чем бескорыстнее делится она своими накоплениями с ближними и дальними, тем шире и фундаментальнее ее связи с окружающими людьми и тем мощнее ее светоносное воздействие на внешний мир. И наоборот, чем мелочнее и эгоистичнее человек, тем уже его жизненное пространство и тем тягостнее оно для окружающих.

В ряде религиозных традиций даже говорят об отравленном пространстве, окружающем злого человека, и, наоборот, о благотворном воздействии доброжелательного и творческого человека даже на биологические формы. Известно, например, что одни из самых красивых роз в России росли до революции в Оптиной пустыни, а если цветку на подоконнике каждый день говорить: «Чтоб ты засох», с ним в скором времени это и случится.

Многим знакомо также ощущение образовавшейся жизненной пустоты, ощущаемой почти физически, после смерти или длительного отсутствия близкого и доброго человека, равно как и своеобразного «разряжения» (как бы оздоровления) пространства после ухода человека недоброго и духовно нечистого. Словом, с понятием духовного пространства связывается динамический круг «жизненного мира», способного как бесконечно расширяться у деятельного альтруиста, так и «схлопываться» в точку, что характерно для законченного эгоцентриста, везде видящего только самого себя.

Ясно, что чем ответственнее относится к своим повседневным мыслям и поступкам человек, чем сознательнее он живет-творит в стихии духовно-экзистенциального времени, тем шире и пространство его личного воздействия на окружающий мир. Это можно уподобить подъему на гору: чем выше поднялся — тем более широкий пейзаж открывается твоему взору и соответственно тем большее количество людей снизу смогут увидеть тебя. Любопытно, что духовно-экзистенциальный пространственно-временной континуум, созданный жизнью и творчеством выдающегося человека вроде Швейцера или Флоренского, никогда не исчезает полностью с их физической смертью, а продолжает своеобразную жизнь в духовном пространстве и времени всей культуры в целом.

Более того, их научные идеи, художественные творения и жизненные поступки, пропущенные через сознание других людей, приобретают новую жизнь и динамику, раскрываются новыми гранями и нюансами. Будьте вы хоть материалистом, хоть идеалистом, но отрицать своеобразный онтологический статус этой духовной жизни после физической смерти невозможно. Можно спорить: ведут ли идеи и ценности, оставленные гениальными людьми, автономное идеально-информационное существование в духе мира идей Платона или же обретаются исключительно в письменных текстах и материальных артефактах, но отказывать этим идеям в том, что у них есть особые **духовно-культурное пространство и время**, не смогут ни тот ни другой.

Духовной культуры общества вообще нет без выдающихся личностей и их биографий; само духовное историческое время, равно как и современное духовное пространство культуры, во многом структурировано именно ими. Судите сами. Мы говорим «время Платона», «золотой век Перикла», «Индия эпохи царя Ашо-

т.п. «европейская философия после Гегеля»[1] и т. д. Не случайно литературный или философский процесс расчленяется на период «до» рождения гения, собственное время его творчества и то, что произошло «после» его ухода с обязательным прослеживанием судьбы его идей. Уберите из духовной культуры народа жизнь и творчество выдающихся личностей — чем тогда этот народ будет культурно интересен для окружающих? Что останется от его духовной истории? Повседневная жизнь обывателя представляет чисто этнографический и исторический, но отнюдь не духовный интерес.

А посмотрите, какую зримую печать налагает духовно-экзистенциальное пространство гениев на духовное пространство всей культуры в целом. Мы говорим: «поэты пушкинского круга», «ближайшее окружение Достоевского». Существуют книги с характерными названиями: «Пушкин в Японии», «Гегель в России». Слава Псковской области во многом определяется Михайловским, и именно к нему духовно стремятся любители пушкинской поэзии со всего мира. Им дорог каждый штрих его биографии и все места, где ступала нога гения. Что люди знают про Тулу? То, что там делают оружие да сохраняется Ясная Поляна — родовое имение графа Л.Н. Толстого. Уберите из столиц мира монументы выдающимся людям, их мемориальные квартиры, памятные вывески на улицах и домах, связанные с их жизнью и творчеством — и что останется от культурной составляющей этого города? Разве не изменится полностью его культурный и духовный статус? И разве не потеряет он свое выделенное пространственное положение в национальной и мировой культуре?

Помимо персонифицированных компонентов в духовной культуре любого народа всегда присутствует мощный пласт анонимных идей и ценностей, относящихся по большей части к так называемой народной культуре. Они зафиксированы в произведениях устного и песенного творчества, в архитектуре, в орнаменте бытовой утвари и одежды, в обрядах, обычаях и т. д. Однако и в рамках так называемой высокой культуры удельный вес подобных идей довольно значителен, ибо имена их непосредственных творцов (художников, ученых, философов) часто забываются[2]. Мы не знаем, кто конкретно ввел в античный философский оборот слова «логос» и «эйдос», равно как и категорию «софии-премудрости». Точно так же мы затрудняемся сказать, кому принадлежит авторство введения в культурный оборот таких важнейших понятий отечественной национальной традиции, как «правда» и «правдоискательство», «общинность» и «добротолюбие».

В жизни таких общезначимых идей и ценностей есть свои пространственно-временные закономерности. Мы далеки от мысли дать сколь-нибудь исчерпывающий обзор и обстоятельный анализ последних. Скорее, мы выскажем ряд гипотетических философских суждений в качестве стимула для теоретической дискуссии.

Во-первых, чем фундаментальнее и значимее теоретическая идея или ценностное суждение, тем устойчивее их бытие во времени и шире ареал распространения в пространстве. В этом смысле можно вслед за Н.О. Лосским говорить, что

---

[1] Так, кстати, называется один из томов истории философии Э. Кассирера.

[2] Обыкновенно это происходит в том случае, если их творец больше ничего особенного идейно не породил и ничем лично не отметился в памяти современников. Так, мы знаем, что категорию «соборность» ввел в русский богословско-философский оборот А.С. Хомяков, но ведь он-то был ярчайшей фигурой русской культуры первой половины XIX века.

есть вечные и сверхпространственные идеи и ценности[1] типа корпускулярного строения материи или всеобщности развития, не уточняя, в какой конкретно форме эта вечность и сверхпространственность идей фиксируется: то ли в автономно-идеальной, то ли в предметно-вещественной. Ясно, что могут быть и идеи-однодневки, умирающие, еще не успев родиться.

Во-вторых, сильным идеям свойственен пульсирующий пространственно-временной ритм существования: они то уходят под почву духовной культуры, как бы проваливаются в ее подполье, до минимума суживая пространственный ареал своего бытия и словно застывая в потоке исторического времени[2], то с огромной мощью вновь вырываются на поверхность духовной жизни и растекаются вширь, овладевая массовым сознанием и обретая новые смысловые нюансы.

В-третьих, фундаментальные идеи могут быть разрушительными, вроде идеи «национальной исключительности какого-то народа» или «безусловной пользы богатства». Могут быть и созидательными, вроде универсальной полезности альтруизма и установки на самосовершенствование. В качественных характеристиках и пространственно-временных особенностях существования двух этих противоположных рядов идей есть принципиальные различия.

Разрушительные идеи провоцируют во все времена и у всех народов до тошноты одинаковые стереотипы порочного поведения с одинаковыми формами краха соответствующих жизненных установок. Они навязываются всему обществу в подавляющем большинстве случаев насильно, т. е. сохраняют свой пространственный ареал распространения и историческую устойчивость искусственным, а не естественным образом. Таковы все диктаторские и человеконенавистнические режимы в истории. Ложь долго может удержаться только на штыках.

Созидательные же идеи фундаментального характера способны проявиться в огромном разнообразии форм и человеческих творческих самореализаций. Они овладевают сознанием людей естественными, а не насильственными путями. Любое же искусственное и насильственное утверждение созидательных и гуманных идей в общественном сознании неизбежно приводит к выхолащиванию их позитивного содержания и переходу в свое иное, что, в частности, и произошло с практикой отечественного социализма.

Сильные изменения пространственно-временных условий существования сферы духа и, соответственно, духовного творчества человека произошли в связи с развитием современных коммуникативных технологий и возникновением сети Интернет. Сегодня можно говорить о формировании особого коммуникативного духовного пространства современной цивилизации и новом качестве культурного и экзистенциального времени. Но эту особую тему мы затронем в последней лекции нашего курса.

---

[1] См.: Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995 (раздел «Идеальное бытие»).

[2] Крайней формой здесь является уход с исторической арены всех живых носителей данных идей и ценностей.

РАЗДЕЛ III

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

ЛЕКЦИЯ 18. *ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ*

1. Место и значение теории познания в философии и человеческой культуре

Теория познания, или гносеология, является важнейшим разделом метафизики как философского учения о первоосновах сущего. В самом общем и абстрактном виде **теория познания может трактоваться как философское учение о знании и закономерностях познавательной деятельности человека.**

Термин «теория познания» был введен в философию относительно недавно — в середине XIX века. Первая систематически и синтетически продуманная философская теория познания была создана И. Кантом в конце XVIII столетия. Ему же принадлежит классическая формулировка фундаментальных гносеологических проблем: как возможны математическое, естественно-научное, метафизическое и религиозное знания и каковы их существенные характеристики. Ряд исследователей склонен начинать отсчет существования гносеологии как самостоятельной философской дисциплины именно с трудов кенигсбергского мыслителя.

Однако более распространенной и, по-видимому, более обоснованной является позиция тех авторов, которые считают, что как относительно сложившаяся отрасль философского знания, имеющая свой категориальный язык и методологический аппарат анализа, теория познания оформляется в Европе в XVI—XVII веках в трудах двух крупнейших мыслителей Нового времени — английского философа Ф. Бэкона и французского мыслителя Р. Декарта. В этот исторический период, связанный со становлением классической европейской науки и идущим параллельно процессом секуляризации общественной жизни, феномен знания, механизмы его получения и проверки впервые превращаются в самостоятельный и важнейший объект философских исследований. Отныне именно наука, основанная на строгих экспериментальных и теоретических методах получения и обоснования знания, приобретает особую общественную ценность. При этом человек, наделенный разумом и самосознанием, начинает трактоваться как автономный и свободный субъект деятельности, более не нуждающийся в Боге как источнике собственной практической и познавательной активности.

Есть глубокая закономерность в том, что кристаллизация философской теории познания как органической и становящейся со временем все более влиятельной части метафизики происходит в тот исторический момент, когда религиозное знание, покоящееся на истинах Священного писания и мнении церковных авторитетов, последовательно отделяется от знания, основанного на доказательстве и

критической установке сознания. При всей относительности противопоставления различных видов знания, о чем речь пойдет в следующих разделах, именно развитие науки и научных институтов явилось определяющим фактором становления гносеологии в рамках европейской философской традиции.

Сказанное не означает, что фундаментальные гносеологические проблемы не обсуждались в рамках средневековой схоластики или в античной философии. Сегодня становится очевидным, что, например, многие вопросы логики и философии языка обстоятельно разрабатывались уже в трудах средневековых схоластов. Достаточно вспомнить знаменитые споры о природе универсалий (общих понятий), а также исследования школы Пор-Рояля, которые до сих пор вызывают живейший интерес у специалистов в области философии языка. Если же обратиться к истории православной мысли, то необходимо упомянуть о своеобразии кирилло-мефодиевской традиции в понимании задач философии и познавательной активности человека в целом. Они видятся в «знании вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его»[1], т. е. особое внимание уделено нравственно-практической компоненте знания. На эвристичность ряда православно-христианских (особенно исихастских) теоретико-познавательных идей и подходов указывает в последнее время целый ряд авторов[2].

Следует также отметить довольно подробную разработку проблем непосредственного, мистико-интуитивного познания в католической и православной богословской мысли средневековья. Известно, какое влияние оказали средневековая мистика и традиции ее богословского рефлексивного осмысления на А. Швейцера и В.С. Соловьева, П. Тейяра де Шардена и Н.О. Лосского, М. Хайдеггера и Н.А. Бердяева, А. Бергсона и Л.П. Карсавина. Однако при всей глубине проработки ряда гносеологических проблем средневековая мысль на Западе и на Востоке решает в сущности одну основную теологическую задачу — обосновать первичность Божественного бытия и ценности христианского миросозерцания силами философского разума. Иными словами, здесь явно преобладают религиозная онтология и аксиология.

Если теперь обратиться к античному философскому наследию, то наличие и в нем мощнейшей когнитивной составляющей не вызывает никаких сомнений. Фактически уже Парменид формулирует ключевую теоретико-познавательную проблему: как соотносится бытие с мыслью о бытии. Его ученик Зенон Элейский разрабатывает учение о критериях отличия истинного и ложного, чувственного и разумного знания, а также ставит вопрос о диалектике понятий. У Демокрита мы встречаем почти точно сформулированную проблему о соотношении первичных и вторичных качеств в чувственном постижении вещей, а у Эпикура — довольно тонко проработанную теорию знания как отражения действительности. У скептиков, напротив, мы найдем блестяще разработанную проблематику субъективной (в том числе личностно-психологической), а у пифагорейцев и неоплатоников — объективно-смысловой составляющей познавательного процесса. В наследии Платона и Аристотеля — двух величайших интеллектуальных вершин античного мира — в

[1] Цит. по: Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 355.

[2] См.: Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995.

рамках их целостных философских построений выделяются уже достаточно объемные и детально продуманные теоретико-познавательные «блоки».

Показательно, что античное гносеологическое наследие до сих пор не утратило своей актуальности. Свидетельство тому — остающиеся до сих пор непревзойденными по своей точности и краткости платоновское классическое определение истины[1] или аристотелевский запрет на существование формально-логических противоречий в мышлении, как отрицательный критерий истины любой познавательной модели[2]. Не случайно античное теоретико-познавательное наследие всегда воспринималось и до сих пор воспринимается философами-теоретиками как наиблагодатнейший материал для концептуально-теоретического прочтения и стимул собственных метафизических размышлений. Обращение к наследию античных мыслителей в философии XX века служило основанием для выдвижения собственных оригинальных гносеологических идей такими не похожими друг на друга авторами, как Э. Кассирер и В.Ф. Эрн, Э. Гуссерль и П.А. Флоренский, М. Хайдеггер и А.Ф. Лосев.

Однако говорить о выделении теории познания в самостоятельную философскую дисциплину в рамках античной мысли было бы неправомерно. В ней гносеологическая проблематика растворена в онтологической и последовательно ей подчинена (исключение в такой точке зрения может иметь, пожалуй, лишь мнение скептиков). С позиций древнего грека индивидуальная познающая душа является частью Мировой души, а истинное содержание мышления тождественно истинному бытию, которое может вести независимое существование в рамках Живого Космоса даже и без познающего человека.

Если рассматривать центральную категорию греческой мысли — термин «Логос», то, как это уже было показано в онтологической части книги, мы увидим, что для него характерна полисемантичность. Так, Логос есть одновременно и слово, и мироупорядочивающий космический закон[3], и физический разумный огонь (что нашло свое наиболее зримое отражение у Гераклита и в наследии стоиков), и человеческая мысль, и устно звучащая речь, и, наконец, существеннейший атрибут человека, ибо именно Логосом как разумной частью души он и отличается от животного. Здесь налицо сопряжение гносеологических и онтологических смыслов категории Логос, но при явном преобладании онтологического содержания. Поэтому-то для древнего грека и немыслимо рассуждать о знании как о какой-то автономной и сугубо человеческой, а тем более противостоящей мировой космической гармонии, сфере бытия. Если такое бытие и возможно — то это бытие ложного и субъективного знания, скорее даже некое иллюзорное небытие в духе позиции элеатов. Подобная констатация онтологичности греческой мысли лишена какого-либо оценочного содержания. Более того, философия XX века как раз обнаруживает стремление повернуться от сугубо гносеологической именно к онтологической метафизической проблематике, столь характерной для древних греков. Об этом у

---

[1] «Тот, кто говорит о вещах, каковы они есть, — говорит истину. Тот, кто говорит иначе, — лжет» (Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1968. С. 417.

[2] «Невозможно, чтобы противоречащее одно другому было вместе истинным в отношении одного и того же» (Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 141 (1011b)).

[3] Впоследствии через Филона Александрийского именно эти два значения будут восприняты христианской мыслью и отождествлены со второй ипостасью Троицы — с Христом-Логосом.

нас еще будет возможность поговорить на последующих страницах учебника, а пока отметим несомненное наличие гносеологических исканий и в более ранние периоды человеческой истории. Недаром ряд авторов настаивает на сугубо мифологических истоках той же греческой мысли.

Так, в период господства мифологического мировоззрения человек стихийно, но, как выясняется в последнее время, весьма глубоко и точно ставил проблему соотношения слова и вещи, идеальной мысли и природного объекта. С точки зрения архаического сознания, жесткой границы между этими реальностями нет: магическим словом можно создать или уничтожить вещь, а «отпущенная» в пространство мысль есть органическая часть природного целого, способная оказать на него самое непосредственное влияние. Отсюда — сакральное отношение первобытных культур к слову и тексту; почитание жрецов и эпических сказителей как носителей и хранителей мощи священной речи; а также особая этическая «нагруженность» слова и знания, ибо — по представлениям архаических племен — неправедные мысль и слово могут внести хаос и зло в единый космический процесс, в жизнь мирового целого. Например, термин «рита» в индийской мифологической традиции означает одновременно и мировой закон, и сакральную речь, и порядок совершения ритуального действия. Вещь, мысль и слово оказываются в мифологическом сознании как бы однопорядковыми живыми сущностями, обеспечивающими бытийственную укорененность человека в Живом Космосе.

Близость мифологического понимания природы знания к его онтологической интерпретации у древних греков несомненна, но за несколькими серьезными исключениями:

— знание мифа не логично, а магично;

— оно требует не интеллектуальных размышлений, к чему был так склонен древний грек, а интуитивного созерцания[1];

— его не добывают в творческих познавательных актах и не обосновывают с помощью доказательств, а наследуют от традиции, имеющей божественное, сверхчеловеческое происхождение и санкцию.

Классический философский анализ сущности мифологического знания, в том числе и в плане его влияния на последующую философскую мысль, дан в XIX веке Ф.В. Шеллингом, а в философии XX столетия миф с различных методологических позиций анализировался такими разными мыслителями, как Э. Кассирер[2] и К.Г. Юнг,[3] К. Леви-Строс[4] и М. Элиаде[5]. В отечественной философской традиции природа мифологического знания и его функции были глубоко исследованы П.А. Флоренским[6] и А.Ф. Лосевым[7]. Современное обостренное внимание к

---

[1] Недаром у индусов ритуальное созерцание dhi всегда предшествует сакральной речи vach, и именно дар мистического созерцания божественной реальности, стоящей за сакральным словом, отличает подлинного брахмана от всех остальных смертных (см.: Молодцова Е.Н. Естественно-научные представления эпохи Вед и Упанишад // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982).

[2] См.: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.

[3] См.: Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

[4] См.: Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.

[5] См.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

[6] См.: Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А., священник. Соч. В 4 т. Т. 3. Ч. 2. М., 1999.

[7] См.: Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

и структурам мифологического сознания имеет целый ряд причин, начиная с обнаружения зримых параллелей между наукой и мифом[1] и кончая феноменом социальной мифологии, пышным цветом расцветшей в условиях вступления человечества в так называемую эпоху тотальной информатизации и всевластия средств массовой информации[2].

Феномен сближения рациональных и внерациональных видов опыта параллельно с возникновением новых иррационалистических тенденций в современной культуре мы еще будем иметь возможность обсудить ниже. Здесь же, в конце нашего краткого историко-гносеологического введения, отметим следующую закономерность: с конца XVIII — начала XIX века, когда окончательно откристаллизовалась фундаментальная гносеологическая проблематика, удельный вес теоретико-познавательных исследований в общем массиве философских знаний продолжал неуклонно парастать. Подлинный гносеологический бум пришелся на последнюю четверть XIX — начало XX века, что было связано, с одной стороны, с гигантскими успехами научно-экспериментальных исследований познавательного процесса и формированием целого ряда самостоятельных когнитивных дисциплин (психологии познания, физиологии высшей нервной деятельности, психолингвистики, этнографии, антропологии и т. д.), а с другой — с обостряющимся кризисом классической научной парадигмы и вытекающей отсюда необходимостью глубинной философской рефлексии над основаниями и целями познавательной деятельности человека. Именно в этот период в рамках европейской философии ведущее положение занимают гносеологически и методологически ориентированные направления — позитивизм и неокантианство, прагматизм и феноменология. Человек начинает трактоваться в первую очередь как «существо познающее», а уже только потом — как «существо социальное», «существо переживающее» и т. д.

Складывается иллюзия, что чуть ли не вся философская проблематика может быть сведена к гносеолого-методологической, а феномен знания, особенно научного, является единственно достойным объектом философской рефлексии. Даже проблема ценностей и проблема понимания, откуда впоследствии прорастут новые антропологические и онтологические ходы европейской философской мысли, первоначально обсуждаются в русле методологии гуманитарных наук и специфики познания явлений душевной жизни. Отдадим здесь должное русской философии. Одними из первых на ограниченность и неправомерность подчинения онтологической проблематики гносеологической обратили внимание И.В. Киреевский и В.С. Соловьев, а впоследствии — С.Л. Франк и Н.А. Бердяев. С.Л. Франк в своем классическом труде «Предмет знания» убедительно доказал невозможность чисто гносеологического подхода к феномену знания и необходимость признания его онтологической укорененности в мировом бытии. Н.А. Бердяев в «Смысле творчества» резко выступил против абсолютизации научного знания и трактовки человека только как познающего существа. По Бердяеву, он прежде всего — творец, созидающий новые культурные смыслы и ценности.

---

[1] См.: Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986; Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

[2] Барт Р. Мифологии. М., 1996.

Лишь постепенно, где-то к 20—30-м годам XX столетия, гносеология отказывается от претензий на поглощение всей остальной философской проблематики и даже как бы отходит на второй план по сравнению с аксиологическими, антропологическими и культурологическими исследованиями, а также новыми ходами онтологической мысли, о чем шла речь в онтологическом разделе нашей книги. В этот период весьма схожей и показательной оказывается идейная эволюция крупнейших европейских мыслителей. Так, Э. Гуссерль, войдя в философию как теоретик дедуктивных наук и борец с «психологизмом» (см. его знаменитые «Логические исследования»), заканчивает свою философскую эволюцию введением понятия «жизненного мира» как непременного условия существования любых, в том числе и высоко абстрактных видов знания. Э. Кассирер, начав как типичный методолог науки неокантианской ориентации (см. его не менее знаменитую книгу «Понятие о субстанции и понятие о функции»), в зрелый и поздний периоды своего творчества сосредоточивается на проблемах антропологии и философии культуры. Л. фон Витгенштейн от сугубо позитивистского «Логико-философского трактата» уходит в исследования онтологических функций языка, его роли в поведении и культурном творчестве человека. А.Н. Уайтхед — один из авторов знаменитой Principia mathematica, претендовавшей в свое время на разработку твердых логических оснований математического знания, в своем последнем публичном выступлении обронит следующую знаменательную фразу: «Строгость есть плутовство»[1].

Более того, в XX столетии будет неуклонно нарастать число голосов, пытающихся объявить классическую гносеологическую проблематику преодоленной в рамках так называемого «неклассического философского дискурса», а теорию познания — сохраняющей значение лишь в качестве историко-философского раритета. О современной гносеологической ситуации и о причинах подобного малопродуктивного скепсиса речь у нас еще будет вестись на последующих страницах. Здесь же отметим, что, несмотря ни на какие колебания философской моды, теория познания до сих пор продолжает сохранять свое фундаментальное значение как для самой философии, так и для мировоззрения человека в целом. Связано это с тем, что философское знание с необходимостью включает в себя познавательно-рефлексивную компоненту, без которой оно попросту не может существовать. Так, если в рамках социальной философии речь заходит о структуре общества, о закономерностях исторического процесса и т. д., то это всегда подразумевает явное или неявное решение вопроса о том, как вообще возможно социальное познание, т. е. каковы методы получения и обоснования социально-философского знания? В случае религиоведческих исследований неизбежно встают вопросы о природе религиозного познавательного опыта и о возможности его рациональной религиоведческой реконструкции. В рамках этики обязательно всплывают проблемы специфики морального знания, критериев истины в этических исследованиях и т. д.

Таким образом, наличие развитой теоретико-познавательной метафизической компоненты является необходимым условием существования и поступательного развития всех разделов философского знания. Гносеология с этих позиций выступает в роли интегратора и стимулятора философского творчества.

---

[1] Цит. по: Юлина Н.С. Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978. С. 99.

Лишь благодаря гносеологии возможна самоидентификация философии как самостоятельной сферы духовной культуры человечества и специфического вида знания, отличного и от науки, и от религии, и от искусства. Более того, систематическая теоретико-познавательная философская рефлексия над этими формами духовного творчества есть непременная составляющая их собственного самосознания и, следовательно, понимания своего предназначения в обществе. С этих позиций вполне правомерно рассматривать теорию познания как важнейшее условие самосознания не только философии, но и всей духовной культуры человечества.

А поскольку в центре философии всегда находился и находится человек, то всю философию пронизывает антропологическая проблематика[1]. Сущностная черта человека — его наделенность сознанием, где сама этимология слова отсылает к фундаментальной роли знания и со-знанию. В этом плане не будет ошибкой назвать **гносеологию важнейшим условием самопознания человека**.

Современные исследования Космоса все более убеждают нас в том, что ключ к разгадкам его тайн коренится не только в техническом освоении физических пространств, а в разгадке тайны самого человека и природы знаний, которыми он владеет. Знаменитый антропный принцип в космологии, утверждающий, что «Вселенная устроена так, что на определенном этапе ее эволюции должен появиться наблюдатель», дает основания предположить, что гносеология XXI века вполне может превратиться и в **сердце космологических исследований**. По крайней мере, игнорировать теоретико-познавательную проблематику (особенно проблему сознания) сегодня уже не может ни один серьезный астрофизик-теоретик.

Вступление человечества в эпоху глобальной компьютеризации не только обнаружило основополагающую роль знания в поступательном социально-экономическом и технологическом развитии общества, но поставило перед землянами ряд новых очень непростых проблем. Они связаны с угрозами информационного манипулирования сознанием человека и все возрастающим несоответствием между темпами обновления знаний и психофизической способностью человека к их освоению. В этих условиях **социальное значение** фундаментальных теоретико-познавательных оценок и прогнозов трудно переоценить.

Научно-технический прогресс поразительным образом сочетается с открытием (и переоткрытием) скрытых когнитивных возможностей и сил в самом человеке, в том числе и способностей внерационального характера. Философская теория знания позволяет во всеоружии встретить новые, подчас парадоксальные и непривычные, факты и дать им вполне рациональную, а не оккультно-иррационалистическую интерпретацию. Не дать науке впасть в магические или, напротив, в надменно-рационалистические соблазны, а общественному сознанию в разного рода массовые психозы — в этом состоит особое **методологическое и социально-психологическое значение** теории познания в современных условиях.

---

[1] Это выступает основанием для выделения философской антропологии в качестве особого раздела философии. На наш взгляд, это весьма сомнительно. Дело в том, что устранить антропологическую составляющую невозможно ни из одного раздела философии (даже из логики), а потому конституирование особого раздела философских знаний с таким названием носит достаточно искусственный характер. В рамках онтологии мы постарались показать, что систематически продуманная онтология не может не включать в себя антропологической компоненты.

Подводя итоги, можно без преувеличения сказать, что теория познания — это **метафизическое сердце философии и весьма действенное средство** общемировоззренческой стабилизации социума в условиях информационного взрыва и глобального антропокосмического поворота, который переживает сегодня человеческая цивилизация.

Столь важное положение и функции теории познания требуют серьезного уточнения ее предметной области в рамках метафизики и характера взаимоотношений с нефилософскими когнитивными дисциплинами.

2. Метафизичность теории познания и ее соотношение с частными когнитивными дисциплинами

Определение предмета теории познания представляет собой сложную задачу, вытекающую из сложности определения предмета метафизики как таковой. Дело в том, что в рамках метафизики всегда легче указать на проблемное поле, на котором работаешь, и традицию, к которой идейно примыкаешь, нежели на предметную область. Почему? Да потому, что все науки и даже конкретные отрасли философского знания имеют более или менее ясно очерченные границы предметных областей, с которыми имеют дело. По крайней мере, всегда можно указать на «иное» их предметности в виде предметных областей других наук или философских дисциплин. Так, совершенно ясно, что физическая предметность не есть предмет биологии, а предмет этики отличается от предмета религиоведения.

Определив же метафизику как философское учение о первооснованиях сущего, мы попадаем в совершенно другую и весьма противоречивую ситуацию.

С одной стороны, любая вещь или процесс с необходимостью основываются на всеобщих метафизических началах, и, стало быть, какую бы предметность мы ни выбрали в качестве материала для философских обобщений — звездное небо над головой, переживания собственной души или чемодан, стоящий на столе, — она будет вполне пригодной для этого. Везде бесконечные и вечные первооснования бытия должны будут как бы проступать, «светиться» сквозь временное и конечное предметное содержание, ну разве что с разной долей очевидности. Это дает импульс процессу «обмирщения» (или «демократизации») метафизики, что особенно зримо проявляется как раз в современной философии. Что только не служит в ней отправной точкой для метафизической философской рефлексии — и газетная реклама, и одежда тележурналиста, и пристрастие англичанина к бекону, и манера русских использовать ласкательные суффиксы для образования новых существительных! Классические образцы такой «метафизики по поводу всего» можно найти у Ф. Ницше, позднего Л. фон Витгенштейна, В.В. Розанова.

С другой стороны, предметность метафизики превосходит любую конкретную предметность, на которую мы направляем свой теоретический взор. На то они и вечные первооснования, чтобы не сводиться ни к одному из своих частных и временных предметных проявлений, а всегда бесконечно превосходить их. Отсюда — гораздо более распространенная позиция в истории философии: предмет метафизи-

ки умопостигаем и требует особых методов для своего схватывания: умозрения, рефлексии, интуиции. Здесь метафизика тяготеет не столько к обыденному и научному видам опыта, сколько к мистике, искусству и религии.

В целом обе позиции в понимании предмета метафизики правомочны, нам же остается возможность для личностного выбора и проявления своей философской индивидуальности.

Но как невозможно строго и однозначно определить предмет метафизики в целом, так же невозможно строго определить входящие в нее дисциплины и границы между ними. Во-первых, все части метафизики взаиморефлексивны, и жестко разделить, скажем, проблемы онтологии от теоретико-познавательных проблем зачастую не представляется возможным. Поди попробуй отделить бытие какого-либо объекта от его данности в виде того или иного знания! Во-вторых, творческий ученый-теоретик чаще всего совершенно не интересуется тем, по какому разделу метафизики проходит обсуждаемая им проблема или написанная статья — по онтологическому, гносеологическому или какому-либо еще. Такими «классификационными» проблемами чаще интересуются преподаватели философии, а не оригинальные мыслители. И все-таки выделение разделов внутри метафизики — проблема не чисто школьно-схоластическая, а вполне научная, ей посвящены десятки серьезных исследовательских трудов и вокруг нее до сих пор ведутся нешуточные теоретические споры. Свое понимание трех фундаментальных разделов метафизики, а также общую канву их исторических взаимоотношений мы обосновали выше.

Здесь еще раз повторим, что, по нашему мнению, **онтология** представляет собой раздел метафизики, нацеленный на выявление **всеобщих закономерностей бытия как такового**, неважно, о какой конкретно разновидности бытия идет речь — природной, культурно-символической, духовной или личностно-экзистенциальной. Любая онтология — признает ли она исходным материальное, идеальное или какое-то другое бытие — всегда пытается выявить некие общие структуры и характеристики существования самой по себе **объектности**[1], на которую направлено ее внимание, оставляя в стороне вопросы о закономерностях познания этой объектной данности и об отношении к ней со стороны познающего субъекта.

Аксиология, напротив, представляет собой такой раздел метафизики, который направлен на выявление всеобщих ценностных оснований **бытия субъекта**, его практической деятельности и поведения. Общую аксиологию интересует не бытие как таковое и не законы его познания (хотя и это ей может быть интересно), а прежде всего **человеческое отношение** к бытию и та система **ценностных представлений** (о красоте, благе, справедливости и т. д.), в соответствии с которыми это отношение формируется и развивается.

---

[1] При этом онтология может признавать все виды бытия равноправными, занимая позицию плюрализма, может и вовсе вести речь о небытии, как в философии буддизма. Суть дела от этого нисколько не меняется — онтолог всегда говорит о закономерностях бытия (или небытия) как такового. Даже если отрицается всеобщая структурность и закономерность в бытии и, соответственно, сама возможность построения единой онтологии — это все равно установление некоторой (пусть и чисто негативной!) закономерности бытия как такового. Иными словами, избавиться от онтологии невозможно. Само ее отрицание утверждает ее же. В принципе это справедливо и по отношению ко всей метафизике. Отрицание метафизики есть уже метафизическая позиция.

Теория познания образует своеобразное посредствующее звено между онтологией и общей аксиологией. Ее интересует **взаимодействие между познающим субъектом и познаваемым объектом**. В отличие от онтологии, которая ищет закономерности самого бытия, и общей аксиологии, которую интересует его ценностное человеческое измерение, гносеологию занимают следующие вопросы: «как приобретается знание о бытии любого объекта?» и «как оно с ним соотносится?».

Мы можем уточнить дефиницию философской теории познания, данную в самом начале этого раздела, следующим образом: **гносеология (теория познания) есть философское учение о всеобщем в познавательных взаимоотношениях между субъектом и объектом**. Или в несколько иной, но в принципе равноценной, формулировке: **гносеология есть философское учение о всеобщем во взаимоотношениях между познающим сознанием и бытием, на которое оно направлено.**

В вышеприведенном определении словосочетание «учение о всеобщем» наличествует не случайно. Дело в том, что познавательный процесс изучают сегодня многие научные дисциплины. Помимо уже названных выше назовем такие недавно сформировавшиеся научные направления, как нейролингвистика, теория искусственного интеллекта, кросскультурная психология и т. д. Они обладают своими особыми методами, языком, фактуальным базисом, сформировавшимся научным сообществом т. д. Возникает естественный вопрос: а остается ли место для философского учения о знании в условиях столь бурного прогресса частных когнитивных дисциплин? Не является ли она метафизическим умозрительным анахронизмом, подменяющим строгие научные факты и обобщения сомнительными метафизическими спекуляциями?

И здесь при внимательном методологическом анализе выясняется, что философское учение о знании просто-напросто жизненно необходимо представителям частных научных дисциплин.

Во-первых, любая конкретная когнитивная наука основывается на всеобщих метафизических предпосылках в виде базовых теоретико-познавательных категорий. Так, ни одна дисциплина, изучающая познавательный процесс, не обойдется без употребления категорий **«истина»**, **«познание»**, **«сознание»**, **«чувственное»**, **«рациональное»** и т. д. Осознание наличия таких категориальных смысловых оснований своих наук, а также их дальнейшая разработка — удел крупных теоретиков, а не ученых-экспериментаторов. Последние могут вовсе не осознавать неявного философского фундамента, на котором покоятся их эмпирические построения. Именно с их стороны чаще всего и слышатся пренебрежительные отзывы о философии. Серьезный же теоретик — всегда немного метафизик и гносеолог, ибо лишь теория познания способна выполнить функции систематической рефлексии над философскими основаниями частных наук и, соответственно, выступить в роли их **методологического и мировоззренческого фундамента**.

Во-вторых, благодаря своему всеобщему категориальному гносеологическому языку, о природе которого мы еще поговорим чуть ниже, философия обеспечивает рациональный диалог между различными науками, изучающими познавательный процесс, тем самым выполняя важнейшую **интегративную функцию** в условиях специализации и дифференциации современного научного знания.

В-третьих, все конкретные науки рассматривают познавательный процесс под определенными, строго фиксированными углами зрения. Они «рассекают» единый объект в разных проблемных плоскостях. Философская же гносеология стремится дать целостное понимание познавательного процесса, выполняя **систематизирующую и обобщающую функции** применительно к результатам, полученным в конкретных науках.

Исходя из этого, можно дать следующее уточняющее определение теории познания: **гносеология есть всеобщее знание о знании или рефлексия «второго уровня»**, где рефлексивному осмыслению подвергается не только сам познавательный процесс, но и знание, полученное при его рефлексивном анализе в частных когнитивных дисциплинах (рефлексия «первого уровня»).

При этом не следует думать, будто только философия нужна конкретным наукам о знании. На самом деле она нуждается в них ничуть не меньше, чем они в философии. С одной стороны, факты науки служат материалом для глобальных теоретико-познавательных обобщений, а с другой — именно научные факты и теоретические модели конкретных наук служат проверочной инстанцией для философских универсальных построений. Образно говоря, без гносеологии частные науки метафизически слепы и беспомощны, а гносеология без частных наук практически бессильна. Союз философии и науки — это своеобразный «союз неба и земли», где теория познания без «научной земли» рискует выродиться в произвольную игру праздного метафизического ума, а частные науки о знании без «философского неба» могут легко скатиться на позиции бескрылого фактонакопительства или продуцирования общих схем, давно известных и чаще всего давно отвергнутых профессиональной философской мыслью.

Обратим здесь внимание читателя на одну очень важную закономерность. В гносеологических исканиях XX века наиболее серьезных и общезначимых результатов достигали те мыслители, которые были одновременно крупными знатоками каких-то конкретных наук. Так, Э. Гуссерль был блестящим математиком, учеником Вейерштрасса. Э. Кассирер — великолепным знатоком истории науки. Будучи личным другом А. Эйнштейна, он написал философские исследования по квантовой механике и теории относительности, а также вошел в историю гуманитарных наук как создатель оригинальных концепций мифа и языка. П.А. Флоренский был не только гениальным богословом и философом, но и искусствоведом, лингвистом и математиком. Он сумел создать теорию диэлектриков, без которых не было бы знаменитого ленинского плана ГОЭЛРО, а также внес серьезный вклад в создание теории вечной мерзлоты и получение из морских водорослей агар-агара — ценнейшего сырья для парфюмерной промышленности. А.Ф. Лосев был компетентнейшим филологом, математиком и теоретиком музыки. То же самое будет справедливо и относительно других крупных гносеологов ушедшего столетия: Б. Рассела и Ж. Пиаже, Ж.-А. Пуанкаре и К. Лоренца.

Однако философское учение о знании никогда не смогло бы выполнить своих многообразных конструктивных функций относительно науки и культуры в целом, если бы у него не было своих — вечных и имманентных — проблем, определяющих его метафизическое своеобразие.

3. Фундаментальные проблемы и основные категории теории познания

У философского учения о знании как полноправной части метафизики есть свой набор вечных проблем, которые конституируют его как самостоятельный и весьма почтенный раздел философского знания. Наличие таких вечных, в полном смысле слова **стержневых** проблем выполняет весьма важные функции, а именно:

— оно обеспечивает единство гносеологического знания в диахроническом и синхроническом срезах, т. е. в историческом времени и в интеллектуальном пространстве современной культуры;

— позволяет философскому учению о знании за счет предлагаемых образцов решения этих проблем выполнять те функции, о которых речь шла выше.

В самом деле, и Платон, и Фома Аквинский являются для современного теоретика как бы «вечными духовными спутниками и собеседниками», причем вовсе не по причине оригинальности их философского мировоззрения как такового или блестящего отражения в их творчестве духа античной или средневековой эпохи. Этим они интересны историку философии и историку культуры. Для гносеолога тексты двух этих философских гениев привлекательны именно потому, что в них с редкой систематичностью и доказательностью предложены решения проблем, над которыми бьется его собственная теоретическая мысль. Почему чувственное знание менее надежно, чем рациональное, хотя именно последнее дальше отстоит от фактов непосредственного опыта, а чаще всего даже противоречит им? Какова природа общих идей, которыми пронизано наше психическое бытие начиная с младенчества, но которые не могут быть непосредственно позаимствованы нами ни из внешнего опыта, ни даже из социального взаимодействия? Почему столь многое в нашей познавательной деятельности определяет вера и как она соотносится с доказательным знанием? Чем истина отличается от суетного человеческого мнения и нуждается ли истина в авторитетах?

Такие вечные проблемы на то и вечные проблемы философии, что не могут быть окончательно разрешены силами индивидуального, пусть трижды гениального ума, но именно новые нюансы в формулировках и глубина обоснования ответов — вот что имеет для нас непреходящее значение. Творческое «собеседование» с великими по поводу вечных гносеологических проблем обеспечивает диахроническое единство теории познания.

В синхроническом же аспекте философское общение между представителями различных философских школ и направлений возможно только потому, что марксист и феноменолог, постмодернист и структуралист, платоник и гегельянец имеют общее проблемное теоретико-познавательное ядро, несмотря на все различия в их общих проблемных полях и методах философствования. В вопросе «что есть сознание?» сойдутся в продуктивном споре и сторонники марксистского взгляда на него как на отражение материального мира, и феноменологи, рассматривающие сознание как конструктивную смыслопорождающую реальность особого рода.

Совершенно ясно, что добиться полного совпадения взглядов сторонников различных философских школ на то, какие проблемы отнести к разряду вечных и

фундаментальных, вряд ли когда-нибудь удастся. В самом первом приближении, не претендуя на полноту списка, к таким вечным и всеобщим вопросам можно отнести следующие:

— какова природа знания?

— какими путями сознание субъекта добывает и проверяет знание об объекте?

— что такое сознание человека, его генезис и структура?

— как могут два разных сознания понимать друг друга или как возможно сознание?

— как взаимодействуют различные виды знания, в чем причины их дифференциации и есть ли перспективы их синтеза?

— существуют ли границы человеческого познания?

В наиболее краткой форме и, возможно, исчерпывающим образом центральную проблему гносеологии, вокруг которой «оркеструются» и к которой в итоге сводятся все остальные проблемы, сформулировал И. Кант: **«Как возможно истинное знание?»**

Используя категорию истины, можно дать такое определение предмета теории познания: **гносеология есть философское учение об истине и путях ее достижения**. Такое определение будет, пожалуй, наиболее точным и емким — именным, как говорил А.Ф. Лосев, поскольку вбирает в себя все предыдущие определения на правах подчиненных моментов. В самом деле, главной целью и ценностью любой познавательной деятельности является не просто получение знания, а знания, обладающего статусом истинного. Философское же знание закономерностей, определяющих познавательный процесс, значимо не само по себе, а лишь постольку, поскольку помогает получать истинное знание и избегать заблуждений.

Выступая как учение об основаниях бытия истины, теория познания формирует свой особый язык в виде системы философских категорий, то есть предельных смысловых структур сознания, благодаря которым возможно формирование любых его частных понятийных схем и посредством которых осуществляются акты рациональной философской рефлексии над предметностью любого рода. Помимо этого в конкретном смысловом содержании философских категорий, изменяющемся от эпохи к эпохе, отлагается общественно-исторический опыт познания и преобразования мира человеком. Ниже мы еще остановимся на различных типах категориальных структур, которыми оперирует сознание человека (логических, ценностных, экзистенциальных). Здесь же вычленим некоторые специфические черты собственно гносеологических категорий.

Во-первых, гносеологические категории носят преимущественно парный характер, определяясь в своей смысловой противоположности: истина — заблуждение; сознательное — бессознательное; чувственное — рациональное; интуитивное — дискурсивное; субъективное — объективное и т. д. Никаких более общих смысловых структур, никакого более общего языка еще никто не придумал, а потому определять гносеологические категории через более общие понятия (через род и видовое отличие) попросту невозможно. Их можно определять только через противоположную парную категорию, через свое иное, как говорил Гегель. Поэтому всегда, когда мы хотим определить «что есть истина?», мы вынуждены в первую очередь указать, что истиной не является, т. е. тем или иным образом ввести категорию «заблуждение».

Во-вторых, никакие предельные категориальные полюса мысли не могут быть устранены волевым актом. Их отрицание утверждает их же. Говоря, что «истины нет», мы тем самым претендуем на истину. Это свойство носит название саморефлексивности философских категорий.

В-третьих, какое бы частное понятие мы ни ввели в любой науке, какое бы знание мы ни сделали объектом рациональной теоретико-познавательной рефлексии, мы в любом случае окажемся внутри смысловой «категориальной сферы», где предельным языком все равно окажется язык гносеологических категорий. За ее пределами лежат только различные виды интуиции и акты личностного волеизлияния. Интересно, что если мы желаем дать рациональную интерпретацию, например, феномену мистического опыта, то разговор о нем мы будем с необходимостью вести на языке гносеологических категорий и в пределах смысловой сферы, которую они очерчивают.

В-четвертых, категориальные гносеологические пары системно рефлексивны, т. е. содержательный анализ любой пары категорий (скажем, сознательное — бессознательное) заставляет рано или поздно обращаться к содержанию других категориальных пар (к категориям чувственного и рационального, опосредованного и непосредственного и т. д.). Отсюда получает свое естественное объяснение неистребимая жажда строить целостные философские системы категорий, ибо, потянув за отдельную смысловую «категориальную ниточку», мы неизбежно начинаем разматывать весь категориальный «клубок».

В-пятых, на языке гносеологических категорий формулируются вечные проблемы теории познания и на нем же даются варианты их ответов. Любой новый философский «новояз», если он носит общезначимый и обоснованный характер, всегда в конечном счете обнаруживает свой производный характер от тех или иных базовых философских категориальных структур, относительно инвариантных во всех философских традициях, включая индийскую и китайскую. При этом влияние национального языка на категориальный язык философии (и на характер философствования вообще) несомненно и существенно, его нельзя недооценивать, но ни в коем случае не следует и переоценивать. Абсолютизация роли национального языка в познании приводит к ряду фактических нелепостей (вроде невозможности взаимопонимания между субъектами познавательной деятельности, говорящих на разных языках, чего на самом деле нет) и логических противоречий. Если познающая мысль и ее категориальные структуры полностью определяются структурами национального языка говорящего, то он должен воздерживаться от любых универсальных философских суждений о познании и его закономерностях. Но ведь именно такое суждение он и выносит!

Все вышесказанное вовсе не означает, что в познании и в его философском осмыслении важны лишь язык философских категорий и структуры естественного языка. На самом деле как в познавательной деятельности, так и в рефлексии над ней весьма важен язык символов и метафор. Их важная роль в различных областях познавательной деятельности в настоящее время не вызывает сомнений,[1] а когнитивная роль метафор в философском творчестве общеизвестна. Мы подробно

[1] См., например, кн.: Теория метафоры. М., 1990.

вели об этом речь, когда обсуждали природу философского знания. Применительно же к философским исследованиям познания достаточно вспомнить знаменитые гносеологические символы «пещеры» Платона, «мельницы» Лейбница[1] или «статуи» Э.Б. Кондильяка[2]. Символ и метафора помогают предварительно освоить проблемные поля, еще недоступные для четкого рационального анализа; облегчают понимание трудных концептуальных вещей, актуализируя нашу фантазию и продуктивное воображение. Их роль трудно переоценить при построении разного рода наглядных моделей и проведении мысленных экспериментов в науке и философии[3]. Наконец, обращение к символу, метафоре и притче — излюбленный прием передачи этического, мистического и религиозного видов знания.

Подчеркнем, однако, один принципиальный момент: для рационального понимания любой объектности всегда необходимо обращение к вербально-логическому мышлению, в основании которого всегда явно (или неявно) лежат предельные категориальные смыслы. С этих позиций можно утверждать, что **язык философских (в том числе и гносеологических) категорий есть универсальный и всеобщий язык, лежащий в основании всех других языков рационального познания[4], будь то естественный или искусственный языки, язык метафор или язык символов.**

Таким образом, единство фундаментальных (вечных) теоретико-познавательных проблем и единство категориального языка, лежащего в основании их формулировок и решений, задают единство гносеологии в диахроническом и синхроническом аспектах. При этом существовало и существует огромное разнообразие стратегий их решения, а также частных гносеологических языков и методов. К их анализу мы теперь и переходим.

---

[1] Приведено в доказательство невозможности разобраться в сущности явлений сознания, исходя из структуры мозга (Лейбниц Г.В.Ф. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 415).

[2] Кондильяк, будучи сенсуалистом — сторонником происхождения всех видов знания из органов чувств, с помощью образа статуи ставит мысленный эксперимент: как образуются все виды знания, включая самые сложные его разновидности, из первичных форм чувственного опыта? (Кондильяк Э. Сочинения. В 3 т. Т. 2. М., 1982).

[3] Мы отсылаем заинтересованного читателя к двум монографиям, где он может найти необходимый материал по этой теме: Славин. Наглядный образ в структуре познания. М., 1971; Коршунова Л.С., Пружинин Б.И. Воображение и рациональность. М., 1989.

[4] Понятие «рационального познания» мы здесь используем в самом широком смысле.

ЛЕКЦИЯ 19. *ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ*

Классификация теоретико-познавательных программ (доктрин или направлений — мы будем использовать эти термины как синонимы) может проводиться по различным основаниям. Например, они могут различаться по отношению к объекту познавательной деятельности (теории отражения и теории конструирования объекта познания), по трактовке субъекта: теории, основанные на принятии индивидуально-психологического, трансцендентального, коллективного субъектов познания, или вообще отрицающие существование оного — в духе «теории познания без познающего субъекта» К.Р. Поппера. Классификация гносеологических доктрин может быть проведена также на основании того, что признается источником наших знаний о мире (рационализм, эмпиризм); какая познавательная способность лежит в основе получения нового знания (интуитивизм, панлогизм) и т. д. В принципе все подобные основания классификации — их перечень можно было бы и преумножить — имеют рациональный смысл. Однако им присущи два недостатка: 1) они не универсальны; 2) не дают сущностной типологии основных ходов теоретико-познавательной мысли. По нашему мнению, наиболее универсальным основанием классификации теоретико-познавательных программ является решение **вопроса о происхождении и сущности знания**.

Исходя из этого основания, гносеологические доктрины можно разделить на две неравные части, одну, меньшую, условно поименовав **пессимистическими** (или негативистскими), а вторую, большую часть — **оптимистическими** (или конструктивными) теориями познания.

1. «Пессимистические» доктрины

Одной из самых древних познавательных программ подобного рода является скептицизм (от греч. skeptikos — «рассматривающий», «познающий»), восходящий еще к античной философской традиции. Сущность скептицизма состоит в отрицании возможности достижения истинного, т. е. доказательного и всеобщего знания, и в признании того, что относительно любого суждения можно высказать прямо ему противоположное и ничуть не менее обоснованное.

Истоки античного скептицизма можно найти уже у Горгия и Ксениада Коринфского. Последний, по свидетельству Секста Эмпирика, утверждал, что «нет ничего истинного в смысле отличия от лжи, но все ложно, а потому непостижи-

мо»[1]. Однако как самостоятельная философская школа, центрирующаяся на гносеологической проблематике, скептицизм складывается в трудах Пиррона на рубеже IV—III веков до н. э. «Основное положение скептицизма в том, — писал, выявляя его сущность, Г.Г. Шпет, — что против всякого положения можно выставить другое, равное ему... так что ни одно из положений не оказывается более достоверным... что приводит скептика к воздержанию от суждений и к безмятежности»[2]. Если все суждения проблематичны и истина недостижима в принципе, то скептик, действительно, должен был бы воздерживаться от всяких суждений, ибо против его пессимистической оценки возможностей познавательной деятельности могут быть приведены его же собственные теоретические аргументы. Однако трудно найти в истории философской мысли писателей более усердных, чем скептики, начиная с Секста Эмпирика и кончая Д. Юмом.

Живой средой и питательной почвой скептической установки сознания являются антидогматизм и борьба с ложными авторитетами. Однако надо разделять последовательную скептическую позицию в духе Д. Юма и методологическое сомнение Р. Декарта. Для первого скептицизм есть общая гносеологическая и даже общемировоззренческая установка, в сущности саморазрушительная. Для второго принцип сомнения есть только путь к обретению твердых гносеологических оснований философствования. Сомневаться ради самого сомнения и сомневаться ради обретения истинной почвы под ногами — вещи совершенно разные. В этом плане скептицизм хорош лишь как элемент философского мышления, как критическая направленность разума, ничего не склонного принимать на веру.

Любопытно, что последовательный скептицизм не только в познании, но и в жизни есть зачастую как раз слепое принятие на веру каких-то распространенных предрассудков (со-мнение) или следствие глубокого разочарования в каких-то догмах. Недаром говорят, что догматик — это уверовавший скептик, а скептик — разочаровавшийся догматик. Догматизм и скептицизм как две тупиковые крайности всегда подпитывают друг друга, образуя как бы замкнутый круг, обрекающий нашу философскую мысль на метафизическое бесплодие. Недаром Гегель квалифицировал скептицизм в качестве критической ипостаси рассудочного, а отнюдь не разумного мышления.

Агностицизм (от греч. agnostos — «непознаваемый») — позиция, отрицающая возможность познания сущности вещей и полагающая границы человеческому познанию. Иногда агностицизм понимают неверно, а именно — как позицию, отрицающую возможность познавательной деятельности вообще. Подобных учений в истории философии попросту нет, ибо такая установка в познании еще более двусмысленна, чем скептическая: само суждение «познание невозможно» опровергает его же. В классической форме агностическая установка выражена И. Кантом, утверждавшим, что мы можем познавать лишь явления (феномены) вещей, поскольку вещи всегда даны нам в формах нашего человеческого опыта. Каковы же вещи сами по себе вне этой субъективной данности — о том может знать лишь господь Бог. Это для него процессы и вещи мира даны абсолютно непосредственно, в своей подлинной сущности. Для нас же они суждены навсегда остаться не-

[1] Секст Эмпирик. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 70.
[2] Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Филос. науки. 1991. № 9.

познаваемыми **вещами в себе**, ибо их данность нам в виде феноменов всегда опосредована априорными формами чувственного восприятия (пространство и время) и априорными категориями рассудка (представлениями о причинных связях, необходимости случайности и т. д.). Проще говоря, мы никогда в познании мира не сможем «выпрыгнуть» за границы нашей человеческой субъективности.

Заметим, что агностик не говорит о невозможности познания истины или о равноправии суждения и его отрицания. Скептическая и агностическая установка — это отнюдь не одно и то же. К примеру, Кант как раз и пытается с принципиально новых позиций, о которых мы еще не раз будем говорить, ответить на краеугольные теоретико-познавательные вопросы: «как возможны доказательные истины математики, физики и метафизики», но при этом отрицает возможность достижения истинного знания о сущности самих по себе вещей. Агностическая позиция — не произвольная выдумка философов, она основывается на вполне реальных особенностях познавательного процесса:

— на неустранимости из него субъективной человеческой составляющей даже, казалось бы, в самых точных и высоко абстрактных науках типа логики и математики;

— на бесконечности процесса познания, когда то, что сегодня нам кажется существенным, завтра обнаруживает производный и феноменальный характер, ведь за познанной сущностью каждый раз открывается новая и более глубокая сущность.

Тем самым подлинная суть вещей перманентно скрывается от нас и напоминает горизонт, каждый раз вновь удаляющийся при любых наших попытках приблизиться к нему. Агностицизм может принимать различные, в том числе и «мягкие» формы, входя в качестве элемента в состав вполне конструктивных теоретико-познавательных моделей, как у того же Канта — родоначальника трансцендентализма, о котором речь пойдет ниже. Религиозно-философский вариант агностической позиции можно обнаружить в работах С.Л. Франка[1], где он, подвергая критике позицию И. Канта о жестком разделении в вещах явлений и сущности, сам обнаруживает и глубоко обосновывает моменты принципиальной непостижимости и в бытии мира, и в бытии самого человека, и в познавательном процессе. Все сущее, по Франку, бесконечно в своих основах, а, стало быть, в нем всегда для человека будет оставаться тайна и «неисследимая темная глубина».

Подытоживая, можно высказать следующее суждение об агностицизме. Жесткое разделение вещей в себе и явлений, равно как и жесткое полагание границ человеческому познанию, вряд ли оправданно. Еще Гегель, критикуя позицию Канта, тонко подметил, что полагание границы человеческому познанию подразумевает некоторое знание того, что за этой границей находится. В противном случае мы об этой границе попросту не знали бы и, соответственно, не смогли бы высказать суждения о ее наличии. Но, стало быть, в самом утверждении границы человеческого познания заключено ее решительное отрицание, ибо **знание о собственном незнании** есть важнейший стимул развития познавательной деятельности человека и переступания границ существующего знания.

---

[1] См. помимо его работы «Предмет знания» также работу «Непостижимое», где эти моменты прописаны с исчерпывающей полнотой. (Франк С.Л. Сочинения.)

Впоследствии Л. фон Витгенштейн резонно заявит: «О том, о чем невозможно говорить, о том следует молчать». В самом деле, если в мире существует нечто, принципиально недоступное для нашего познания и языка, то любой разговор о нем попросту лишен смысла. Следовательно, вопрос о границах познания резонно ставить лишь относительно каких-то определенных видов знания, научных методов или способностей человека.

2. Конструктивные теоретико-познавательные доктрины

Их обзор будет кратким, поскольку мы не ставим своей задачей систематически изложить историю гносеологических идей[1]. Цель данного раздела иная — ввести читателя в наиболее фундаментальные ходы гносеологической мысли, вытекающие из того или иного решения вопроса о сущности знания.

2.1. Реалистические доктрины

Реалистические[2] доктрины выводят знание из реального, т. е. существующего независимо от нас и активно воздействующего на нас внешнего мира.

2.1.1. Наивный реализм

Исторически первой разновидностью этого подхода является позиция **наивного реализма**, распространенная среди ученых в период господства классической европейской науки и вплоть по сию пору являющаяся типичной для естественной установки сознания, не склонного к философским размышлениям. Характерные черты этой позиции заключаются в следующем:

1) знание есть продукт отражения внешнего мира, наподобие того, как предметы отражаются в зеркале;

2) познавательный образ в голове человека является более или менее точной копией оригинала, а в обыденном сознании такое разведение оригинала и копии зачастую вообще не проводится;

3) источником знания являются чувственные данные, которые потом обобщаются и систематизируются интеллектом;

4) человек познает мир как бы один на один без опосредствующего влияния социума, его культуры, практики и языка (так называемая позиция «гносеологической робинзонады»);

5) сознание человека напрямую связывается с функционированием мозгового субстрата, а иногда, как у вульгарных материалистов, мысль рассматривается как выделение мозга, наподобие того, как печень выделяет желчь.

---

[1] Для этого мы отсылаем читателя к следующим изданиям: Теория познания. В 4 т. Т. 1. М., 1989; Хилл Т.И. Современные теории познания. М., 1965.

[2] Не путать со средневековым реализмом как особым решением вопроса о статусе общих понятий.

В настоящее время позиция наивного реализма является достоянием истории гносеологии. Практически все ее утверждения оказались ошибочными, что стало особенно очевидным в XX столетии в ходе бурного развития экспериментальных физиологических, психологических и социокультурных методов исследования познавательного процесса. Ее теоретические недостатки были вскрыты еще Беркли, Юмом и Кантом, а фактически — еще элеатами и Платоном, если вспомнить их противопоставление мира знаний, основанного на разуме, миру мнений, основанному на чувственном опыте. Однако общая реалистическая установка, признающая в качестве источника наших знаний существование объективного мира, продолжала отстаиваться в XX столетии многими философскими направлениями.

Так, в позиции научного реализма (В. Селлерс, Х. Патнэм, Дж. Смарт, Дж. Марголис и др.)[1] причиной возникновения знаний в голове человека, в том числе и знаний научно-теоретического характера, признается воздействие внешнего мира. Он первичен по отношению к любым продуктам человеческой практической и познавательной деятельности. Понятиям и законам научных теорий соответствуют реально существующие вещи и процессы, хотя здесь и необходимо учитывать конструктивную деятельность теоретика, а также влияние языка на познавательный процесс. Состояния нашего сознания производны от физико-химических процессов в мозге, хотя и опосредствованы социокультурными влияниями. В целом научный реализм не представляет собой какого-то концептуально целостного и организационно оформленного движения, а является скорее философским отражением и обоснованием стихийной и массовой веры ученых в то, что они познают законы реально существующего мира и что научное знание — вовсе не продукт их субъективного творческого произвола.

С известными оговорками к современным модификациям общей реалистической установки в понимании природы знания можно отнести также целый спектр **натуралистических и праксеологических** доктрин.

2.1.2. Натурализм

К **натуралистическим** теориям познания могут быть причислены те модели, которые не сомневаются в существовании объективного внешнего мира, но рассматривают **знание как нечто производное от природных процессов и, соответственно, считают возможным понимание сущности знания на основе познанных природных законов.**

Характерными чертами всех разновидностей натурализма являются **редукционизм** (попытка свести сложные закономерности к более простым), апелляция к данным естественных наук как надежной базе вынесения истинных суждений и общий (скрытый или явный) антиметафизический пафос, т. е. вера в возможность решить фундаментальные проблемы теории познания, не прибегая к философскому языку, философским методам анализа и мудрости историко-философской традиции.

Физикализм — это стремление решить теоретико-познавательные проблемы, переведя их на язык фундаментальных физических теорий и опираясь на

---

[1] Она сближается по многим параметрам с натуралистическими теоретико-познавательными программами, о чем речь пойдет ниже. См. об основных подходах и дискутируемых проблемах в рамках научного реализма в кн.: Марголис Дж. Личность и сознание. М., 1986.

установленные физические законы. Сами по себе попытки привлечь достижения физики как фундаментальной естественно-научной дисциплины к анализу проблем познавательной деятельности и сознания человека являются исключительно ценными и полезными, обогатившими науку многими важными результатами. Здесь достаточно вспомнить значение корпускулярно-волновой теории света для изучения зрения или электромагнитных представлений для исследования процессов, идущих в нервных клетках человеческого организма.

Однако у представителей естественных наук всегда возникает соблазн пойти дальше и попытаться решить фундаментальные проблемы гносеологии, опираясь на сугубо научные понятия и методы. В качестве примера можно указать на попытки рассмотреть весь познавательный процесс взаимодействия человека с миром по аналогии с действием информационно-кибернетической системы с прямой и обратной связью, что было очень модно во времена кибернетического бума 1960-х годов. Другие, более свежие примеры — тенденции проинтерпретировать механизмы получения и проверки нового знания в терминах современной синергетики; или же попытаться дать понимание сущности сознания на основе закономерностей, открытых в теории физического вакуума, заявляя при этом буквально следующее: «Сознание с физической точки зрения является особой формой полевой (торсионной) материи»[1].

Искусственно противодействовать физикалистским программам решения теоретико-познавательных проблем невозможно и просто вредно. Однако можно совершенно четко констатировать, что удовлетворительно объяснить природу знания и сознания на основе физических и, шире, естественно-научных законов (пусть и самых фундаментальных) не удастся никогда. Бытие знания и сознания имеет сверхфизическое — идеальное — измерение, подчиняющееся своим собственным законам. Более того, существование сознания есть необходимое условие не только формулировки любых законов физики, но вообще признания того, что физическое бытие существует. На этой важнейшей характеристике сознания мы еще остановимся ниже при анализе соответствующей темы.

Физиологический редукционизм (или научный материализм) — направление гносеологических исследований, преимущественно концентрирующееся на вопросах соотношения тела и психики, мозга и сознания (психофизическая проблема) и считающее, что явления психической жизни человека и многие ее идеально-смысловые продукты (образы, понятия, структуры языка и т. д.) можно успешно объяснить на основе физиологических процессов и состояний, происходящих в человеческом организме. Это направление исследований тесно связано с успехами в изучении мозга человека, его физико-химических и полевых структур. В отдельных случаях оно сближается с физикалистской программой.

Видными философами-теоретиками этого направления, занимавшими позицию предельно жесткого физиологического редукционизма, т. е. считавшими возможным полное сведение психических явлений к физиологическим процессам, являлись Д. Армстронг и Г. Фейгль. Д. Армстронг следующим образом формулировал свое гносеологическое кредо: «Рассматривая человека (включая его ментальные процессы) как чисто физический объект, действующий согласно тем же законам,

[1] Акимов А.Е., Шипов Г.И. Сознание, физика торсионных полей и торсионные технологии // Сознание и физическая реальность. 1996. № 1 – 2.

что и все остальные физические объекты, мы постигаем его с величайшей интеллектуальной экономией. Познающий отличается от познаваемого только большей сложностью своей физической организации»[1]. Ныне распространены более мягкие варианты физиологического редукционизма (иногда их называют «эмерджентным материализмом»), принимающие тезис лишь об относительной зависимости психических процессов от мозговых и о функциональной связи между ними (сознание — функция особым образом организованной материи в виде мозга, где полностью объяснить психические процессы на языке физиологии невозможно). Программа «эмерджентного материализма» сближается по многим параметрам с позицией научного реализма, о котором речь шла выше, и с естественно-научно ориентированными вариантами диалектического материализма. На Западе его видными представителями являются Д. Дэвидсон, Дж. Фодор, М. Бунге, лауреат Нобелевской премии за открытие межполушарной асимметрии мозга Р.У. Сперри[2]; в отечественной марксистской гносеологии — В.С. Тюхтин, Д.И. Дубровский.

Нативизм — попытка решить проблемы происхождения сознания и языка, опираясь на законы генетической наследственности. Здесь постулируется врожденный характер важнейших элементов чувственного восприятия (вроде того, что мозг запрограммирован так, чтобы воспринимать электромагнитные и звуковые волны лишь определенной длины и частоты), категориальных структур мышления и грамматики языка. Учение о врожденных идеях в рамках европейской традиции восходит к Р. Декарту[3], хотя у него врожденность имеет духовно-божественную природу. Собственно биологические интерпретации врожденного характера базовых структур психики, а также представления о возможности генетической передачи знаний от одного поколения к другому были особенно популярны в психологической и биологической литературе конца XIX — начале XX века в связи с широким распространением идей дарвиновской теории эволюции и формированием хромосомной теории наследственности[4]. Тезис о врожденном характере основных когнитивных структур психики можно найти также у теоретиков психоанализа З. Фрейда и К.Г. Юнга[5]. Виднейшими представителями современного нативизма являются лингвист, основатель генеративной грамматики Н. Хомский и один из видных представителей социобиологии, лауреат Нобелевской премии Э. Уилсон. С точки зрения Н. Хомского, навыки мыслительной деятельности, а также способность человека к овладению грамматикой языка являются генетически врожденными[6]. Э. Уилсон, в свою очередь, пишет: «Все компоненты сознания, включая

---

[1] Армстронг Д. Материалистическая теория сознания // Аналит. философия. Избр. тексты. М., 1993. С. 131.

[2] Краткую информацию о взглядах этих зарубежных авторов, а также о других европейских гносеологах XX века читатель может найти в следующем издании: Современная западная философия: Слов. М., 1991.

[3] См.: Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 472.

[4] См. историческую реконструкцию этих представлений в монографии автора: Иванов А.В. Сознание и мышление. М., 1994. С. 14—20.

[5] Так, например, К.Г. Юнг в ранний период своего творчества считал базовые структуры психики (архетипы в его терминологии) генетически врожденными и передающимися по наследству. «Ребенок при вступлении в жизнь уже обладает органом, готовым действовать точно так же, как действовали подобные органы в истекшие века. В мозгу заложены преформированные инстинкты. А также первобытные типы или образы, основания, согласно которым от века образовывались мысли и чувства всего человечества, включающие все богатство мифологических тем» (Юнг К.Г. Избранные труды по аналитической психологии. Т. 3. Цюрих, 1929. С. 326).

[6] См.: Chomsky N. The Linguistic Approach // Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky. L., 1980.

волю, имеют нейрофизиологический базис, подчиненный законам генетической эволюции и естественного отбора»[1].

В настоящее время связь между реализацией генотипа, этапами созревания мозга и, соответственно, этапами психического становления личности не вызывает сомнений. Наблюдения над развитием однояйцовых близнецов, обладающих идентичным генетическим кодом, обнаружили врожденность довольно сложных психических реакций, ряда особенностей характера, творческих способностей и даже ценностных предпочтений человека. Вместе с тем гипертрофированный нативизм вряд ли является продуктивной позицией. Как показывают современные экспериментальные исследования, актуализация ряда важных структур генома, ответственных за формирование тех или иных участков мозга, оказывается невозможной без соответствующей стимуляции со стороны внешней культурной среды. Человеческий геном словно предполагает наличие культурно-символического окружения для своей реализации. Так, ребенок с нормальным геномом и неповрежденными отделами мозга, но выключенный из системы человеческого общения, никогда не сможет сформироваться как полноценная личность, наделенная здоровым сознанием и способная творчески познавать мир. Феномен Маугли — это скорее из области сказок. И наоборот, дети с пораженным мозгом при надлежащем воспитании способны становиться полноправными членами человеческого коллектива[2]. Эти факты говорят о колоссальной роли культурной составляющей в формировании сознания и о невозможности объяснения сущности знания на основе биологически врожденных структур.

Эволюционная теория познания (эволюционная эпистемология) — это сегодня самая популярная и, пожалуй, наиболее взвешенная натуралистическая программа, утверждающая, что сущность человеческого знания может быть адекватно понята лишь в общем эволюционно-биологическом контексте, а законы онто- и филогенетического развития знания и познавательных способностей человека могут быть вполне адекватно интерпретированы в терминах эволюционной теории. При этом в эволюционно-эпистемологической парадигме учитываются позитивные результаты и физикалистских, и физиологически-редукционистских, и нативистских подходов.

Так, по мнению крупнейшего теоретика эволюционной биологии К. Лоренца, знание выполняет важнейшую функцию биологической адаптации человека к внешней среде. Исторический прогресс знаний может быть понят лишь с точки зрения общей филогении человеческого рода, а истоки сложнейших индивидуальных познавательных способностей человека надо искать в первичных формах его физиологического приспособления к окружающей среде[3]. Несколько иную версию эволюционной эпистемологии развивают методологи науки С. Тулмин и К.Р. Поппер. По их мнению, рост научного знания может быть успешно интерпретирован

---

[1] Wilson E. What is sociobiology? // Sociobiology and Human Nature. An Interdisciplinary Critique and Defence. S.-Fr., Wash., L., 1978. P. 10.

[2] См. интересные данные об успешном воспитании нескольких английских детей с почти полным отсутствием мозговой ткани в кн.: Ярвилехто Т. Мозг и психика. М., 1992. С. 144—145.

[3] См. знаменитую работу этого крупнейшего австрийского философа и одного из основателей науки о поведении живых существ (этологии) под названием «Оборотная сторона зеркала» в сборнике с тем же названием: Лоренц К. Оборотная сторона зеркала. М., 1998.

в терминах эволюционных представлений: адаптации, мутации, естественного отбора научных теорий и т. д.[1] Наиболее полное изложение сути эволюционно-эпистемологического подхода, его преимуществ и перспектив содержится в книге Г. Фоллмера «Эволюционная теория познания». Вот как этот автор излагает его суть: «Органы и поведение любого живого существа служат для его взаимодействия с реальным миром. Мозг может рассматриваться как орган обработки раздражений и регулирования физиологическими и психическими процессами, прежде всего познавательным процессом. Его структуры подлежат — поскольку они генетически обусловлены — биологической эволюции. Мутации и селекция ведут к приспособлению познавательных структур к реальным структурам. Этим объясняются достижения и ограниченность нашего познавательного аппарата»[2].

При всей перспективности и популярности этой программы у нее есть по крайней мере три серьезные трудности: человек породил такие виды знания и такие технические приспособления, созданные на их основе, которым невозможно найти биологическое, а тем более адаптивное объяснение (например, ядерное оружие или отравляющие газы). К тому же самые лучшие и самые значимые для нашего духовного бытия знания, накопленные человечеством, созданы за счет чисто духовной устремленности творца к истине, красоте и благу. Они отличаются как раз наибольшей практической внеутилитарностью и внебиологичностью. Наконец, сохраняет свою силу аргумент против генетической врожденности базовых когнитивных структур психики.

Попытки преодолеть недостатки редукционизма, свойственные всем натуралистическим программам, предпринимаются в рамках праксеологических реалистических теорий познания.

2.1.3. Праксеологические концепции

К праксеологическим теориям познания **можно отнести те, которые рассматривают знание как следствие активной предметно-практической деятельности человека в окружающем его мире**. Чаще всего в основе праксеологических взглядов лежит уверенность в объективном и независимом существовании внешнего мира, т. е. реалистическая установка. Однако именно практическая деятельность (или практическая установка) рассматривается в качестве важнейшего условия возникновения и развития идеальных содержаний нашего сознания. Здесь знание не само по себе биологически адаптивно и целесообразно (как в натуралистических доктринах) и не является самоценной и самосущей реальностью (как в платонических теориях знания, на чем мы еще остановимся ниже), а выполняет инструментальную функцию посредствующего звена между миром и активно действующим в нем человеком.

Знание в праксеологической трактовке не субстанциально, а сугубо функционально, хотя по мере своего развития оно способно приобретать все более автономный и самоценный характер, как это особенно свойственно современной научно-технической цивилизации. Праксеологические доктрины могут приобретать

---

[1] См.: Поппер К.Р. Логика и рост научного знания. М., 1983; Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984.

[2] Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. М., 1998. С. 223.

различные метафизические контуры в зависимости от того, под каким углом зрения рассматривается практическая деятельность человека.

Генетическая эпистемология — ныне весьма влиятельное теоретико-познавательное направление, образовавшееся на стыке логико-психологических и теоретико-познавательных исследований, основанное крупнейшим швейцарским психологом и историком науки Жаном Пиаже. Ему удалось открыть инвариантные стадии интеллектуального развития ребенка (стадия сенсорно-моторного интеллекта — стадия конкретных интеллектуальных операций — стадия формальных операций), которые возникают последовательно друг за другом, подчиняясь всеобщему закону структурного и функционального усложнения живых систем (в силу этого Пиаже иногда сам называет себя структуралистом).

В основе прогрессивного самоусложнения системы интеллектуальных операций лежит, по данным Ж. Пиаже, активная предметно-манипулятивная деятельность ребенка. Формирование первичных идеальных схем и логических операций мышления — это всегда результат интериоризации (перевода во внутренний, символический план) внешних предметных схем человеческой деятельности, относительно одинаковых (инвариантных) в различных эпохах и культурах. К оригинальным достижениям работ Пиаже следует отнести не только детальное экспериментальное выявление того, как на основе прогресса предметно-манипулятивной деятельности у ребенка зарождаются и прогрессивно усложняются представления о величине, числе, причинно-следственных и пространственно-временных связях (генетическая психология), но и демонстрацию того факта, что стадиям интеллектуального развития индивида могут быть поставлены в соответствие различные исторические этапы развития науки (что и составляет предмет собственно генетической эпистемологии, которой швейцарский психолог посвятил последние годы своего научного творчества). «Благодаря детям, — писал он, — мы имеем наилучшую возможность для изучения развития логики, математики и физики»[1].

Ж. Пиаже был страстным полемистом. Известна его довольно тонкая критика эволюционно-эпистемологических идей К. Лоренца[2], а также знаменитая очная полемика с Н. Хомским по вопросам соотношения врожденных и приобретенных познавательных структур, в которой приняли участие многие философы, физиологи и лингвисты[3].

К слабостям концепции самого Ж. Пиаже относят гипертрофированный индивидуально-психологический подход к рассмотрению онто- и филогенетического развития знаний и, соответственно, недооценку роли культуры в развитии сознания и логического мышления индивида.

Прагматистская (от греч. pragma — «дело», «действие») гносеологическая программа восходит к американской школе прагматизма, заложенной Ч.С. Пирсом. Отдаленным же предтечей прагматизма можно считать Протагора с его тезисом о человеке как мере всех вещей и сугубой относительности наших знаний. Вполне в духе этого великого софиста классический прагматизм трактует знание с точки

[1] Piaget J. Genetic Epistemology. N. Y., L., 1970. P. 13—14.

[2] См.: Piaget J. Biology and Knowledge. Chicago, 1967. Она до сих пор не потеряла своей актуальности в плане выявления взаимовлияний между биологическими и гносеологическими исследованиями.

[3] См.: Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky. L., 1980.

зрения его практической полезности и эффективной помощи при осуществлении тех или иных человеческих действий (предметных, политических, научных). Целью познавательной деятельности здесь объявляется преодоление разрушительных сомнений и достижение индивидом «устойчивого верования»; критерием же истинности знаний провозглашается их инструментальная полезность при решении проблемных ситуаций. В сущности все знание сводится к преодолению проблемных ситуаций, где истина отождествляется с успехом, а заблуждение — с неуспехом в их преодолении. Реальность внешнего мира, по Пирсу, является объектом истинного верования, ибо образует твердый прагматический фундамент для поступательного развития науки, хотя говорить о ее существовании безотносительно наших человеческих переживаний не имеет смысла.

Прагматизм внес серьезный вклад в развитие семиотики — науки о знаках (кстати, сам этот термин принадлежит Пирсу), а также оказал влияние на становление операционалистского подхода к научному знанию, когда осмысленность введения тех или иных терминов в науку обосновывается их способностью помогать в осуществлении тех или иных экспериментальных или теоретических операций. В частности, понятие «метр» операционально, ибо помогает осуществить реальную операцию измерения; термин «прагматизм» операционален, ибо помогает вскрыть существенные черты анализируемого философского направления.

К недостаткам прагматистского подхода к знанию, и особенно к истине, следует отнести угрозу утилитарной вульгаризации базовых категорий гносеологии, что столь отчетливо звучит, например, в следующем суждении У. Джемса: «Истинное, говоря коротко, это просто лишь удобное в образе нашего поведения»[1] и далее: «...Мы должны жить той истиной, которой в состоянии достичь сегодня, и быть готовыми назвать ее завтра ложью»[2]. Отождествление истины с пользой и сугубо утилитарный подход к понятию практики вызвали и вызывают до сих пор серьезную критику прагматизма, в том числе и со стороны диалектического материализма.

Диалектический материализм — это, пожалуй, наиболее развитый и систематический вариант праксеологической доктрины. Поскольку вплоть до последнего времени он занимал монопольное положение в отечественной философии, то мы, отсылая читателя к наиболее фундаментальным учебным пособиям по марксистской теории познания для обстоятельного ознакомления[3], позволим себе лишь вкратце охарактеризовать его гносеологическую доктрину.

Краеугольный гносеологический тезис марксизма гласит, что в фундаменте познания лежит не индивидуальная, а общественно-историческая практика людей и что отражение внешнего объективного мира человеком осуществляется им не в социальном вакууме, а во взаимодействии с другими людьми и сквозь призму общественно выработанных схем, норм и идеалов познавательной деятельности, которые меняются от эпохи к эпохе. Хотя знание и приобретает в ходе исторического развития человеческого общества относительную самостоятельность, тем

---

[1] Джемс У. Прагматизм. Пг., 1910. С. 134.

[2] Там же. С. 137.

[3] Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983; Диалектика познания. Л., 1983; Теория познания. Т. 2. М., 1991; Алексеев П.В., Панин А.В. Теория познания и диалектика. М., 1991.

не менее именно материальная, а не духовная общественная практика является определяющим фактором его исторической динамики. С точки зрения марксизма, именно материальная деятельность (т. е. деятельность человека по преобразованию материального мира и социальных условий своего существования) является и источником возникновения, и движущей силой развития, и высшей проверочной инстанцией человеческих знаний.

Принцип практики и принцип отражения материального мира в идеальных образах человеческого сознания — вот «два кита», на которых основана диалектическая теория познания марксизма. В сущности вся она, во всех ее будущих сильных и слабых моментах, уже как бы заложена в следующих программных словах К. Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»[1] и что «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»[2].

Любопытно, что в рамках советского марксизма существовали как бы две ветви гносеологических исследований. Эту двойственность диалектического материализма мы отмечали и в онтологическом разделе наших лекций.

Одна гносеологическая ветвь брала на вооружение принцип отражения материального мира и делала упор на естественно-научных фактах, помогающих материалистически осмыслить познавательный процесс. Тем самым она сближалась с западными позициями «научного материализма» и «научного реализма», о чем мы уже говорили выше.

Другая ветвь разрабатывала в первую очередь диалектические аспекты познания и подчеркивала особое значение принципа практики, придавая ему предельно широкий и надперсональный характер. Здесь особенно привлекательной фигурой для марксистов-диалектиков был Гегель. Лидерами этого направления были Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев и ряд других исследователей. Прямое и резкое столкновение двух этих школ в рамках вроде бы единой марксистской гносеологии произошло вокруг проблемы идеального (знаменитая полемика между Э.В. Ильенковым и Д.И. Дубровским).

Спор по поводу проблемы идеального, так и не получившей последовательного решения в рамках советского диамата, обнаружил наиболее уязвимую точку последнего — проблему происхождения и онтологического статуса явлений сознания. Дело в том, что у самих Маркса и Энгельса по поводу сознания и его-де идеального характера остались лишь отдельные отрывочные замечания; а вот в трудах В.И. Ленина — другого классика диалектического материализма — содержались два несовместимых друг с другом положения. В одном из них утверждалось, что для решения вопроса о происхождении сознания необходимо предположить, что в самом фундаменте материи присутствует фундаментальное свойство, подобное человеческим ощущениям[3]. В сущности это типичная пантеистическая позиция, несмотря на все оговорки диалектико-монистического характера. С другой стороны, в теоретическом наследии Ленина присутствует тезис, прямо опровергающий предыдущий, а именно тезис о том, что «назвать мысль материальной — значит

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. С. 4.
[2] Там же. Т. 23. С. 189.
[3] См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 91.

сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом»[1]. На самом деле это позиция не материализма, а радикального дуализма, не совместимая с предыдущей.

Основные трудности натуралистических и праксеологических доктрин как раз и группируются вокруг феномена сознания и происхождения его базовых структур типа философских категорий, математических идей или правил грамматики, которые в принципе не выводимы ни из каких природных процессов и ни из какой общественно-исторической практики, а предшествуют последним в качестве неустранимых условий их бытия и познания. Подобная автономия и фундаментальная роль идеальных образований вызывает к жизни совсем иные теоретико-познавательные ходы мысли.

3. «Платонические»[2] теории познания

К ним относятся доктрины, утверждающие, что **знание образует особый идеально-духовный мир, являющийся трансцендентным** (от лат. transcendens — «выходящий за пределы») **относительно индивидуального сознания. Этот объективно существующий мир знания является субстанциальной (порождающей) основой любых конкретных продуктов человеческой познавательной деятельности, хотя, в свою очередь, способен обнаруживать себя и даже, по мнению ряда мыслителей, прирастать только за счет творческих актов индивидуального сознания.**

Гносеологическая доктрина классического платонизма вытекает из знаменитого символа платоновской пещеры, противополагая мир чувственных теней, в который погружено обыденное сознание, умопостигаемому солнечному миру идей, образующему идеальную онтологическую основу бытия вечно текучего телесного мира и являющемуся истинной целью познавательных устремлений земного человека. Мир знания — это вечный, неизменный и совершенный мир истины, блага и красоты, к которому, по Платону, душа человека способна непосредственно приобщиться лишь после физической смерти, избавившись от телесных оков, препятствовавших духовному созерцанию этого идеального бытия. Но мир идей может открыться душе и при жизни за счет искусства рассуждения и развитого дара умозрения, помогающих развеять магию чувственно-телесного образа мира. «Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, — пишет великий древнегреческий философ, — он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета (т. е. к его идее или, точнее, к его идеальному прототипу. — *Прим. авт.*), пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого...»[3].

---

[1] См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 231.

[2] Термин «платонические» мы взяли в кавычки, ибо варианты этих теорий, генетически восходя к теории идей Платона, могут в то же время существенно отличаться как от взглядов основоположника объективного идеализма, так и друг от друга.

[3] Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 343 (532 b).

При всей, казалось бы, фантастичности и мифологичности платоновских идей, столь непривычных для современного сознания, они имеют весьма серьезные гносеологические основания для своего существования.

Во-первых, любое практическое действие человека, а как сейчас выясняется — и многие действия животных, подразумевают наличие идеального плана действий. Излюбленный образ самого Платона — горшечник, который на основании идеи горшка в своей голове способен вылепить из глины множество реальных горшков, сообразуясь с их идеальным прототипом. Логично предположить вслед за Платоном, что и множество природных объектов одного и того же рода должно иметь единую сверхпространственную и сверхвременну́ю идеальную основу для своего существования, обеспечивающую единство их свойств, несводимое к свойствам составных частей и остающуюся неизменной в случае гибели или распада единичных представителей этого множества. Вводя свою теорию онтологически сущего мира идей, Платон по-своему отвечает на вопросы о связи материальных и идеальных начал бытия и о причинах удивительной гармонии природы.

Во-вторых, общие понятия (числа, цвета, формы), а тем более философские категории типа времени, сущности или закона, не выводимы напрямую ни из какого внешнего опыта и социального научения. Напротив, они сами только и делают возможным наш чувственный опыт и процесс социализации. Так, для того чтобы умозаключить о качественном сходстве (или несходстве), количественном равенстве (или неравенстве) вещей, данных нам в чувственном опыте, необходимо предварительно уже обладать общей идеей сходства и равенства. Платон в этой связи замечает следующее: «...Прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами...»[1]. Такие априорные формы опыта, как их назовет последующая традиция, Платон и выносит в мир вечных и неизменных идей.

В-третьих, знание имеет удивительное свойство, раз возникнув, приобретать как бы собственную жизнь и логику развития, не зависимые от воли и желания людей. Например, натуральный ряд чисел был известен еще в античности, а различные его закономерности математики продолжали открывать спустя столетия и даже тысячелетия. Законы классической ньютоновской механики подвергаются уточнению и математической переформулировке вплоть по сию пору. Открытия в науке много раз совершались одновременно в разных уголках земного шара учеными, не знавшими о существовании друг друга. Воистину мир знания является каким-то особым миром («третьим миром», по терминологии К.Р. Поппера, наряду с миром физических процессов и миром психических состояний), словно призывающим под свои знамена познающего индивида и повелевающего, что, как и в какой последовательности им должно быть познано.

В-четвертых, многие видные ученые и художники искренне верят, что научные открытия и художественные произведения не выдумываются и не изобретаются ими, а как бы уже существуют в особом «пространстве мысли» или «ландшафте смысла». Посредством их творческих усилий они лишь раскрываются для подлунного мира.

---

[1] Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 29 (75b).

По его собственному свидетельству, которому у нас нет оснований не доверять, Моцарт мог слышать сразу и целиком все музыкальное произведение, как бы сверхвременно и сверхфизически переживая его идею (или эйдос). П.А. Флоренский был способен видеть сразу весь математический ряд Фурье. По свидетельству химика Кекуле, открывшего бензольное кольцо, оно приснилось ему ночью в образе змеи, кусающей свой хвост. Точно так же многие большие поэты убеждены, что ничего не сочиняют от себя и что идея создаваемого ими стихотворения уже как бы существует в каком-то особом пространстве, а их творческое дело — дать ей сквозь себя объективно сказаться, как бы позволить органично «истечь» в мир в соответствующих земных словах, ритмах и рифмах. С.А. Есенин именовал себя «божьей дудкой»; Марина Цветаева подчеркивала, что вынашивает стихотворение как живого ребенка; У. Блейк говорил, что лишь записывает то, что посылается ему свыше.

Все вышеприведенные факты объясняют удивительную живучесть платонического подхода к сущности знания в науке и философии. Так, знание может трактоваться как сфера божественного бытия и божественного слова — как Царство Христа-Логоса — в рамках различных вариантов **христианской гносеологии**[1]. В этом случае мир истинного Божественного знания выступает и в роли онтологической основы существования мира материальных вещей (вспомните знаменитое начало Евангелия от Иоанна: «Вначале было слово...»), и как источник разумности индивидуальной человеческой души (тезис о человеке как образе Божием), и как цель познавательных стремлений человека и всего человечества в целом (обретение Живой Истины Христа в Царствии Небесном), и, наконец, как условие гносеологического согласования мира вещей и мира идей, когда мы имеем дело с обыденным, научным или техническим знанием. Относительно последнего момента С.Н. Булгаков пишет: «Логическая связь вещей, устанавливаемая в разных ракурсах деятельности разума и рассудка, не субъективна только, но объективна, принадлежит природе вещей, и познание возможно только в силу причастности нашего разума к разуму вещей. Наше познание возможно лишь постольку, поскольку логична сама действительность и поскольку мы реально приобщаемся в нем к Логосу»[2].

Кроме христианских, существует довольно большое разнообразие **пантеистических** платонических подходов к знанию в духе «философии тождества» Ф.В. Шеллинга или гегелевского панлогизма, когда Бог, рассматриваемый как идеальное естество мира или как абсолютная логическая идея, исторически раскрывает свою сущность в актах человеческого познания и творчества и в нем же достигает полноты своего самопознания и самоосуществления.

Но платонизм не есть только достояние философского умозрения. Взгляд на знание и на бытие фундаментальных идей как на особую реальность разделяли и разделяют крупнейшие ученые из разных научных областей знания. Платониками были математик, основоположник теории множеств Г. Кантор, логик Г. Фреге,

---

[1] Конечно, на христианские гносеологические построения оказал влияние не только Платон, но в не меньшей степени и Аристотель с его учением о Боге как неподвижном уже-перводвигателе мира, мыслящем самого себя. Отсюда подход к знанию как имеющему «небесную» первооснову сохраняется и в католической, всегда тяготевшей к Аристотелю, и в православной традиции, всегда более почитавшей Платона.

[2] Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 49.

физик В. Гейзенберг, биолог А.А. Любищев. Типично платоническими являются сегодня теория «семантической вселенной» В.В. Налимова[1], разного рода гипотезы информационных и психических полей во Вселенной. В некотором роде платонизм сегодня не менее популярен среди ученых, особенно математиков, чем реалистические теоретико-познавательные установки.

Однако как и у каждой гносеологической программы, у платонического подхода есть свои трудности. Во-первых, возникает вопрос о свободном и творческом участии человека в осуществлении познавательного процесса. Не случайно в свое время Н.А. Бердяев активно выступил против идеи С.Н. Булгакова о предзаданности всех идей и знаний в Божественном Уме и невозможности открытия и созидания человеком чего-либо нового в окружающем мире. Во-вторых, не очень понятно, как следует мыслить этот онтологически сущий мир знания тем, кто непосредственно к нему не причастен. Недаром столько споров всегда вызывал вопрос о том, что представляет собой платоновская идея — схематический образ, родовое общее понятие, живое существо, как она мыслилась Ф.В. Шеллингу и В.С. Соловьеву[2], или же она согласно А.Ф. Лосеву «есть максимально обобщенная умственная конструкция, картинно данная в виде непосредственно-интуитивной целостности»[3]. В-третьих, вечным камнем преткновения для платонизма является вопрос о механизмах связи идеального бытия идей с их частными земными обнаружениями, будь то множество материальных вещей или же множество их идеальных вариаций в головах людей. Еще Аристотель упрекнул Платона в том, что тот, говоря о подражании и причастности вещей идеям, не удосужился конкретно объяснить, что под этим следует понимать.[4]

Словом, вопросов и здесь возникает не меньше, чем дается ответов, что заставляло философскую мысль искать такое понимание сущности знания, где снимались бы недостатки гносеологического реализма (идея отражения мира) и платонизма (идея трансцендентной природы знания).

4. Имманентистские теории

Имманентистские (от лат. immanens — «свойственный», «присущий») доктрины утверждают, **что знание является внутренне (имманентно) присущим сознанию человека во всей своей истинной полноте или же, напротив, во всей своей субъективной ненадежности, даже иллюзорности.** Познавательная деятельность человека имеет дело не с противостоящими ей миром вещей или миром идей, а с реальностью, составляющей сущность ее собственного бытия. Реальной гносеологической основой имманентистской парадигмы является тот факт, что любые вещи и любые виды опыта всегда даны нам сквозь призму нашего сознания. Из этого факта, однако, могут быть сделаны различные гносеологические выводы.

---

[1] См.: Налимов В.В. Спонтанность сознания. М., 1989.

[2] Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 48—49.

[3] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 396—397.

[4] Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 79 (987b).

4.1. Имманентный субъективизм

Данная позиция, которую иногда более привычно обозначают термином «субъективный идеализм», в наиболее ярком виде представлена Дж. Беркли. По его мнению, все, что мы можем воспринимать во внешнем опыте, — это содержание нашего собственного сознания. У нас нет доступа к вещам помимо наших субъективных идей, а, стало быть, и какой-либо действительности, независимой от нашего сознания, попросту не существует. «В том, — пишет Дж. Беркли, — что все, что я вижу, слышу и осязаю, существует, т. е. воспринимается мной, я так же мало сомневаюсь, как и в собственном бытии. Но я не усматриваю, как может свидетельство ощущений служить доказательством существования чего-либо, что не воспринимается в ощущении»[1]. Правда, божественное бытие, предшествующее индивидуальному сознанию и его идеям, Беркли все же вынужден признать, иначе картина мира приобретает чудовищный эгоцентрический характер: все, что только ни есть в бытии — есть только комплексы моих индивидуальных ощущений, включая жизнь других людей, их переживания, факты биографии и т. д. В принципе, как показал Б. Рассел, внимательно анализировавший позицию такого крайнего солипсизма (от лат. solus — «единственный» + ipse — «сам»), логически опровергнуть ее практически невозможно — в силу точности исходной посылки о первичности бытия сознания по отношению в любому иному виду бытия. Другое дело, что следствия из нее получаются совершенно неприемлемые в жизненно-человеческом отношении.[2] Более разумной представляется поэтому иная попытка оттолкнуться от факта фундаментальности бытия индивидуального сознания.

4.2. Имманентный объективизм[3]

К нему, с известными оговорками, могут быть отнесены взгляды таких мыслителей, как В. Шуппе, И. Ремке, Дж.Ст. Милль, Р. Авенариус. В противовес солипсизму данная позиция направлена на то, чтобы непознаваемое бытие сузить до размеров индивидуального сознания, а напротив, сознание расширить до размеров всего познаваемого бытия. Утверждая, что противопоставление субъективного объективному в знании является ошибочным, представители имманентного объективизма постулируют, во-первых, наличие некоторого вполне объективного содержания в индивидуальном познающем сознании; во-вторых, рассматривают весь познавательный процесс как осознавание потенциальных содержаний сознания. Отсюда знаменитый тезис имманентов, восходящий к Дж.Ст. Миллю, что объективно существовать и, соответственно, выступать в роли возможного объекта познавательного акта — значит быть **потенциально воспринимаемым**.

Чтобы избежать упреков в солипсизме, ряд представителей имманентного объективизма (например В. Шуппе) вынуждены были вводить представление о

---

[1] Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 188.

[2] Рассел Б. Проблемы философии. СПб., 1914. С. 10—13.

[3] Этот термин мы заимствуем из работы С.Л. Франка «Предмет знания», осознавая его некоторую неадекватность.

«всеобщем сознании», к которому причастно индивидуальное сознание и которое служит для последнего источником объективного познавательного содержания (логического, математического, этического): «В том, что всякий находит в себе, <...> некоторые стороны могут принадлежать сознанию вообще, которое индивид также находит только в себе, а другие стороны получают <...> свой особый вид и окраску из индивидуальности и принадлежат к ее сфере»[1]. Как убедительно показал в свое время С.Л. Франк в работе «Предмет знания»[2], на позиции последовательного имманентного объективизма удержаться невозможно, и его последователи неизбежно рано или поздно склоняются или к солипсизму, или к имманентизму платонического толка, как это видно в случае с В. Шуппе, ибо его «сознание вообще» вполне может трактоваться как Божественное сознание.

4.3. Платонический имманентизм

Эта позиция, которая также может быть названа идеал-реалистическим имманентизмом[3], исходит из того, что в недрах самого человеческого сознания заключен весь универсум возможных знаний о мире и о самом себе. Лишь обратив познающий взор на тайники собственного духа, человек может открыть важнейшие истины бытия. Здесь познание оказывается в сущности тождественным самопознанию; погружение в свои имманентные глубины — трансцендированию в мир объективного знания; направленность на истину внешнего предмета — припоминанию (анемнезису, говоря языком Платона) уже имеющейся в сознании идеи этого предмета. Отсюда и термин — «платонический». Любопытно, что этот вид имманентизма наиболее распространен в мировой философии. Так, в индийской веданте целью бытия человека считается проявление своего потенциального богоподобия через актуализацию внутреннего атмана (всезнающего «зерна духа»), тождественного трансцендентному Абсолюту — брахману. Христианский вариант платонического имманентизма представлен Августином, для которого целью человеческого бытия и познания является деятельное проявление божественной искры всезнания, таящейся в недрах его существа. Даже обращаясь на внешний предмет, мы на самом деле обнаруживаем его идею уже как бы предзаданно существующей в глубинах нашего духа. Отсюда и гносеологический призыв Августина, который будет потом так последовательно развит, например, в монадологии Лейбница: «...Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке... Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума»[4].

Подобная позиция получила свое интереснее и глубокое развитие в рамках русской религиозной философии, в частности, у В.С. Соловьева, С.Л. Франка,

---

[1] См.: Шуппе В. Понятие психологии и ее границы // Новые идеи в философии. 1913. № 4. С. 14—15.

[2] Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 98.

[3] Если использовать терминологию Н.О. Лосского — его виднейшего представителя в гносеологии XX века.

[4] Антология мировой философии. В 4 т. Т. 2. Ч. 2. М., 1969. С. 599—600. Ср. с лейбницевской гносеологической установкой: «Не в предмете, а в способе познания предмета ограничены монады. Они все смутно относятся к бесконечному, ко всему, но они ограничены и различаются друг от друга степенями отчетливости в восприятиях... Душа может в себе самой читать лишь то, что в ней представлено отчетливо; она не может сразу раскрыть в себе все свои тайны, ибо они идут в бесконечность» (Лейбниц. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 423—424).

Н.О. Лосского, П.А. Флоренского и ряда других русских мыслителей. Будучи органической частью метафизики всеединства, она отождествляет истинное знание и истинное бытие, но разводит **актуально данное** человеку в реальных актах его сознания **и потенциально в нем имеющееся**. Цель человеческого существования — деятельно проявить свое потенциальное всезнание, осознать свое жизненное единство со всем мировым сущим и, самое главное, свою ответственность за его эволюцию. «Мы, — пишет С.Л. Франк, — семы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме. Поэтому всякое расширение нашего знания есть лишь самопрояснение в нас, возвышение до чистой, актуализированной сверхвременности, самого абсолютного бытия... Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и знанием о нем: знать что-либо в этом смысле и значит не что иное, как быть тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью».[1] В этом плане зло, по мысли русских философов, оказывается тождественным неведению[2] и эгоистическому разобщению с окружающим миром.

Актуальность такого сопряжения онтологии, гносеологии и аксиологии становится особенно значимой в современном культурном контексте глобального экологического и духовного кризиса. Вместе с тем у позиции платонического имманентизма есть (или по крайней мере был вплоть до последнего времени[3]) один серьезный недостаток — он связан с элементами мистики, т. е. с идеей связи всего со всем в мире и с утверждением особой роли интуитивного схватывания истины. В силу этого он вызывает настороженное отношение со стороны философов и ученых, придерживающихся традиционного рационалистического мировоззрения. Зато позиция трансцендентализма, близкая по своим исходным установкам ко второму варианту имманентизма, является подчеркнуто рационалистической теоретико-познавательной доктриной, до сих пор имеющей в своих рядах многочисленных сторонников.

5. *Трансцендентализм*

Трансцендентализм — гносеологическая установка, рассматривающая знание как продукт активной конструктивной деятельности человеческого сознания и направленная на выявление всеобщих и конститутивных — трансцендентальных — условий любого возможного опыта. Иными словами, задача исследования познания состоит здесь не в обращении к объекту познания и не к знанию как таковому — неважно, имманентному или трансцендентному, — а к исследованию **инвариантных, т. е. одинаковых для всех людей, структур субъективности**, благодаря которым они одинаково продуцируют и понимают знание.

---

[1] Франк С.Л. Указ. соч. С. 361—362.

[2] В виде солипсистской, натуралистической или утилитарно-праксеологической установок сознания.

[3] О естественно-научном оправдании позиции платонического имманентизма в связи хотя бы с открытиями в области голографического хранения и передачи информации см. в кн.: Иванов А.В. Сознание и мышление. М., 1994. С. 116—119.

На конструктивный характер человеческой субъективности и возможность ее априорного самопознания, не прибегая к реалистическим и платоническим (особенно теистическим) допущениям, первым обратил систематическое внимание И. Кант. Для него все «то, что разум всецело создает из самого себя, не может быть скрыто, а обнаруживается самим разумом, как только найден общий принцип того, что им создано. Полное единство такого рода знаний, а именно знаний исключительно из чистых понятий, делает эту безусловную полноту не только возможной, но и необходимой»[1]. Но И. Кант, в отличие от подавляющего большинства своих последователей в XIX и XX веках, учитывал, что сознание человека отнюдь не абсолютно свободно в своей конструктивной деятельности, но детерминировано извне, **объектно-аффицировано** как со стороны вещей и процессов внешнего окружения, так и со стороны других свободных «Я». Впоследствии эта реалистическая компонента кантовской теории познания подвергается решительной ревизии в **неокантианстве**, сконцентрировавшемся на конструктивной деятельности теоретического разума в естественных и гуманитарных науках, а также в **феноменологии**, на которой, в силу ее исключительного влияния на теоретико-познавательную мысль XX века, необходимо остановиться подробнее.

Рождение феноменологии связано с именем немецкого философа Э. Гуссерля. Его самым сокровенным философским стремлением (вплоть до последних работ) являлось создание строго объективной и рациональной философской науки о сознании, которая бы:

а) базировалась на детально разработанном феноменологическом методе, адекватном бытию самого сознания;

б) преодолевала натуралистические, психологические и метафизические недостатки предыдущей европейской философии во взглядах на сознание и, соответственно, на природу человеческого знания;

в) на основе полученных результатов выступала в качестве твердого априорного основания всего возможного универсума человеческих знаний.

Все произведения Э. Гуссерля изобилуют программно-методологическими пассажами, хотя сущность и цель феноменологического подхода к сознанию и знанию явственно присутствует уже в «Философии как строгой науке»: «...Исследование должно быть направлено на научное познание сущности сознания, на то, что «есть» сознание во всех своих различных образованиях, само по своему существу, и в то же время на то, что оно «означает» равно, как и на различные способы, какими оно сообразно с сущностью этих образований... мыслит «предметное» и «выявляет» его как «значимо», «действительно» существующее»[2]. Методологическими средствами выявления таких устойчивых смысловых предметностей и актов сознания служат, по Гуссерлю, во-первых, процедура «феноменологической редукции», т. е. заключение в скобки метафизических предпосылок о существовании природного мира и вообще какого-либо бытия за пределами сознания; во-вторых, акты эйдетической рациональной интуиции, посредством которых в «очищенном зеркале» сознания совершенно непосредственно усматриваются его конститутивные идеально-априорные сущности (базовые доопытные смыслы); в-третьих, вы-

---

[1] Кант И. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 80.

[2] Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. № 1. С. 13.

ражение усмотренных таким образом сущностей на строгом феноменологическом языке, позволяющем имманентно осуществить интерсубъективную проверку и коррекцию результатов, полученных чужим сознанием[1].

Феноменологическая программа оказала огромное влияние на формирование различных направлений западной и отечественной философии, в частности, на таких разнородных мыслителей, как Г.Г. Шпет и А.Ф. Лосев, М. Хайдеггер и Х.Г. Гадамер, М. Шелер и М. Мерло-Понти. Несомненно воздействие феноменологии на психологию (в частности, под ее влиянием сложилась гештальтпсихология), лингвистику и социальную теорию. Весьма эвристичными оказались также язык и методы феноменологии при изучении восточной практики йоги и восточной ментальности в целом. Она до сих пор имеет влиятельных сторонников, а Э. Гуссерль остается одним из самых цитируемых мыслителей XX века.

Однако феноменологической программе присущ целый ряд серьезных недостатков. Отчасти мы уже указывали на них в онтологическом разделе работы. Главнейший из них — угроза субъективистского солипсизма, ведь для феноменолога (несмотря на его радикальный антипсихологизм) нет другого предмета исследования, кроме бытия его собственного сознания. В этом смысле позиция Э. Гуссерля неизбежно сближается с имманентизмом в двух его первых разновидностях, причем даже скорее в варианте субъективного имманентизма, недаром этот немецкий мыслитель именует свою позицию **«солипсистской эгологией»**[2]. Знаменательно, что еще С.Л. Франк в «Предмете знания», подвергнув обстоятельной критике философию имманентов, показал, что именно с ней все больше сближается гуссерлевская феноменология[3]. Далее выяснилось, что сознание совсем не прозрачно для рациональной интуиции, как думалось Э. Гуссерлю. Она сама вопреки претензиям на абсолютную непосредственность сплошь и рядом оборачивается оправданием сугубо рациональных предрассудков и метафизических идеологем философа. Не случайно Гуссерль, осознавая слабость своей позиции, в конце жизни сравнивал работу феноменолога с творчеством художника. Наконец, поскольку феноменологические результаты изложены в форме логически связного и претендующего на доказательность философского текста, то с неизбежностью возникает культурно-смысловое влияние национального языка на характер полученных результатов, подрывая тезис об абсолютной объективности и строгости феноменологического подхода.

Последующие попытки избавить феноменологию от недостатков гуссерлевского рационализма (субъективный идеализм, игнорирование дорефлексивных структур сознания, влияние языка и культуры на познавательный процесс) привели к существенной смене акцентов[4] в феноменологических исследованиях, а также сращиванию их с другими теоретико-познавательными направлениями.

---

[1] См. о методологических нюансах феноменологического метода в его работе: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С. 33—35.

[2] Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 28—29.

[3] Франк С.Л. Указ. соч. С. 104.

[4] Справедливости ради отметим, что и сам поздний Гуссерль, осознавая уязвимость ряда своих тезисов, вводит идею «жизненного мира» как неявного смыслового фона любой человеческой деятельности европейского человека. См.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопр. философии. 1986. № 3.

Вышеприведенная классификация, конечно же, не является исчерпывающей. Из нее выпал ряд важных философских подходов к познанию, заслуживающих самостоятельного анализа (структурализм, герменевтика, психоанализ и т. д.). Однако в решении вопросов о сущности и происхождении человеческого знания представители этих направлений все равно вынуждены будут занять одну из рассмотренных общегносеологических позиций. Поэтому мы закончим на этом обзор основных теоретико-познавательных доктрин и обратимся к современной гносеологической ситуации.

6. *Современная гносеологическая ситуация*

Она является крайне неоднозначной и определяется рядом тенденций, отражающих как противоречивость и даже кризисность современной общекультурной ситуации, так и радикальные перемены в философских умонастроениях.

С одной стороны, налицо явный кризис проектов рационалистического переустройства мира в соответствии с непомерными материальными запросами человека. Разум оказался в XX веке не только позитивной, но и глубоко разрушительной силой, ставящей под вопрос как бытие природы, так и бытие самого человека вместе с культурой. Антропоцентризм и технократизм как общекультурные установки оказались явно нежизнеспособными. С другой стороны, налицо технологический взрыв, связанный с гигантским прогрессом техники и формированием информационного общества, открывающий перед человечеством широкие перспективы и предъявляющий новые требования к познающему сознанию.

Все это заставляет предположить, что столь противоречивая ситуация — знак глобального антропокосмического поворота, происходящего в современной культуре и в понимании самого человека. Проявляется он в том, что старый принцип тождества макро- и микрокосмов как бы возрождается вновь в виде двух разнонаправленных, но внутренне связанных тенденций в современной науке. Первая из них характерна для естественных наук и состоит в обнаружении факта имманентной и неустранимой включенности антропологической составляющей в естественно-научную картину мира. Причем это касается не столько наличия в ткани научного знания целого комплекса субъективных предпосылок и предрассудков (что стало очевидным довольно давно), сколько самого содержания знания, когда сквозь покров, казалось бы, сугубо объективных связей и законов Космоса начинает зримо проступать живой человеческий лик. Здесь достаточно вспомнить антропный принцип в космологии в его сильной версии, вакуумно-семантические модели в теоретической физике, разнообразные гипотезы биополей, «живого вещества пространства» и другие теоретические модели, свойственные современным биофизическим и биомедицинским исследованиям. При всей гипотетичности подобных построений в них проявляется общая логика развития современного естествознания — взгляд на Вселенную не только как на открытую развивающуюся систему, но и как на **живой и чувствующий организм**, тысячами нитей связанный с человеческим телом и духом.

Вторая тенденция специфична для научно-экспериментальных исследований мозга и психики человека, в результате чего все больше подтверждается космически-трансперсональное измерение индивидуального человеческого бытия, а через это — и глубина западных и особенно восточных медитативных практик, уходящих корнями в глубокую древность. Показательно, что обе встречные и подпитывающие друг друга тенденции (от Космоса к человеку и от человека к Космосу) сходятся в одном ключевом пункте — в необходимости ясного и четкого понимания сущности и возможностей человеческого сознания. Не случайно все больше представителей самых разных научных дисциплин сходятся во мнении: разгадка тайн Космоса напрямую связана с **разгадкой тайны человеческого сознания**, о чем мы уже говорили выше при анализе значения теории познания для современной культуры.

Показательно, что обращение к феномену сознания как к центральной философской проблеме диктуется сегодня не только общекультурными процессами, но и **внутренней логикой развития самих гносеологических исследований**. Пристальный критический анализ наиболее авторитетных и влиятельных рационалистических теоретико-познавательных программ XX века — **праксеологического реализма**, особенно марксистского типа, и трансцендентализма, особенно в его **феноменологическом варианте** — обнаружил следующие принципиальные факты.

Во-первых, все результаты «отражения» объективного мира человеком на поверку выявили факт неустранимой проекции вовне наших собственных человеческих «образов мира», в значительной степени определяемых смыслами языка и культурными предрассудками эпохи. Это со всей остротой поставило проблему **онтологии языка и онтологии культурных смыслов**, производной от которых во многом является и познавательная деятельность человека. Отсюда — критика гипертрофированного гносеологизма в философии XX века и расцвет философии языка и философии культуры с упором на онтологическую проблематику, о чем мы говорили в рамках онтологического раздела работы.

Во-вторых, в результате критики феноменологической программы выяснилось, что в основе рационального знания (процедур понимания и самоосмысления) лежат непрозрачные для рациональной рефлексии и предшествующие ей базовые структуры **субъективности** — некие исходные **данности сознания**, которыми пренебрегала классическая европейская мысль, но значение которых в человеческом бытии и познании трудно переоценить. В философской традиции XX века эти дорефлексивные структуры субъективности рассматриваются под разными углами зрения: и как Dasein в его первичных экзистенциалах (ранний М. Хайдеггер), и как исходное переживание «сопротивления мира» (М. Шелер), и как базовый опыт собственного тела (М. Мерло-Понти, Г. Марсель), и как первичный пласт эмоциональной жизни ребенка, сохраняющийся на бессознательном уровне (психоаналитическая традиция) и т. д.

Обращение многих философских школ к онтологии культуры и онтологии человеческой субъективности фиксирует, с одной стороны, факт кризиса всех односторонних рационалистических теорий как отражения мира, так и его трансцендентального конструирования, а с другой — подводит к необходимости более широкого и глубокого понимания феномена сознания, специфики его бытия.

Реальность собственного сознания, как ключ к тайнам мирового и собственного бытия, человечество вынуждено открывать сегодня как бы заново.

Таким образом, проблема сознания оказывается центральной в современной культуре. Мы к ней еще обратимся на последующих страницах. Однако этот **онтологический поворот** в современной философии вовсе не устраняет гносеологии как самостоятельной и важнейшей отрасли философских исследований, ведь бытие сознания есть прежде всего **бытие знания**. К тому же гносеология имеет свой вечный проблемный фонд и свои базовые категории, которые нельзя устранить по чьей-то субъективной прихоти. К анализу важнейшей категориальной пары «субъект — объект» мы теперь и приступаем.

ЛЕКЦИЯ 20. *СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ. СУЩНОСТЬ ЗНАНИЯ И ЕГО АТРИБУТИВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ*

Категории субъекта и объекта являются важнейшими условиями последовательного и рационального осмысления любого вида познавательной деятельности. Аналоги этих категорий можно найти и в китайской, и в индийской философской мысли. При этом жесткое противопоставление того, кто осуществляет познавательный акт (субъект), тому, на что этот познавательный акт направлен (объект или предмет)[1], характерно для европейской рационалистической мысли Нового времени, когда под объектом чаще всего понимается природа, противостоящая человеку как мыслящему субъекту. Законы природы здесь или же «высвечиваются» извне естественным светом человеческого разума (позиция реализма), или же привносятся внутрь природного хаоса, как он нам дан в многообразии чувственного опыта конструктивной теоретической мыслью самого человека (позиция трансцендентализма). Для философии XX века характерно остро критическое отношение к обеим этим познавательным установкам и, как следствие, общее неприятие классической категориальной пары «субъект — объект», как лежащей в основании неадекватного понимания бытия и познания.

1. Критика субъект-объектной дихотомии и ее ограниченность

Критика классической субъект-объектной познавательной установки (вплоть до попытки выбросить ее за борт философии как ненужный «метафизический хлам») обусловлена в XX веке целым рядом вполне объективных причин, которых мы уже отчасти касались на предыдущих страницах.

Во-первых, за гипертрофированным вниманием новоевропейской философской мысли к категориям субъекта и объекта лежит, по мысли М. Хайдеггера, превращение человека в демиурга мира (субъект — букв. «подлежащее», «то, что в качестве основания собирает все на себя»[2]), где мир, в свою очередь, превращается в **картину мира**, в объект-образ, в значительной мере порождаемый интеллектом

---

[1] В литературе принято различать объект и предмет той или иной науки, ссылаясь на то, что один и тот же объект (скажем, человек) может быть предметом рассмотрения разных наук (медицины, этнографии, психологии). С методологической и процедурной точек зрения такое разведение имеет смысл. Однако в гносеологическом плане человек во всех этих науках является объектом (или предметом) познавательной деятельности, т. е. тем, что должно быть познано субъектом.

[2] Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 48.

самого человека. «Определяющее для существа Нового времени скрещивание обоих процессов, превращения мира в картину и человека в субъект, — пишет немецкий мыслитель, — заодно бросает свет и на, казалось бы, чуть ли не абсурдный, но коренной процесс новоевропейской истории; чем шире и радикальнее человек распоряжается покоренным миром, чем объективнее становится объект, чем субъективнее, наступательнее выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и наука о мире превращается в науку о человеке, в антропологию. Неудивительно, что только там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм»[1]. Относительно же сущности новоевропейского гуманизма, основанного на обожествлении человеком самого себя и, как следствие, на агрессивно-потребительском отношении к природе, раньше и, пожалуй, точнее, чем М. Хайдеггер, высказался П.А. Флоренский: «Парадокс: человек хотел образовать натуралистическое миропонимание — и разрушил природу; хотел дать гуманистическое миропонимание — и уничтожил себя как человека»[2]. Жесткий диагноз европейской культуре, поставленный этими выдающимися мыслителями, сохраняет свою правоту и по сию пору.

На рубеже тысячелетий стало окончательно ясно, что природа вовсе не есть пассивный объект познания и практического воздействия. Она не должна рассматриваться в качестве безликой окружающей среды, в жизнь которой человек может вмешиваться по своему произволу. Это ведет к необратимой гибели и природы, и самого человека. Биосферу необходимо рассматривать иначе. Она представляет собой иерархически упорядоченную целостную систему, своеобразный и исключительно сложно организованный субъект жизнедеятельности, законы существования которого есть одновременно и законы существования человеческого сообщества.

Эти глубинные закономерности гармоничного развития и оптимального функционирования природного организма отнюдь не прозрачны для холодного и самоуверенного научного рассудка, привыкшего понимать под ними свои собственные теоретические конструкции, извне, актом субъективного произвола приписываемые природе. Об этой парадоксальной способности человеческого интеллекта наделять объективным существованием свои собственные идеальные порождения мы еще поговорим ниже, анализируя проблемы сознания. Подобная слепота не может остаться безнаказанной. Еще Ф. Бэкон, в сущности основоположник технократической установки сознания, предупреждал последующие поколения своих не в меру ретивых учеников, что успешно преобразовывать природу можно лишь считаясь с ее собственными глубинными закономерностями.

Во-вторых, человек не является абстрактным и безликим субъектом познавательной деятельности. Он есть конкретный — живой, чувствующий и творческий — деятель, руководствующийся в познании вовсе не только и не столько всякими категориальными схемами и всеобщими идеями, сколько личностными целями и интересами, эмоциональными предпочтениями и мечтами. Его отношение к миру не отчужденно-объектное, а вовлеченно-соучастливое; он не противостоит познаваемой предметности, а буквально живет ею в творческом акте, как бы растворен в ней.

[1] Там же. М., 1993. С. 51.

[2] Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 453.

В-третьих, субъект-объектное понимание познавательного процесса игнорирует межличностные (как иногда говорят, субъект-субъектные) связи между людьми. Отношение человека к миру, в том числе и познавательное, всегда опосредствовано отношением к другим людям, и в конечном счете именно межличностные связи (отношения «я — ты» и «я — мы») являются самыми значимыми в человеческом существовании. Человек есть прежде всего эмоционально переживающее и сопереживающее, оценивающее и социально утверждающееся, а только потом уже — разумно познающее существо.

В-четвертых, в классическом рационализме совершенно не учитывались дорациональные структуры опыта, обеспечивающие первичное — бытийственное, т. е. неотчужденное от бытия — понимание себя и мира. «Когда я говорю, что первичным является бытие, — пишет в этой связи Н.А. Бердяев, один из самых последовательных критиков субъект-объектной дихотомии, — то я говорю не о том бытии, которое уже рационализировано и выработано категориями разума... а о первожизни, предшествующей всякой рационализации, о бытии еще темном... Противостоит познанию как объект лишь то бытие, которое познанием до этого препарировано и рационализировано. Но сама первожизнь не противостоит познающему, ибо он в нее изначально погружен. Выбрасывание познания из бытия есть роковой плод рационалистического просвещения...»[1].

Возникает естественный вопрос: может, следует и вправду, отталкиваясь от этих вполне здравых аргументов, избавиться от «замшелых» категорий субъекта и объекта как от наследия так называемого классического просвещенческого рационализма, развенчанного в современной философии? Такую позицию можно довольно часто встретить на страницах современных философских трудов. Однако при внимательном анализе она предстает как плод явного недоразумения.

Конечно, волевым актом можно избавиться от терминов «субъект» и «объект», но избавиться от предельных категориальных смыслов, в «пространстве» которых рационально осмысляется познавательный процесс невозможно в принципе. Будучи отвергнутыми, они неизбежно воспроизведутся, скажем, в виде следующих категориальных пар: «познающий — познаваемое» или «акт сознания — предмет сознания». Даже сами негативные суждения типа «субъект и объект тождественны» или «разделение на субъект и объект неверно» утверждают бытие этих категорий, ибо подразумевают некую объектность, относительно которой некто (субъект) выносит подобное суждение.

Главными источниками недоразумений, восходящими, кстати, к классической установке просвещенческого рационализма, являются или онтологизация категорий субъекта и объекта (отождествление их с оппозицией «человек — мир»), или наделение их ценностным (аксиологическим) и психологическим содержанием (отождествление с противоположностью «я — не-я»). Отсюда — совершенно неоправданные возмущения типа: «как же можно человека превращать в безликий субъект познания?» или «как же можно другое живое «Я» рассматривать в виде объекта?». Отсюда же и лишенное смысла утверждение о необходимости учета субъект-субъектных отношений. Здесь везде не учитывается то, что есть различ-

[1] Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 21.

ные философские категории, имеющие свои области метафизического применения. Их никогда не следует валить в одну кучу. **Категориальная пара «субъект — объект» представляет собой средство метафизического осмысления именно познавательного процесса. Это язык метафизической рефлексии над знанием, а не истолкования бытия или человеческого ценностного отношения к миру.** Даже если гносеологические категории в таком контексте неправомерно использовались (и используются), то это еще не повод, чтобы избавляться от категорий как таковых.

Наконец, необходимо учитывать, что в реальных познавательных актах (не только художественных, философских и религиозных, но даже и в научных) познающий и познаваемое чаще всего совпадают: художник живет задачей воплощения эстетического идеала, аскет-подвижник растворен в созерцании божества, физик полностью поглощен решаемой научной задачей. **Творческий познавательный акт всегда имеет бытийственное и ценностное измерения. Однако как бы сознание ни совпадало в нем со своим предметом, субъект-объектная дихотомия восстанавливается с железной необходимостью всякий раз, как только мы ставим своей задачей подвергнуть этот творческий акт теоретико-познавательной рефлексии.**

Более того, субъект-объектная метафизическая исследовательская установка появляется и в том случае, если творец просто желает записать или вспомнить свой творческий опыт. Даже в мистическом опыте йоги, видящей свою цель в избавлении от ложной дуальной установки сознания, категориальная пара «субъект — объект» (от которой как раз и хотят избавиться!) оказывается все равно необходимой для более или менее удовлетворительной передачи своего опыта чужому сознанию или для его текстовой объективации[1].

Таким образом, задача заключается не в устранении неустранимой пары гносеологических категорий «субъект» и «объект» из ткани теоретико-познавательных исследований, а в уточнении их возможного смыслового содержания и, самое главное, характера связи между ними.

2. *Объект познания*

Под объектом познавательной деятельности в самом широком смысле слова следует понимать **все то, на что направлен взор познающего субъекта**. Соответственно, не все, что объективно существует в мире, может быть объектом познавательной деятельности. Объект и объективная реальность — вещи совершенно разные. Например, человек что-то не может сделать объектом познания в силу чисто исторических причин: неразвитости технических средств наблюдения, не сформировавшегося методологического аппарата анализа и т. д. Так, элементарные частицы и атомные ядра, несомненно, существовали во времена древних греков, но не были предметом их анализа; точно так же и сегодня

---

[1] См. знаменитый анализ практики йоги в кн.: Эванс-Вентц К. Tibetan Yoga and Secret Doctrines. L., 1958. P. 85.

существуют такие вещи и процессы, которые мы не можем познавать в силу своей исторической ограниченности[1]. С другой стороны, какие-то вещи и процессы могут не являться объектом моей познавательной деятельности по причине отсутствия познавательной направленности на них. Я могу бесконечное число раз щелкать электрическим выключателем, но не иметь ни малейшего представления о том, что такое электричество. Человек, искренне и непосредственно переживающий чувство любви, может оказаться абсолютно неспособным сказать что-либо вразумительное о том, чем является любовь по самому своему существу.

Одновременно полноправными объектами познания являются состояния и факты сознания (восприятия, эмоции и т. д.)[2], а также его различные порождения, включая те, которые не существуют в самой действительности: кентавры, черти с хвостиками, роботы из научно-фантастических фильмов и даже логически невозможные образования (типа «круглого квадрата»). В принципе все, что только может помыслить или представить себе человек, способно стать предметом его познавательной деятельности, любые фантазии и гипотетические ситуации. Более того, способность творчески конструировать гипотетические объекты познания, даже могущие не встретиться ни в какой объективной действительности, как раз и является существеннейшей характеристикой именно человеческого бытия, способного в отличие от животных планировать возможные сценарии будущего. Не будет, по-видимому, большой ошибкой **определить человека как животное, способное строить и познавать гипотетические объекты.**

Однако какой бы объект познания мы ни рассмотрели — реальный (живого человека), идеальный (понятие «человек») или идеально-гипотетический (представление о человеке, способном жить 300 лет) — везде обнаруживается нечто принципиально общее, а именно: любой объект познания представляет собой **нечто трансцендентное, некую тайну, загадочное «х»**, относительно которого мы хотим получить знание[3]. Даже в объектах, произвольно сконструированных и придуманных нами, эта неизвестность присутствует. Мы ведь можем задать себе (и очень часто задаем) весьма интересные и важные вопросы: а как будет смотреть на мир человек, который живет 300 лет, какова его возможная психология? Или же: а какой могла бы быть физиология и психология кентавра? Или: проявлением каких болезненных черт американского характера и американской культуры являются их навязчивые фильмы ужасов о восстании роботов в грядущей мертвенно-технотронной цивилизации?

Можно сделать следующий вывод: если нечто существующее в мире, в нашем сознании или в культуре не является для нас таинственным, не несет в себе тайны, этого самого «х», то оно никогда и не будет выступать перед нами в роли объекта познавательной деятельности.

В то же время объект не может быть абсолютно трансцендентным. В таком случае он рисковал бы остаться попросту неизвестным, как бы пребывающим в состоянии гносеологического небытия наподобие кантовской вещи в себе. Поэто-

---

[1] Так, в галактике, по-видимому, существуют такие отдаленные планетные системы, которые мы просто не можем наблюдать в силу того, что свет от них не успел еще достичь Земли за время ее существования.

[2] На сознании как особо сложном предмете познания мы еще остановимся ниже.

[3] См. об этой особенности объекта познания в уже упоминавшейся работе С.Л. Франка «Предмет знания».

му правы те мыслители, которые утверждают момент **имманентной бытийной связности** познающего сознания со своим объектом, отсутствие непроходимой границы между ними. Это особенно относится к объектам нашего внешнего опыта. Весь процесс познания, по мысли В.С. Соловьева, как раз и покоится на том, что «познающий известным образом внутренно связан с познаваемым, находится с ним в существенном единстве».[1] Эта интуиция первичного единства человека с миром, нашей имманентной укорененности в нем присутствует у разных мыслителей XX века — С.Л. Франка, М. Хайдеггера, М. Шелера.

Любопытно, что в этом пункте западная мысль сходится с восточной. Так, в буддийской психотехнике целью устранения дуальной, жестко рационалистической установки сознания как раз и является возвращение на новом уровне к онтогенетически исходной познавательной способности, которая носит название праджня-интуиция (ср. рус. «пра-знание»).[2] Она подобна детскому, наивно-открытому и незамутненному предрассудками, непосредственному переживанию сродства с миром и вместе с тем ощущению его огромности и таинственности. Это как бы первичное истинное видение объектности как таковой (и, соответственно, бытия как такового) в виде органического диалектического единства ее трансцендентности и одновременно имманентности сознанию познающего. Оно потом утрачивается взрослым человеком, задавленным ворохом рационалистических предрассудков и социальных установок. Не случайно, по-видимому, Христос призывает своих учеников учиться глядеть на мир, как глядят на него маленькие дети. Впрочем, существование подобного опыта переживания объектности как таковой, генетически предваряющего любое рациональное отношение к объекту, остается в настоящий момент объектом дискуссий, ибо не очень понятно, как можно рационально обсуждать то, что по определению предшествует любым рационализациям.

Объект познания имеет еще одно очень важное свойство — он не остается неизменным. Любое добытое знание об объекте раскрывает в нем новые тайны. Так, объект под названием «атом» со времен древних греков претерпел существенное **гносеологическое развитие**: мы теперь знаем о его внутреннем строении, весе, изотопах и т. д. То же самое можно сказать о таких объектах, как натуральный ряд чисел, электромагнитные явления, закономерности организации генома и т. д. Любой объект как бы временится, что отражается в истории науки, которая его изучает. С особо сложными случаями мы сталкиваемся тогда, когда объект претерпевает не только гносеологическое, но и **собственное развитие**. Вплоть до середины XX века считалось, что собственную историю имеют человеческое общество, культурные образования (например язык), живые объекты (разного рода биологические виды), а также биогеоценозы. Однако теперь — в контексте современных синергетических исследований — становится понятным, что и неживая природа (если только такая на самом деле есть) эволюционирует, претерпевая процесс качественных необратимых изменений. И если еще в начале века выдающийся французский физик и математик Ж.-А. Пуанкаре усматривал преимущества физики по сравнению с другими науками в исторической неизменности ее предмета,

---

[1] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 722.

[2] См. об этом подробнее в монографии автора: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000. С. 97—105.

то сегодня вполне серьезно обсуждаются проблемы эволюции фундаментальных физических законов.

Все это заново ставит принципиальный теоретико-познавательный и методологический вопрос о соотношении собственного и гносеологического развития объекта — вопрос, который поставил и по-своему блестяще решил еще К. Маркс в «Капитале». Использованный им познавательный принцип носит название единства логического и исторического и гласит, что в теоретической системе знания собственная история объекта должна быть вскрыта в его существенных и необходимых моментах — логически, но при этом необходимо опираться на историю его познания, ибо развитие идей в той или иной степени запечатлело собственную историю объекта. Одновременно именно с высоты теоретически познанного предмета становятся ясными закономерности истории его познания и каждый мыслитель прошлого получает по заслугам.

Мысль о необходимости глубокой проработки истории своей науки для любого крупного теоретика очень точно сформулировал итальянский ученый С. Канниццаро, с именем которого связывают завершение формирования атомно-молекулярной теории в химии: «Часто бывает, что ум, усваивающий новую науку, должен пройти все фазы, которые прошла наука в своем историческом развитии»[1]. **Словом, теоретическая реконструкция собственной истории объекта опирается на историю его познания (на его гносеологическое развитие), а его гносеологическое развитие проясняется только на основании логики собственного развития, вскрытой теоретической мыслью.**

Таким образом, объект глубоко диалектичен по своему существу: он трансцендентен и вместе с тем имманентен сознанию познающего; он в существенной мере зависит от позиции субъекта познавательной деятельности и одновременно не зависит от него, имея собственную логику развития. Однако и субъект познавательной деятельности имеет не менее сложные и противоречивые характеристики.

3. *Субъект познания*

На первый взгляд может показаться, что с пониманием субъекта познания дело обстоит намного проще и его можно напрямую отождествить с человеческим индивидом, осуществляющим познавательный акт. Такая позиция близка нашему повседневному наивно-реалистическому опыту и наиболее распространена. Она трактует субъект в качестве так называемого **психологического субъекта познания**. Здесь познающий чаще всего рассматривается как пассивный регистратор внешних воздействий, с той или иной степенью адекватности отражающий объект.

При всей интуитивной очевидности подобного подхода в нем есть один существеннейший недостаток — он не учитывает активный и конструктивный характер поведения субъекта, то, что последний способен не только отражать, но и формировать объект познания. Более того, знание всеобщего и необходимого характера,

[1] Цит. по: Джуа М. История химии. М., 1978. С. 212.

что особенно зримо наличествует в логике и математике, нельзя вывести, исходя из теории отражения объекта и представлений о субъекте как психологическом индивиде. Поскольку не совсем понятно, что отражают в мире математические понятия и теории (скажем, мнимые числа), и еще более непонятно, как математики-индивиды, обладающие принципиально разными индивидуально-психологическими, национально-культурными и историческими особенностями, способны одинаково осуществлять всеобщие и необходимые математические доказательства, то гораздо логичнее предположить следующее: субъект познания вопреки очевидности сверхпсихологичен и сверхиндивидуален. Во многих индивидуальных психологических субъектах, независимо от их эмпирических особенностей, есть нечто одинаковое и доопытное (априорное), благодаря чему они единообразно формируют объект познания и познают его.

Иными словами, существует некое инвариантное и устойчивое «познавательное ядро» в каждом человеке, которое обеспечивает единство познания в контексте различных эпох и культур и выявление которого составляет подлинную цель теоретико-познавательной деятельности. Такая трактовка субъекта восходит к И. Канту и получила название **трансцендентального субъекта познания**. Развитие опытных наук, особенно психологии, подтвердило правоту многих кантовских философских интуиций. Действительно, у индивида существует целый комплекс первичных доопытных идей и установок, формирующих его картину мира, более или менее одинаковую с картинами мира у других людей: эталоны восприятия цвета, звука и формы, категориальные структуры мышления, языковая компетенция и т. д.[1]

Сам основоположник трансценденталистского взгляда на субъект познания уклонялся от вопроса «каково происхождение этого доопытного познавательного ядра в каждом человеке?». По И. Канту, он попросту лишен смысла: структуры трансцендентальной субъективности априорны[2]; а потому все попытки ответить на этот вопрос неизбежно приводят к логическому кругу, когда сама постановка проблемы подразумевает наличие того, о происхождении чего спрашивают. Однако последующая философская и психологическая традиция предложила целый спектр решений проблемы происхождения трансцендентальной субъективности.

Так, Н. Хомский и К. Лоренц считали их биологически врожденными формами адаптации к миру, Ж. Пиаже — следствием инвариантных структур деятельности, которыми ребенок овладевает на ранних стадиях развития, марксистская психологическая парадигма рассматривала их как продукт влияния инвариантов культурной среды. В рамках восточной гносеологической традиции также признается существование устойчивого познавательного ядра личности, но оно связывается с механизмами духовной врожденности, с универсальными когнитивными характеристиками монад, остающимися неизменными в череде их духовных перерождений. Любопытно, что и в христианских религиозных гносеологических моделях признается некое духовно врожденное ядро субъективности, обеспечи-

---

[1] См. классические психологические исследования этих вопросов в кн.: Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. М., 1966.

[2] Кантовскую априорность (доопытность) не следует путать с декартовскими врожденными идеями. Такая позиция неприемлема для кенигсбергского мыслителя в силу ее натурализма.

вающее общность базовых принципов познания и практической деятельности[1]. Во всех вышеприведенных объяснениях природы и происхождения трансцендентальной субъективности есть, по-видимому, рациональный смысл, однако и такое понимание природы субъекта не является исчерпывающим.

Гегель был, по-видимому, первым, кто достаточно убедительно показал: индивид, какими бы общими с другими индивидами структурами субъективности он ни обладал, тем не менее познает по-разному в каждую конкретную историческую эпоху в зависимости от господствующих в обществе общекультурных предпосылок, идеалов и норм познавательной деятельности. Один и тот же объект носители разных познавательных традиций могут даже видеть (а не то, что познавать) совершенно по-разному. К примеру, дикарь с острова Борнео и современный ученый-биолог увидят в компьютере разные вещи: один — магически мерцающий и загадочно звучащий объект, от которого желательно держаться подальше, второй — вершину достижений человеческого научного гения, существенно облегчающую его научную деятельность.

Стало быть, индивидуальная познавательная активность двух субъектов определяется какими-то надперсональными структурами, имеющими как бы свою собственную жизнь и логику развития. Более того, объем знаний, который существует в социуме на данный момент исторического времени, всегда превосходит объем знаний и навыков, которыми владеет каждый отдельный познающий индивид. Отсюда вытекает идея существования **коллективного (или соборного) субъекта познания**, практически реализующегося посредством усилий многих индивидуальных психологических субъектов, но к ним несводимого и относительно от них автономного. Примером бытия подобного субъекта может служить научный коллектив, группа научно-исследовательских коллективов, профессиональное сообщество (например сообщество философов-профессионалов) или даже человеческое общество в целом.

Однако философская интерпретация феномена надперсональной детерминации познавательного процесса может быть и радикально иной, персоналистической. Коллективный субъект познания здесь наделяется автономным и разумным существованием, приобретая черты **абсолютного субъекта познания**, как это было свойственно некоторым вариантам русской религиозной гносеологии Серебряного века, хотя подобную идею можно найти у неоплатоников в учении о Мировой Душе и даже у самого Платона.

Здесь индивидуальная познавательная деятельность человека рассматривается как часть деятельности Божественной Премудрости, в которой она укоренена и к слиянию с которой она, в идеале, стремится. Только в Абсолютном Субъекте познавательной деятельности (или в Абсолютном Сознании)[2] объект и субъект оказываются тождественными, а не противостоят друг другу ни в онтологическом,

---

[1] См. о подобной позиции, например, в кн.: Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 202—204, 304—305.

[2] Трактовка этого Абсолютного Субъекта познания различна у разных русских философов. У одних (С.Н. Булгаков) таковым признается София-Премудрость Божия; у других (Е.Н. Трубецкой) — сам Христос-Логос. «Есть некоторое сверхпсихологическое сознание, — пишет, например, Е.Н. Трубецкой, — безусловное и всеобщее как по форме, так и по содержанию. И я — психологический субъект — могу сознать истину, лишь поскольку я так или иначе приобщаюсь к этому сознанию» (Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 14).

в гносеологическом, ни в аксиологическом планах. Это как бы абсолютное и совершенное смыслобытие, где совпадают знание и существование, нравственный поступок и нравственная мысль. Одновременно наличием такого неявного «сверхсубъекта познания» объясняются и происхождение трансцендентальных структур субъективности, и тайна имманентной связности субъекта с объектом в многообразных познавательных усилиях человека, и взаимопонимание между самими людьми, и, наконец, идеальная цель когнитивных человеческих стремлений в целом.

Любопытно, что предположение о существовании в Космосе иерархии сознаний, в том числе и намного превосходящих человеческий уровень, сегодня уже не кажется достоянием различных фори религиозно-мистического мировоззрения, а воспринимается как вполне правдоподобная гипотеза, учитывая вступление человечества в эпоху антропокосмического поворота, связанного с поиском братьев по разуму во Вселенной и признанием космического измерения в деятельности самого человека.

Подытоживая различные трактовки субъекта познания, можно попытаться дать его общее определение, учитывающее вышеотмеченные аспекты: **под субъектом познания следует понимать наделенного сознанием человека, включенного в систему социокультурных связей и укорененного в рамках космического целого, чья активность направлена на постижение тайн противостоящего ему объекта.**

4. Сущность, общая динамика и основные характеристики знания

Разорвать субъект и объект можно лишь в абстракции, ибо реальный процесс познания всегда представляет собой взаимодействие между субъектом и объектом. Это взаимодействие проявляется в том, что:

— деятельность познающего субъекта всегда предметна (объектна), т. е. направлена на познаваемый объект, который этой направленностью сознания субъекта (интенциональностью — в терминологии феноменологического направления) в значительной степени и вызывается к существованию;

— объект всегда относительно автономен и как бы сопротивляется произволу субъекта, оказывая на него обратное влияние и заставляя согласовывать человеческие действия с его вполне объективными закономерностями.

Взаимоотношения между субъектом и объектом познавательной деятельности — неважно, рассматриваем ли мы их в историческом или в индивидуальном познавательных планах — всегда носят характер вечно возникающего и вечно разрешающегося противоречия. Это противоречие разрешается в знании.

Знание — это зафиксированные в познавательном образе[1] субъекта существенные черты и закономерности познаваемого объекта. Можно сказать даже короче: знание есть результат совпадения субъекта и объекта.

---

[1] Словосочетание «познавательный образ» используется здесь в предельно широком смысле, т. е. к познавательным образам могут быть отнесены не только образы восприятия и конкретные представления, но также научные гипотезы, теории и т. д.

Совпадение между субъектом и объектом никогда не является полным, абсолютным. Когда добывается знание об объекте и, казалось бы, его тайна исчезает, открываясь нам в форме того или иного типа знания, на самом-то деле происходит следующее: любое вновь получаемое знание обнаруживает в объекте новые непознанные свойства и грани, новые тайны, требующие разгадки. Таким образом, происходит гносеологическое развитие объекта, не говоря уже о возможности его собственного развития во времени.

С другой стороны, не остается неизменным и субъект познания, формируя новые методы исследований, совершенствуя свой логический и терминологический аппарат анализа, процедуры гносеологической рефлексии, свои человеческие качества и т. д. Следовательно, противоречие между субъектом и объектом воспроизводится на новом качественном уровне, требуя нового разрешения в новом знании.

Существует следующая важная закономерность: по мере исторического развития человечества и экспоненциального роста знания последнее само во все возрастающей степени становится объектом познания. Доля рефлексивного знания в общем объеме циркулирующей в обществе информации непрерывно растет. Знание действительно все более превращается в некую автономную и самоценную реальность, подпитывая платонические теории познания и разного рода теории «коллективного субъекта», «глобального интеллекта» и т. д. Особенно зримо подобные тенденции проявились в конце XX века в связи с процессами информатизации общества.

Здесь возникают два серьезных вопроса: а) какова общая логика развития человеческих знаний? и б) возможно ли в будущем полное совпадение субъекта с объектом?

Начнем с ответа на второй вопрос. Большинство гносеологических доктрин (даже религиозного характера) подчеркивает невозможность полного совпадения субъекта с объектом ни в смысле достижения абсолютной истины мирового бытия, ни в смысле исчерпания существа той или иной предметности. Любой объект всегда богаче знания, которое имеет о нем человек, даже если объектом человеческого познания становятся продукты его собственной деятельности. Часто самые, казалось бы, тривиальные вещи открываются с совершенно неожиданной стороны. А сколько нас окружает плодов человеческого «творчества», увы, не только не познанных, но уже и вышедших из-под нашего контроля! Здесь достаточно указать на феномен радиационного и химического загрязнения окружающей среды с совершенно неизученными долгосрочными последствиями его влияния на генетический аппарат наследственности.

К тому же получение абсолютной истины о мире и о самом себе означало бы смерть человека как творческого существа, ибо какой же интерес и стимул жить в мире, где все исчерпывающим образом познано?

Если в каком сознании и имеет место абсолютно полное совпадение между субъектом и объектом, так это только в Божественном (Абсолютном) Сознании, если таковое существует. Правда, и в ряде религиозно-философских учений (например, у Эриугены, Шеллинга, Бердяева) можно встретить еретическую мысль о том, что и само Божество себя не знает, а нуждается в познавательных усилиях человека для своего самопознания.

Что же касается первого вопроса, то можно выделить три основных варианта его решения.

Первый из них, восходя еще к позиции просвещенческого «гносеологического оптимизма», постулирует необратимый линейный прогресс наших знаний о мире и о самих себе, уходящий в «светлую бесконечность». Самым зримым проявлением такого прогресса является рост общего массива наших научных знаний, который удваивается теперь каждые 2—3 года, а также несомненный прогресс техники, особенно электронно-вычислительной.

Вторая позиция менее популярна. Она носит скорее пессимистический характер и связана с идеей «вечного возвращения» (даже упадка знания). В свое время ее высказали еще стоики, в XIX веке она была вновь реанимирована Ф. Ницше[1], а в XX столетии ее можно обнаружить у французского мыслителя традиционалистского направления Р. Генона. Последний утверждает упадочность современной науки и философии и настаивает на необходимости возвращения к сакральным традиционным знаниям, лежащим в истоках всех мировых религий[2].

Гносеологическим основанием подобной позиции служит, во-первых, явление забвения многих научных гипотез, которые не оцениваются по достоинству современниками и забываются, дабы потом быть переоткрытыми как бы заново, и, во-вторых, подтверждение ценности многих древних знаний средствами современной науки. Это особенно касается медицины, психологии, экологии. Суть такого кругового характера развития знания хорошо выражена в старом афоризме «новое — это хорошо забытое старое».

Третья позиция является в некотором роде синтезом линейности и цикличности, носит диалектический спиральный характер. С этой точки зрения, рост знания необратим и никакого буквального «кругового» возвращения к первичному интегральному пра-знанию о мире, к гипотетической пра-культурной традиции, лежащей-де в основе всех современных земных культур и религий, быть не может. Но это не исключает возможности оправдания мудрости древних на новом уровне или, наоборот, квалификации какого-то научного знания как ложного, пусть даже и воспринимавшегося еще совсем недавно как абсолютно истинное и непроблематизируемое.

Можно выделить еще одну чрезвычайно интересную попытку интерпретировать историческую динамику субъект-объектных отношений. Она принадлежит П.А. Флоренскому[3]. По его мнению, восходящему к платоновской идее знания как припоминания, вообще нет никакого исторического прогресса (или упадка) знаний в собственном смысле слова, а есть лишь временное опознание субъектом потенциально уже существующих в нем вечных и безусловных знаний, ибо, строго говоря, все содержится во всем (макрокосм тождественен микрокосму), и поэтому — чем пристальнее мы вглядываемся в черты субъекта познавательной деятельности, тем больше объектных содержаний мы в нем обнаруживаем; а чем больше приобретаем знаний об объектах — тем отчетливее проступает в них иде-

---

[1] См.: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.

[2] См.: Генон Р. Символы священной науки. М., 1977.

[3] См. работу П.А. Флоренского: Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 51.

ально-субъектное содержание. **Мир в результате оказывается как бы пронизанным мыслью, а мысль — причастной к творению целых миров.**

Какая из приведенных выше моделей динамики знания имеет больше прав на существование — покажет время, а мы обратимся к анализу общих характеристик, в той или иной степени присущих любому виду знания.

Существует огромное разнообразие видов знания, что определяется спецификой познаваемых объектов, различием в методах получения знаний, а также своеобразием их хранения и передачи. Ниже мы специально проанализируем основные виды знания: научное, экзистенциальное, религиозное. Однако все виды знания включают в себя моменты опосредствованного и непосредственного, личного и безличного, явного и неявного содержания. Рассмотрим эти характеристики несколько более подробно.

Для своего социального бытия, т. е. фиксации и передачи от одного индивидуального субъекта познавательной деятельности к другому, знание нуждается в обязательной объективации (или материальном опредмечивании). Объективированное знание есть не что иное, как мир символов (или знаков) человеческой культуры — естественного языка, текстов различного рода, чертежей, формул, технических устройств, архитектурных сооружений и т. д. Символы культуры — мир овеществленного знания — опосредствуют отношения между индивидуальными познающими сознаниями, а также между познающим сознанием и его объектом.

Благодаря символам результаты индивидуальных познавательных актов делаются достоянием всего общества, а индивиду поставляются всеобщие нормы и эталоны познавательной деятельности. **Символический мир есть необходимое условие со-знания многих индивидуальных сознаний и бытия коллективного субъекта познания.** Не случайно немецкий философ Э. Кассирер определил человека как Homo symbolikum.

Важнейшая символическая система культуры — естественный язык, генетически предшествующий остальным символическим системам и выполняющий функции их универсального смыслового интерпретатора.[1] По мере исторического развития человечества символический мир культуры имеет тенденцию разрастаться и ветвиться за счет появления все новых и все более сложных символических систем с опасной тенденцией превращения в некий автономный и самоценный мир, уже не зависимый от сознания живого познающего субъекта. Человек рискует оказаться как бы «закукленным» в холодной колбе символических миров с малоприятной перспективой превращения в придаток самоорганизующихся машинно-символических систем. Появление компьютера и феномена виртуальной реальности — очередной шаг в придании знанию тотально опосредованного характера, отчужденного от живого психологического субъекта.

Правда, при внимательном рассмотрении выясняется, что существуют такие виды знания, которые полностью объективировать невозможно в принципе (искусство, религиозное и мистическое знание). Они обязательно нуждаются в живых творческих актах и живом контакте сознаний. Более того, даже в науках логико-математического цикла, как показывают последние гносеологические исследова-

---

[1] См.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 85—86. Более подробно на проблемах языка мы остановимся в рамках следующей темы.

[illegible] непосредственная компонента играет очень важную роль. Научные открытия [illegible] по себе компьютер не совершает, а в подготовке ученого всему через символы [illegible] обучишь. В частности, всегда нужен непосредственный личностный контакт «учитель — ученик», дабы первый передал второму сокровенные тайны научной профессии.

Отсюда можно сделать следующий принципиальный вывод: во всех видах знания существуют и непосредственные, и опосредствованные компоненты, но в разных пропорциях. Культ опосредствованного символами знания есть плод новоевропейской цивилизации трех последних веков. Опасный крен в сторону его абсолютизации должен будет рано или поздно смениться пониманием значимости непосредственного знания. Здесь европейской культуре явно есть чему поучиться у традиционных культур Востока.[1] Природу непосредственных видов знания у нас еще будет возможность обсудить ниже.

В любом знании всегда есть безличные, как бы надперсональные компоненты. Особенно явно эта безличная составляющая знания присутствует в естественных и технических науках с их ориентацией на принудительное доказательство и однозначно понимаемые тексты. Идеал безличного знания составлял классический европейский идеал научности и наиболее зримое философское воплощение получил в гегелевском панлогизме (в попытке свести все знание к логическому самодвижению абсолютной идеи), а в XX веке — в концепции так называемой «теории познания без познающего субъекта» К.Р. Поппера.

Однако недопустимость абсолютизации надперсональных характеристик знания со всей отчетливостью обнаружилась в философско-культурологических исследованиях конца XIX — начала XX века. Отдадим здесь должное экзистенциальной традиции философствования, которая, начиная с романов Ф.М. Достоевского и работ С. Кьеркегора, обратила, по меткому замечанию Ж.-П. Сартра, внимание на то, что «существующий человек не может быть ассимилирован системой идей; хотя о страдании можно говорить и думать, оно ускользает от познания постольку, поскольку оно претерпевается в себе и для себя, и знание (имеется в виду именно доказательное надперсональное знание. — *Прим. авт.*) бессильно его преобразить»[2].

Со второй же половины XX века стало окончательно ясно, что не только в эмоциональном опыте, но и в любом научном знании всегда присутствует личностное начало ученого — его вера, страстность, готовность до конца отстаивать свои научные убеждения. Ни одно открытие в науке не совершалось равнодушными людьми, и до сих пор открытым остается вопрос: была бы создана классическая механика без личности И. Ньютона, а специальная теория относительности — без личности А. Эйнштейна? Серьезные доказательства в пользу огромного значения личностного начала в науке — в противовес позиции К.Р. Поппера — приведены в известной монографии М. Полани «Личностное знание»[3].

Верно и обратное — в самых, казалось бы, личностно окрашенных видах опыта, например, мистическом и художественном, всегда присутствуют надперсональные компоненты. У художника — это его профессионально-технические

---

[1] Отсылаем читателя в этой связи к кн.: Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). М., 1992.

[2] Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М., 1994. С. 11.

[3] См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

умения (знание нотной грамоты у музыканта или качество красок у художника), у мистика — общие для всей мистической традиции навыки медитативного сосредоточения и языковые механизмы передачи этого непосредственного опыта чужому сознанию.

Знание характеризуется также наличием явной (прозрачной для сознания) и неявной (скрытой от него) компоненты. Европейский рационализм всегда верил в то, что любое знание можно подвергнуть процедуре рациональной рефлексии и тем самым сделать явным. Однако в результате гносеологических, психологических и историко-научных исследований последнего времени выяснилось, что в знании любого типа, особенно личностно-экзистенциального плана, всегда есть компонента, непрозрачная для его носителей. Более того, в знании есть такая скрытая компонента, которая в принципе недоступна для самого индивида. Требуется усилие другого сознания, дабы сделать это неявное знание явным для его носителя. В науке большую роль в открытии подобных компонентов опыта сыграли знаменитые психоаналитические исследования З. Фрейда и К.Г. Юнга.

К неявной компоненте, помимо индивидуального и коллективного бессознательного, можно отнести исторические предрассудки и установки в познании, а также отличительные черты культурно-национального существования, как они незримо проявляются в познавательных и ценностных приоритетах, в особенностях языка, быта и т. д. Любопытно, что роль последних достаточно велика и в науке. Например, известный русский мыслитель-евразиец П.Н. Савицкий довольно убедительно обосновал интересную закономерность: в силу разницы географических и культурно-национальных условий в европейской культуре развивалась преимущественно физическая география, а русская географическая наука прославилась в связи с успехами в «ботанически-почвенных» исследованиях[1].

Следующий любопытный факт: сравнительная грамматическая бедность английского языка несомненно оказала имплицитное влияние на преимущественно эмпиристскую ориентацию англо-американской философии; и, наоборот, немецкий язык словно специально создан для построения сложных метафизических систем типа гегелевской или кантовской. Анализ неявного знания особенно важен в процедурах понимания текстов и в актах общения, а также в ситуациях межкультурного диалога. Чаще всего именно неучет неявной компоненты в знании лежит в основе разного рода коммуникативных затруднений и межличностных проблем. Отсюда такое внимание к неявному — бессознательному и дорефлексивному — знанию в современной философии.

Наличие фундаментальных бинарных характеристик в человеческом знании обеспечивает, с одной стороны, его единство, а с другой — многомерное и поливариантное существование. В принципе все различия между видами знания (научным, философским, религиозным, обыденным, техническим и т. д.) могут быть объяснены различным удельным весом и различным сочетанием тех или иных его противоположных свойств.

Так, эмоциональное знание будет отличаться преобладанием непосредственных и глубоко личностных, но при этом — в подавляющем большинстве случаев — не-

[1] Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 286—287.

вых компонентов. Мистический же опыт всегда личностен, непосредственен и одновременно всегда явственен для адепта (как бы оче-виден для него), недаром любой мистик никогда не путает его со смутными и хаотичными галлюцинациями. Чувственно-перцептивное знание (скажем, в форме восприятия) — глубоко личностно, так же, как знание эмоциональное и знание мистическое, но в отличие от первого фундаментально опосредствовано влиянием языка и социального окружения, а в отличие от второго еще и перегружено неявными компонентами. Дальнейший анализ различных видов знания по трем этим, попарно бинарным, характеристикам может, при желании, продолжить сам читатель.

Учитывая же особую значимость языка в осуществлении познавательной деятельности, целесообразно более подробно остановиться на его природе и функциональных характеристиках.

ЛЕКЦИЯ 21. *ЯЗЫК И ПОЗНАНИЕ*

1. Специфика научного и философского осмысления феномена языка

Язык — это неизменный спутник человека и в быту, и в социальном общении, и в творчестве, и, как мы уже говорили, в познании. Немудрено, что за последние 100 лет к нескольким старейшим языковедческим дисциплинам — лингвистике (грамматике), герменевтике (теории интерпретации) и риторике — прибавились многочисленные междисциплинарные научные подходы к изучению языка (психосемантика, психо- и этнолингвистика, социо- и коммуникативная лингвистика, семиотика и лингвистическая прагматика и т. д.), а также разнообразные философские направления его исследования (деятельностно-историческое, символическое, феноменологическое, философско-герменевтическое, аналитическое и др.).

Такой широкий научный и философский спектр подходов к изучению языка привел, с одной стороны, к расширению экспериментальной и теоретической базы его изучения, а с другой — породил какофонию моделей и подходов, где во многом утратилось его понимание как гармоничной и целостной системы. Причины такого малопродуктивного плюрализма в методологии и в теории современных наук о языке многообразны. Главная же из них, на наш взгляд, кроется в преобладании **утилитарно-инструменталистского подхода к языку**, когда все его смысловые богатства и разнообразие функций сводятся к одной, хотя и существенной характеристике — быть инструментом человеческого общения.

В историко-философской ретроспективе эта позиция родственна средневековому номинализму в том смысле, что «за» знаковой структурой языка здесь не предполагается наличия особой смысловой реальности. Язык — это только слова, значения которых конвенционально определены субъектами общения, благодаря чему предмет говорения одинаково идентифицируется слушающими (воспринимающими). С этой точки зрения, употребление языковых средств нормативно и контролируется самим коммуникативным процессом, цель и смысл которого — быть понятным «другому». Наиболее ярким проявлением инструменталистской парадигмы в понимании сути языка является структуралистский принцип, что язык — это знаковая система с устойчивым набором значений, созданная и контролируемая людьми в коммуникативно-деятельностном контексте их совместного бытия.

Совершенно ясно, что социальное общение исключительно важно, а роль языка в нем фундаментальна. Однако это недостаточное основание для того, чтобы сводить сущность языка к «коммуникативным играм», коими бытие языковой реальности отнюдь не исчерпывается.

В своем логическом завершении инструментализм приводит к утверждению «репрессивности дискурса», как это свойственно постмодернистским взглядам на язык. Данная установка означает, что в конкретном коммуникативном взаимодействии понять можно только уже известное, или, точнее, понимание чего-либо было достигнуто ранее. Языковая компетенция каждого индивида, с точки зрения инструментализма, формируется по шаблону, заданному нормативными условиями коммуникативных взаимодействий, типичных для данной конкретно-исторической социальной общности. Процесс овладения языком, таким образом, относительно одинаков для всех носителей данной традиции в силу единства осваиваемых коммуникативных констант. Последние, в свою очередь, задают единую для всех смысловую схему мировидения, «одевая мир» (по выражению Л. фон Витгенштейна) в инвариантные синтаксические и лексико-семантические структуры. При абсолютизации этих процессов в становлении языковой компетенции личности, ее поведения и познавательных установок языковая реальность превращается в некую идеологию, за создание которой в конечном счете никто не ответственен и правила игры которой все вынуждены безропотно принимать. В этом контексте любое нововведение в языке возможно лишь с опорой на уже известное правило. В противном случае неизбежно возникновение ситуации непонимания.

На наш взгляд, именно инструментализм и утилитаризм являются главными причинами методологической разноголосицы и даже противоречивости в исследованиях языка.

Во-первых, язык выполняет не только коммуникативные, но и важнейшие когнитивные функции, многообразно и гибко — в подлинном смысле слова творчески — опосредствуя взаимоотношения между индивидуальными субъектами познавательной деятельности, а также между объектом и субъектом познания. Без языка невозможна трансляция знаний от поколения к поколению, а также успешное взаимодействие и обмен результатами познавательной деятельности внутри научного и иных познающих сообществ (художественных, религиозных, технических и т. д.). Особую, именно конструктивную, а вовсе не репрессивную, познавательную роль играют письменные тексты различного рода, обеспечивающие возможность рациональной и интерсубъективной проверки полученных знаний и их оперативное тиражирование.

Сегодня компьютерная техника с электронной почтой и сетью Интернет создают исключительно благоприятные условия для реализации познавательной функции языка. Здесь достаточно упомянуть о возможности проведения научных и иных электронных конференций в режиме реального времени, которые по сути дела превращают научное познание в перманентно осуществляющийся процесс коллективного научного поиска с мгновенным обменом и оценкой получаемых результатов. Более того, здесь совершенно новыми когнитивными гранями начинает играть сам язык, демонстрируя свои ранее скрытые грамматические и лексические возможности, а также метафорический потенциал.

Ниже мы остановимся и на иной ипостаси познавательной функции языка, проявляющейся не столько в рациональных формах опыта, сколько во внерациональных видах творчества.

Во-вторых, очевиден момент творческой индивидуализации в овладении и пользовании языком, наиболее зримо проступающий в творчестве великих поэтов и писателей. Если бы все в языке было утилитарно и сугубо коммуникативно, социально и репрессивно, тогда в нем не был бы возможен феномен языкового творчества.

В-третьих, при инструменталистском подходе необъяснимым оказывается факт поразительной исторической устойчивости некоторых языковых образований (например, имен; местоименных наречий; слов, фиксирующих категориальные смыслы и т. д.). Вопреки сугубо утилитарно-конвенционалистскому взгляду на язык последний зачастую оказывается мудрее нас, его суетных носителей, открывая со временем такие потаенные познавательные смыслы, о которых могли и не догадываться предшествующие поколения говоривших на нем людей. В будущих темах мы еще не раз обратимся к этому свойству языка, а здесь приведем один только пример. Так, только после открытия феномена «расширяющейся вселенной» и формулировки «антропного принципа» в его сильной версии вдруг стало ясным, что подобное понимание устройства мироздания давным-давно коренилось в самой этимологии слова «вселенная», которое фиксирует вовсе не идею безжизненного физического пространства, а отсылает к органической целостности мирового бытия, куда органически включен — **вселён** — человек на правах его важнейшего конструктивного элемента[1].

О реальных альтернативах инструменталистской парадигме речь пойдет ниже, а пока необходимо остановиться на атрибутивных характеристиках самого языка.

2. Базовые характеристики языка как целостной системы

Сущность языка как целостной и относительно автономной смысловой системы, опосредствующей взаимоотношения между людьми и окружающим миром, характеризуется, соответственно, двумя взаимосвязанными моментами.

Во-первых. **язык имманентен человеческому бытию**, которое свершается в мире смыслов и постоянно творчески преумножает эту свою «смысловую обитель»[2]. Будучи схваченным творческой мыслью ученых, философов, поэтов и художников, мир прирастает, точнее, прорастает смыслами — лишь человеку понятными и для него значимыми. Вне человека бытие безымянно. Только в людях и через людей бытие способно сказываться. Базовые смыслы и структуры языка не созидаются человеком произвольно (от слова «произвол»), ибо коренная суть человеческой речи заключается не в том, чтобы болтать, а в том, «чтобы, сказав, подсказать вещам их сокровенную сущность, неизвестную им»[3].

---

[1] В данном случае проявляется еще одна — уже языковая грань — антропокосмического поворота, который происходит в современной культуре.

[2] Но одновременно базовые смыслы языка и **трансцендентны** относительно человека, ибо не выдумываются, а как бы творчески «распаковываются» усилиями его сознания, о чем мы еще скажем ниже.

[3] См.: Рильке Р. Избранные сочинения. М., 1998. С. 531.

Слово, одновременно, — это единственное **доступное всем** средство сохранить мгновенность мелькнувшего взгляда, вспыхнувшего чувства, озарившего воззрения, причем не только сохранить, но и поделиться, стать со-участником общей судьбы человеческого бытия в мире. Недаром один из глубочайших философов языка Мартин Хайдеггер особо подчеркивал, что язык дает «сбыться человеку в его собственном существе»[1].

Вторая сущностная черта языка, неразрывно связанная с первой, — это его **посредническая природа**. Язык всегда реализует определенное отношение — между знаком и значением, между словом и вещью, между произносящим и понимающим. Действительность этого отношения реализуется благодаря наличию символической способности у каждого человеческого индивида.

Для более строгого определения посреднической сущности языка удобно использовать категориальную пару «сущее — несущее». Категория «сущее» употребляется нами в хайдеггеровском смысле и означает все то, что достигло явленности (сущее как присутствующее). С этой точки зрения, идеальный смысл языка становится сущим благодаря своей несущей (до-носящей смысл в произнесении) составляющей языка. Категория «несущее» понимается нами, соответственно, как несущая основа. Последняя имеет два плана выражения — материальный и духовный.

Материальный план до-несения смысла образует знаково-символическая структура конкретного языка, фиксирующая фонетические, морфологические, грамматические и лексико-семантические его особенности. В каждом конкретном акте говорения (написания) его материально-знаковая сторона используется затем, чтобы донести смысл до другого сознания. Потом эта материя языка (звуки, буквы, паузы, знаки препинания) как бы «испаряется» в тот самый момент, когда понимание состоялось. Это «улетучивание» материально-несущих структур языка из актуального горизонта сознания в момент постижения смысла — весьма зримое проявление его посреднической сущности.

Духовный план языка как несущего заключается в том, что, будучи посредником, язык не фиксирует внимание понимающего на конкретных значениях своих составных частей (на поверхностной структуре высказывания, по выражению Н. Хомского), а сосредоточен на донесении именно целостного смысла (на глубинной структуре, по выражению того же автора). Весь феномен метафоричности языка как раз и стоит на том, что за буквально-поверхностным смыслом (духовно несущим) мы способны вычитывать некоторый истинно сущий — глубинный и целостный смысл. В противном случае наша мысль всегда отвлекалась бы на несущественное и частное, утрачивая способность понимать и доносить существенное содержание.

Попытки осмыслить язык в единстве его конститутивно-онтологических и посреднических характеристик в результате сталкиваются с двумя серьезными трудностями. Прежде всего — это уже отмеченный феномен сокрытия идеально-сущего смысла за его несущими структурами. Другой аспект этой трудности состоит в том, что **важнейшим средством донесения смысла в языке являются молчание (пробел в тексте) и умолчание.** Для их анализа вообще трудно подобрать адекват-

---

[1] Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 269.

ные логические средства. Особенно очевидным факт умолчания становится при переводе, который Х. Ортега-и-Гассет определил как попытку выразить то, что на другом языке умалчивается. Чаще всего умалчивается в языке очевиднос, т. е. то, что понятно всем его носителям. Но очевидность эта разнится от языка к языку, создавая «разные уравнения между выраженным и невыраженным»[1]. Научное осмысление феномена умолчания поэтому если и возможно, то только в рамках языковой прагматики, исследующей контексты говорения. Заметим также, что феномен «значащего отсутствия» и его понятийное схватывание — вообще одна из сложнейших проблем, стоящих перед современной наукой. Такова пауза в музыке, природа вакуума в физике, знак «0» в математике и т. д.

Следующая принципиальная сложность, касающаяся научных исследований языка, заключается в том, что любое такое исследование предполагает язык в качестве своей неустранимой предпосылки. Одними из аспектов этого парадокса являются семантическая самореферентность и неоднозначность выражений естественного языка, «мешающие» построить непротиворечивые теории истинности значений языковых выражений в рамках логической семантики.

Данные объективные трудности возникают уже не по причине ограниченности исследовательских установок, а вследствие диалектической природы самого языка.

Одна из таких диалектических черт бытия языка состоит в том, что, будучи единым и универсальным как общечеловеческая способность обнаружения смысла, язык в то же время многолик с точки зрения национального колорита и индивидуальных акцентов мировосприятия. Причем шкала подобной (национальной или индивидуальной) языковой своеобычности бесконечно вариативна — от полной «глухонемоты» (вследствие зашоренности и заштампованности языкового сознания) до восхитительной чуткости к языку, свойственной поэтам.

Одним из первых ученых (не считая Гумбольдта), кто подметил глубинную объективную диалектику языка и попытался создать научный метод, который бы ее учитывал, был Ф. де Соссюр. Суть предложенного им подхода состояла в разделении синхронных и диахронных методов[2] в зависимости от целей и задач анализа. Первые должны были применяться для изучения неизменной и устойчивой знаковой структуры языка. Им с легкой руки Соссюра структурная лингвистика и отдала предпочтение, целиком переложив диахронные исследования на плечи языковой компаративистики, а также других научных дисциплин типа психологии языкового общения.

Среди других дихотомий, выделенных Ф. де Соссюром, отметим такие, как «речь — язык», «индивидуальность — социальность» знаков, а также не до конца эксплицированная им дихотомия, намеченная в «Заметках по общей лингвистике»[3], — «бессознательность — сознательность» в использовании языка. Нетрудно заметить, что все последующие оппозиции производны от первого — базового для лингвистики Соссюра — бинарного отношения «речь — язык», основным

[1] Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 675.

[2] Подробное методологическое обоснование различения синхронного и диахронного подходов дается в гл. 3 ч. I «Курса общей лингвистики» (см.: Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977).

[3] Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М., 1990. С. 41.

вариантом которого является дихотомия «говорение (произнесение как источник языковой динамики) — письмо (текст как фиксированная норма языкового взаимодействия)»[1].

Противоречивость языковой реальности, с одной стороны, порождает вышеотмеченный методологический плюрализм, а с другой — содержит и глубоко позитивный момент. А именно — подталкивает исследователей к признанию сущностного единства всех проявлений языка, требуя методологического единства осваивающих его исследовательских программ. Соответственно становится очевидной явная ограниченность инструментализма, не способного совладать с творчески-онтологической, а отнюдь не только репрессивной ипостасью бытия языка.

Для целостного постижения любого феномена — будь то язык или сфера человеческого сознания в целом — все его стороны (в том числе и полярно противостоящие друг другу) должны быть равно учтены без однозначного соотнесения их с положительными или негативными оценками.

3. Функции языка

Существуют различные попытки выделения функций языка, однако все исследователи, расходясь в частностях, едины в том, что существуют две безусловно важнейшие функции, которые язык выполняет в человеческом бытии — **коммуникативная и познавательная**.

В **утилитарно-коммуникативном** функционировании языка, основная задача которого — обеспечить взаимопонимание сторон, объединенных конкретными целями и общими интересами, нет необходимости использовать творческие потенции языка. Наоборот, их использование может существенно затруднить общение как бытовое, так и профессиональное. Стремление избегать неясных (непривычных) терминов и выражений является поэтому нормой в тех областях человеческого взаимодействия, где главной целью общения является обмен необходимой информацией. Языковые штампы обыденного словоупотребления, а также формализованные языки и терминологические системы в научных и профессиональных сообществах являются своеобразным олицетворением этой сознательной установки на унификацию выразительных средств.

Познавательная, или, как ее называют некоторые ученые, интеллектуальная функция языка необходимо связана с установкой на духовный и культурный рост общающихся сторон (мыслящих субъектов) в процессе их со-творческого диалога друг с другом, с миром и с языком. Сказать здесь — значит показать ранее невидимое, непривычное. Такой творческий диалог с языком обогащает всех его участников, включая, конечно, и сам язык как несущее основание смыслового взаимодействия. Олицетворением со-творческого диалога с языком является национальная литература (включая философию). Здесь, с одной стороны, обогащается новыми

[1] «Тесный корсет официального языка», по словам Ф. де Соссюра, тормозит его развитие, но не в силах остановить совсем (Там же. С. 47)

смыслами сам язык под творческим воздействием человеческого духа. С другой стороны, такой обновленный и обогащенный новыми творческими гранями язык способен расширять и обогащать духовную жизнь нации в целом.

В научной и философской литературе помимо двух указанных функций обычно выделяют еще как минимум одну, причем у разных мыслителей — единых во мнении относительно первых двух функций — она всегда разная, что, на наш взгляд, уже говорит об ее избыточности. Например, Р.И. Павиленис помимо «кодирующей» (в нашем определении — утилитарно-коммуникативной) и «генеративной» (познавательной) выделяет «манипулятивную» функцию[1], которая, по нашему мнению, является одним из функциональных проявлений (модальностей) утилитарно-коммуникативной функции, на чем мы остановимся ниже. А.А. Ветров в книге «Семиотика и ее основные проблемы» выделяет «экспрессивную» функцию языка, смысл которой — в выражении чувств говорящего[2]. Однако отмечая ее вторичный характер, поскольку большинство лингвистов не относит выражение эмоций к существенному аспекту языка, он этим сам же признает ее избыточность[3]. Идейный вдохновитель тартуско-московской семиотической школы Ю.М. Лотман помимо информационной и творческой функций выделяет функцию памяти, подразумевая под ней способность текста сохранять память о своих предшествующих контекстах[4]. Текст создает вокруг себя некое смысловое пространство, лишь в нем обретая осмысленность. На наш взгляд, знание культурного контекста, необходимое для адекватного понимания исторического памятника, равно как и знание социальных контекстов обыденного общения, относится к коммуникативной функции языка, но лишь в разных аспектах (модусах) ее проявления — в духовном и утилитарном. Так же обстоит дело и с популярной у современных отечественных лингвистов и семиотиков якобсоновской классификацией функций языка. Каждая из шести выделенных им функций соответствует какому-то одному — акцентируемому в зависимости от контекста выражения — конкретному элементу речевого взаимодействия[5], но все вместе они выражают различные аспекты коммуникативной функции языка.

Необходимо заметить, что две выделенные нами функции находятся в тесном диалектическом взаимодействии, что может иногда создавать обманчивую видимость их тождественности. Действительно, познавательная функция может почти совпадать с коммуникативной, например, в сфере межличностных взаимодействий внутри научного сообщества (тем более в упоминавшемся нами виртуальном компьютерном взаимодействии), в ситуациях межкультурного диалога, в экзистенци-

---

[1] Павиленис Р.И. Проблема смысла. М., 1983. С. 115.

[2] Ветров А.А. Семиотика и ее основные проблемы. М., 1968. С. 136.

[3] В книге В.Н. Волошинова «Марксизм и философия языка» (Л., 1929. С. 126) подчеркивается важность «в живом высказывании» не только «значащих элементов», но и «оценивающей ориентации». Однако этот ценностный акцент, выраженный в экспрессивной интонации высказывания, не полагается в качестве отдельной функции языка, поскольку «в абстрактных элементах системы языка» оценок нет» (там же).

[4] Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 21—22.

[5] Эти функции: 1) референтивная (выражает направленность на контекст); 2) эмотивная, или экспрессивная (на адресата); 3) конативная, или апеллятивная (на адресата); 4) поэтическая (на сообщение); 5) фатическая (на контакт); 6) метаязыковая (на код). См. знаменитую статью Р. Якобсона «Лингвистика и поэтика» (в кн.: Структурализм: «за» и «против». М., 1975). Отметим также, что для Р. Якобсона, работавшего в функционалистской парадигме пражского лингвистического структурализма, коммуникативная функция языка являлась преимущественным объектом рассмотрения.

ально значимой беседе двух творческих личностей и т. д.; но она также может выступать и в «чистом» виде, например, в поэтическом и философском творчестве[1].

Также неверно утверждать большую или меньшую значимость одной из выделенных функций языка, например, коммуникативной (вследствие ее непосредственной связи с каждодневным существованием людей) или, наоборот, когнитивной (в силу ее ярко выраженного творческого характера). Обе функции языка — и познавательная, и коммуникативная — равно важны для нормального существования и развития языкового сознания как отдельных индивидов, так и нации в целом. Среди них трудно выделить наиболее значимую, ибо критерии значимости в данном случае разные. В одном случае критериальными являются такие свойства речи, как общедоступность, простота и информативность (актуализация однозначного смысла), в другом же, наоборот, — ориентация на индивидуальный опыт понимания, смысловая неоднозначность (сложность) выразительных средств и наличие множества потенциальных смысловых измерений.

Таким образом, в диалектическом сосуществовании двух основных функций языка (познавательной и коммуникативной) находят свое отражение два основных онтологических свойства языка, о которых мы говорили выше — его посредническая природа как проводника смыслового содержания (в единстве сущих и несущих характеристик), а также его имманентная укорененность в человеческом (смыслопорождающем и смыслопонимающем) бытии, о чем мы еще скажем ниже.

4. Функциональные модальности языка

Высший полюс реализации творческого потенциала языка являет собой национальная литература, а в ней в первую очередь — философия, проявляющая базовые рациональные возможности понимания человека и мира, и поэзия, углубляющая и утончающая чувственно-эмоциональное восприятие мира. Этот высший уровень конкретно-исторического бытия языка мы именуем **креативной функциональной модальностью**.

Термин «модальность» означает здесь качественную характеристику функциональных проявлений языка (коммуникативных и познавательных), выражающуюся в их способности оказывать: а) **креативное (творческое)**; б) **стабилизирующее**; или в) **подавляющее (репрессивное)** воздействие на языковое сознание индивидов, на их мировосприятие.

Творческое воздействие языка на сознание его конкретных носителей связано со способностью национальной словесности открывать новые горизонты бытия и стимулировать духовный рост личности. В свете этого главная культурная задача и социальная польза национальной литературы состоит в том, чтобы возделывать, «обживать» поле сокрытых (до поры) смыслов, которое потенциально доступно

[1] Непосредственный акт поэтического творчества находится целиком вне сферы коммуникации и не может быть постигнут в категориях коммуникативного взаимодействия. Даже «диалог» с языком — единственным собеседником и орудием поэта — по сравнению с коммуникативным смыслом диалога является метафорой, ибо язык говорит поэту только то, что сам поэт жаждет от него услышать. Интенсивный поиск слова в поэтическом творчестве — это, по сути, не диалог с языком, а диалог-монолог души с самой собой, цель которого — найти слова-намеки, обнажающие сущность высказываемого содержания.

языковому обнаружению (выражению), но актуально не реализовано в языковом сознании конкретной национально-языковой общности людей. Яркий, точный и насыщенный смыслами язык способен не только стимулировать развитие интеллектуальных творческих способностей, но оказывать позитивное воздействие на нравственное сознание и эстетические качества личности. Недаром с давних времен известна поговорка, что «доброе слово и злых делает добрыми, а злое слово и добрых делает злыми».

Не вызывает сомнений, что конкретно-историческое языковое сознание нации всегда относительно устойчиво, особенно в рамках одного поколения людей, где наиболее четко прорисовывается единство культурных доминант и предпочтений (значимых акцентов в мировидении). Этот относительно статичный, типизированный смысловой образ реальности организуется **адаптивно-стабилизирующей функциональной модальностью языка**, суть которой заключается в обеспечении устойчивости и экономности коммуникативной и познавательной деятельности в социуме. Непосредственным проявлением адаптивной модальности языка является сознательное или, что случается чаще, бессознательное пользование заведомо ограниченным набором терминов и стилистических фигур речи как рационально истолкованных (например, научные и профессиональные терминологические системы), так и не определенных, но интуитивно ясных (слова обыденной речи). Изучение адаптивно-стабилизирующего аспекта бытия языковой реальности, наиболее зримо воплощенного в повседневной коммуникации, тесно связано с такими группами проблем, как: сосуществование коммуникативных стилей; возникновение и организация дискурсивных мифологем; существование внутри общенационального языкового сознания разнообразных специфических «коммуникативных обычаев», задающих бессознательно действующие пропорции говоримого и умалчиваемого; наличие языковых «предрассудков», «дирижирующих пониманием»[1] и т. д.

Вне стабилизирующего адаптивного фактора общение и познание в обществе были бы серьезно затруднены. Однако последнее отнюдь не свидетельствует о необходимости доминирования данной модальности в языковом сознании вообще. Когда «цели легкости истолкования предпочитаются остальным положительным моментам языка», тогда «уменьшается необходимость в напряжении ума», — писал еще В. Гумбольдт[2]. В результате значение отдельных элементов языка (как правило, наиболее творческих) все более затемняется, и на место воображения и фантазии встает привычность употребления, приводящая «к неизбежному отвлечению от деталей языкового устройства»[3]. Формирование языковых стереотипов приводит не только к обеднению языка, но и к **подавленности языкового сознания**, поскольку язык начинает выполнять роль «социального фильтра» (Э. Фромм)[4], тормозящего осознание множества размышлений и переживаний, выходящих за рамки общепризнанного.

---

[1] Тема языковых предрассудков специфична для герменевтической традиции (Ф. Кюммель, Г. Миш, Х. Липпс, М. Хайдеггер, Г.Г. Шпет и др.).

[2] Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 219.

[3] Там же.

[4] «Наш язык, — пишет Фромм в работе «Из плена иллюзий», — не обеспечивает нас словами, необходимыми для описания многих внутренних переживаний, не соответствующих схеме наших мыслей» (см. в кн.: Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 346).

Такова **репрессивная модальность языка**, проявляющаяся равно и в актах коммуникации, и в познавательной деятельности. Ее суть в том, что привычность словесных формулировок постепенно приводит к ограниченности и зашоренности сознания людей. Более того, этот язык будней — привычный и простой — начинает воспитывать сознание своих реципиентов, навязывая им посредством расхожих языковых штампов определенную «схему дозволенных мыслей». Так формируется, по меткому определению английского поэта и литературного критика Т.С. Элиота, «коллективное несознанное чувство здравого смысла»[1]. На вышеозначенной способности языка подавлять сознание своих носителей, создавая иллюзию понимания в обход творческого осмысления происходящего, базируются технологии идеологического манипулирования массовым сознанием.

Современная массовая культура почти целиком построена на принципах репрессивного дискурса, ибо ориентирована не столько на удовлетворение «культурных» потребностей, сколько на целенаправленное формирование этих потребностей, причем с несомненной тенденцией к их примитивизации и унификации. В рамках этой «культурной» стратегии весьма удобным средством формирования общественного мнения и потребительского спроса является языковой по своей сути феномен искусственной стимуляции «пред-ожидания». Суть его в том, что посредством определенных риторических приемов сначала ненавязчиво создается «ситуация ожидания», т. е. интерес потребителя культурной информации с самого начала направляется к какой-то одной (идеологически выгодной) стороне проблемы. Затем эта искусственно созданная познавательная неопределенность (а по сути интрига) «благополучно» разрешается. Современный голландский исследователь макростратегий понимания Т.А. ван Дейк, анализируя структуру новостей в периодических изданиях, замечает на базе большого количества материала, что в начале идеологически особенно важных информационных сообщений всегда дается резюме. Оно содержит общую оценку событий (включая мнения «специалистов») и задает тему (обычно разворачивая предысторию происходящего), занимая как минимум половину, а то и 2/3 объема информационного выпуска. И лишь в конце с выборочным умолчанием излагается сама информация, восприятие и оценка которой большинством читателей уже вряд ли будет существенно разниться от того, что им хотели внушить[2]. Этот риторический прием использовался еще греческими софистами. Например, Сократ, разбирая вместе с Федром в одноименном диалоге Платона софистические уловки ритора Лисия, отмечает, что тот начинает свою речь с конца, давая наводящее определение того предмета, о котором еще только будет идти речь[3]. Суть такого красноречия Сократ справедливо усмотрел в обмане и добавил дальше, что для большей эффективности такого обмана ритор должен изучить природу человеческой души — ее склонности и предубеждения, — чтобы с наибольшей легкостью обманывать там, где люди «блуждают без дороги»[4]. Этот ироничный (даже саркастичный) совет Сократа относительно того, как лучше ма-

---

[1] Элиот Т.С. Назначение поэзии. М., 1997. С. 55.

[2] См. об этом небольшую работу Ван Дейка «Анализ новостей как дискурса» (Ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989).

[3] Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 173—174.

[4] Там же.

манипулировать сознанием реципиентов, нашел адекватное воплощение в информационных стратегиях с самого начала их возникновения[1].

Риторическим приемам, наиболее распространенным в современной общественно-политической речи, посвящены многие научные исследования в лингвистике, семиотике, психологии, философии и политологии. Ученых интересует, главным образом, сущность тех языковых выразительных средств и приемов (фонологических, синтаксических, семантических, стилистических), которые являют в действии репрессивную силу языка, зачастую не просто навязывая реципиентам правильное мнение, но последовательно внушая его[2]. Цель такого суггестивно-репрессивного воздействия несокрыта и отмечается всеми исследователями. Она состоит в том, чтобы воспитать массовое сознание в рамках системы социальных мифологем, удобной для политики правящей верхушки. Первостепенная задача такого «воспитания» — усыпить (а в перспективе — убить) критическую мысль, что осуществляется вышеописанным древним риторическим приемом настраивания восприятия.

Из вышесказанного следует, что репрессивная функциональная модальность языка прямо противоположна креативной его модальности. Тем не менее их нельзя однозначно соотносить с отрицательными и положительными оценками. Оценочное разделение здесь преимущественное, но не абсолютное, поскольку репрессивность может иметь в определенных контекстах положительное значение в качестве стабилизирующего, адаптивного фактора. Во-первых, она является необходимым моментом коммуникативного взаимодействия, обусловливая саму возможность наличия устойчивых языковых норм. Во-вторых, нормативность значений создает устойчивость «жизненного мира» индивида, что является важным фактором психологического равновесия. В-третьих, использование репрессивного потенциала языка может быть полезным в плане подавления агрессии отдельных преступных индивидов или маргинальных социальных групп, разрушающих социальный мир и согласие в обществе.

Креативный потенциал языка, в свою очередь, может выступать отрицательным, дестабилизирующим фактором, препятствующим взаимопониманию. Ярким примером здесь могут служить некоторые произведения современной художественной литературы (типа «Поминок по Финнегану» Д. Джойса), а также некоторые философские тексты, трудные для понимания в силу того, что их авторы в поисках адекватных выразительных средств слишком увлекались игрой с языком.

---

[1] Такова жизнь, скажем, «публицистической богемы» в Париже XVIII века с ее идолами и кумирами, оплачиваемыми вкусами и методами «препарирования фактов» на заказ, внутренними течениями и идеологическими войнами — она реалистично и с художественной точки зрения блестяще явлена, например, в «Человеческой комедии» Бальзака.

[2] Мы не будем останавливаться на рассмотрении психологических, идеологических и собственно лингвистических средств и приемов подавления и манипуляции воспринимающими сознаниями, поскольку они детально проанализированы в соответствующей литературе. Особенно яркими в экспликации данного вопроса являются работы Р. Барта и Ван Дейка (см., например, «Мифологии» Р. Барта в его кн.: Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989; сборник исследований: Ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989), а также выпущенная коллективом научных сотрудников психологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова монография «Техника дезинформации и обмана» (М., 1978). Несомненный интерес представляют статья Вильгельма Шмидта о соотношении языка и политики в кн. «Актуальные проблемы языкознания ГДР: язык — идеология — общество» (М., 1979), а также книга Т.В. Юдиной «Стратификация немецкой общественно-политической речи» (М., 1993). В последней «маркирующим признакам речевой структуры современной ОПР» посвящена отдельная глава.

В последнем случае иллюстративным является феномен «заразности» стиля, когда язык такого «мастера слова» вызывает лавину дилетантских подражаний.

Традиция противопоставления двух модальностей (сил, потенций) языка, связанных со способностью слова оказывать воздействие — творческое или авторитарное — на душу воспринимающего, уходит корнями в глубокую древность. Уже первые античные риторы — софисты, способные, как известно, с равной убедительностью доказывать противоречащие друг другу утверждения, — основывали это свое умение на неоднозначности слов языка. Последующая традиция европейской риторики продолжала изучать «средства вербального влияния на психику и поведение человека»[1]. Цели всех этих риторик были однозначно манипуляторские, в результате чего воздействующие силы языка в риторике и близких к ней дисциплинах исследовались односторонне — лишь в репрессивном аспекте. Способность же языка оказывать творчески-стимулирующее воздействие на сознание слушающего чаще всего даже не замечалась, поскольку большинство ученых придерживалось утилитаристских взглядов на сущность языка[2].

Эти взгляды сохранились впоследствии в позитивистских и структуралистских концепциях языка (Соссюр, Витгенштейн, Куайн), в разнообразных вариантах теории лингвистической относительности (Уорф, Мюльдворф, Сэпир, Хоккет и др.), в ряде современных герменевтических концепций (например, в концепциях «языкового априори» Апеля, Кольба). Последние верно оценил Я.Г. Фогелер: «...Отныне философы-герменевтики связывают язык не столько с мыслью, сколько с манипуляцией над мышлением, и ищут пути уже не столько для раскрытия «ценных тайн» языка, сколько для спасения сознания от идеологии, а значит, от языка»[3].

5. *Онтологический философский подход к языку*

В противовес этой традиции, ориентированной на доминанту языковой произвольности и производности от нужд человеческой коммуникации, в истории филологии и философии сложилась и иная традиция, ведущая свое начало еще от Платона[4]. Ее можно назвать «онтологической» — в пику утилитаризму и функционализму в исследованиях языка; «метафизической» — в противоположность конвенционалистской позитивистской установке; «динамической», или «диалектической» — в противовес статике структурных методов. Все эти названия адекватны и приемлемы. Однако во избежание терминологической путаницы мы далее будем именовать ее **онтологической** традицией. Ее представители (Дж. Ви-

---

[1] Жоль К.К. Мысль. Слово. Метафора. Киев, 1984. С. 106.

[2] Общее мнение ученых Нового времени в данном вопросе высказал Дюкло в «Замечаниях к «Грамматике Пор-Рояля»: «Люди сами по себе находятся под властью ИМЁН, и, когда их слуха достигает имя, которое им знакомо, они считают, что поняли его смысл, хотя зачастую не поняли ничего» (Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. М., 1990). С. 223).

[3] См. его работу «История возникновения и этапы эволюции философской герменевтики» в кн.: Герменевтика: история и современность. М., 1985. С. 31.

[4] В диалоге «Кратил» Платон устами Сократа критикует теорию произвольности имен в пользу репрезентации через подобие, которая со временем часто утрачивает очевидность под воздействием таких дополнительных факторов, как условность, обычай или привычка.

ко, В. Гумбольдт и неогумбольдианцы, А.С. Хомяков, А.А. Потебня, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, М. Хайдеггер, М.М. Бахтин, а также многие писатели и поэты) не отрицают наличие сильного репрессивного начала в языке, использование которого (особенно в устах демагога) может стать «смертным приговором» для многих людей (Г. Бёлль)[1]. Однако проявление этого потенциально присущего языку смертоносного начала целиком и полностью зависит от волеизъявления мыслящего субъекта, от его совести.

Сущность «онтологического подхода» к языку как явной оппозиции инструменталистски-утилитаристского подхода может быть сформулирована в нескольких основных положениях.

1. За материально-несущим «телом» языка (его фонематическим строем, грамматикой и т. д.) полагается **наличие некой универсальной и надперсональной смысловой реальности**. Это или идеально-эйдетическая в духе Платона, или информационная, или семантическая действительность, которая доносится (обнаруживается, объявляется) «материей» языка.

2. Имена и языковые символы являются, по выражению П.А. Флоренского, «отверстиями, пробитыми в нашей субъективности», они связывают нас с этой объективной смысловой реальностью. И хотя раскрываются и созидаются они лишь в творческих индивидуальных актах, однако не творятся людьми произвольно, не изобретаются «как предполагает замкнутые в субъективность» (П.А. Флоренский)[2]. Человек в рамках онтологического подхода к языку представляется не самовольным творцом, а скорее — **послушным субъектом обнаружения его идеально-смысловой реальности «в» и «через» несущие структуры языка**.

3. Эта универсальная смысловая реальность, в свою очередь, «**нуждается**» в человеке как носителе языка, дабы осуществиться (проявиться) в человеческом мире, обретя благодаря его свободному и творческому участию бесконечную вариативность и, стало быть, полноту воплощения.

4. Все сугубо научно-рационалистические и утилитарно-ориентированные подходы к сущности языка неадекватны, так как, выступая в качестве оторванного от человека предмета научного исследования, язык теряет самое существенное — свою целостность и подлинную онтологичность. «Позитивисты, — по выражению П.А. Флоренского, — расстригли Слово Божие на строчки и слова, язык растолкли в звуки, организм измельчили до молекул, душу разложили в пучок ассоциаций и поток психических состояний, Бога объявили системою категорий, великих людей оценили как комочки, собравшиеся из пыли веков, — и вообще все решительно распустили на элементы, которые распустились в свой черед, приводя бывшую действительность к иллюзии формы и ничтожеству содержания»[3].

Таким образом, **онтологическая парадигма** понимания сущности языка, представленная в трудах русских философов-«имяславцев», а также в рамках западной онтологической герменевтики (М. Хайдеггер и его последователи), посту-

---

[1] Бёлль Г. Язык как оплот свободы // Филос. науки. 1990. № 4. С. 93.

[2] Флоренский П.А. У водоразделов мысли (разд. «Итоги») // Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 344.

[3] Он же. Имена. Кострома, 1993. С. 32—33.

лирует **имманентно-трансцендентную природу языковых смыслов**[1], что и отличает онтологический подход от всех иных — филологических, аналитических и семиотических — концепций и парадигм исследования языка.

Резюмируем сущность онтологического подхода к языку цитатой из Умберто Эко, вполне адекватно выразившего его суть: «Язык никогда не будет тем, что мы мыслим, но тем, в ЧЕМ свершается мысль. Следовательно, говорить о языке не значит вырабатывать объясняющие структуры или прилагать правила речи к каким-то конкретным культурным ситуациям. Это значит давать выход всей его коннотативной мощи, превращая язык в акт творчества с тем, чтобы в этом говорении можно было расслышать зов бытия. Слово не есть знак. В нем раскрывается само бытие. Такая онтология языка умерщвляет всякую семиотику. Место семиотики занимает единственно возможная наука о языке — поэзия»[2].

Подытожим сказанное. В языке как целостной и динамической смысловой реальности, в единстве ее сущих и несущих компонентов можно выделить две основные функции — коммуникативную и познавательную. Они могут приобретать специфическую функциональную модальность: креативную, адаптивную и репрессивную. Весьма перспективным в плане исследования этой противоречивой и многомерной динамики языка как важнейшего условия гармоничного и восходящего человеческого бытия-в-мире является онтологический подход, вновь выходящий на первый план после стольких лет доминирования инструменталистско-утилитаристских моделей.

Однако о каких бы проявлениях языка мы ни говорили, важнейшим условием его бытия является наличие человеческого сознания, которое может иметь не только языковую, но и вневербальную форму существования. К проблематике сознания мы теперь и переходим. Эта тема особенно важна, если учесть, что именно сознание выдвигается сегодня на первый план в метафизических и научных исследованиях и именно здесь, по-видимому, следует ожидать в ближайшее время самых важных научных открытий.

---

[1] Смыслы языка **трансцендентны**, поскольку не созидаются человеческой субъективностью, а имеют относительно автономное бытие, до конца неясной природы. Об этом мы еще скажем позже. Однако, с другой стороны, эти языковые смыслы **имманентны** человеку, ибо всегда им индивидуально распаковываются в творческих актах языкового сознания.

[2] Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 23.

ЛЕКЦИЯ 22. *СОЗНАНИЕ КАК ОБЪЕКТ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ*

1. Методологические трудности изучения сознания

1.1. Самоочевидность и ускользающая предметность

На первый взгляд, нет ничего более очевидного, чем бытие собственного сознания. В стихии повседневной жизни факт существования сознательного «Я» (за исключением, разумеется, психопатологических случаев) есть нечто настолько естественное и непосредственно переживаемое, что не вызывает ровным счетом никаких проблем и сомнений. Нормальному человеку, даже далекому от философии и ничего не слышавшему о декартовском принципе cogito ergo sum, совсем не надо прилагать особых интеллектуальных усилий, чтобы согласиться с тезисом, что он существует постольку, поскольку обладает ясным сознанием. Правда, он может отметить факт своей абсолютной уверенности в существовании собственного тела, а также внешнего мира. Чуть более значительные затруднения вызовет у него вопрос о том, какой из этих трех, несомненно тесно связанных, видов бытия кажется ему все же более близким и предпочтительным — бытие его тела, личного сознания или бытие мира, как бы извне противостоящего ему? Но и здесь он, подумав, пожалуй, согласится с тем, что хотя он и не может помыслить свое «Я» вне тела, все-таки его «Я» есть нечто большее, нежели просто физиологический организм, и уж тем более оно ближе и понятнее, чем любые другие самосознающие «Я» и вещи в мире. На вопрос, почему ему так кажется, данный человек, поразмыслив, может привести ряд весомых аргументов.

Во-первых, его **сознание** представляет собой **бытие самоочевиднейшее** и наиближайшее, и если бы он знал работу С.Л. Франка «Предмет знания», то, наверное, полностью солидаризовался бы с утверждением выдающегося русского мыслителя, высказанным по поводу знаменитой декартовской формулы: «В лице «нашего сознания» — мы имеем бытие не только сознаваемое, но и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами»[1]. Буквально ту же самую мысль о самоочевидности самосознания и первичности такого рода бытия он мог бы найти у недостаточно оцененного русского мыслителя В.И. Несмелова[2] или позднее у Ж.-П. Сартра в его «онтологическом законе сознания»[3].

[1] Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 158.
[2] Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1994. С. 122 - 123.
[3] Сартр Ж.-П. Воображение // Логос. 1992. № 3. С. 106.

Во-вторых, **сознание** в его существенных чертах может быть им **свободно управляемо и изменяемо**. Так, человек может направить свою мысль на любую предметность, может попытаться вспомнить любой факт своей биографии или представить любую ситуацию, могущую случиться с ним в будущем. Наконец, если он обладает ярким воображением, то способен представить себе даже процесс предсмертного угасания собственного сознания.

В-третьих, присутствие **собственного сознания служит средством освоения всех других форм существования**, могущих встретиться человеку в его внешнем опыте. Не исключено, что человек в конце концов согласится и со следующим утверждением М. Хайдеггера, если, конечно, не дрогнет перед непривычной терминологией: «У здесь-бытия много преимуществ перед остальным сущим. Первое преимущество — онтическое: это сущее в своем бытии определено экзистенцией. Второе преимущество — онтологическое: здесь-бытие «онтологично» на основе того, что оно определено экзистенцией. Но здесь-бытию равноизначально принадлежит понимание бытия всякого сущего, существующего не по мере здесь-бытия»[1].

В самом деле, бытие собственного сознания оказывается для нас как бы единственным окном в мир, высветляющим все то, что может встретиться в пределах этого «окоема» или, используя современную терминологию, в пределах нашего «жизненного мира». Во всяком случае, исходный факт выделенности и уникальности бытия сознания по сравнению с любыми другими формами существования никогда не вызывал, да и сегодня не вызывает особых сомнений хотя бы потому, что все мы принадлежим к роду homo sapiens и просто не можем «выскочить» за пределы сознательного существования, каким бы родом деятельности мы ни занимались и какие бы объекты ни попадали в фокус нашего познавательного интереса.

Все собственно философские трудности и парадоксы в связи с сознанием начинаются с того момента, когда от абстрактной констатации фундаментальности его бытия переходят к вопросу о том, **что конкретно, по самому своему существу, представляет собой феномен сознания, т. е. пробуют рационально осмыслить его предметность**.

Еще Макарий Египетский, один из самых тонких христианских психологов, отметил парадоксальность познания человеческой души. «Душу кто может увидеть или овладеть ею? — спрашивает Макарий. — Какая она? Среди видимых вещей ее нет. Сам человек себя не знает...»[2]. В самом деле, как только мы ставим проблему «что есть сознание?», то мгновенно обнаруживается: **сознание** — которое всегда является интенционально-предметным (знаменитое гуссерлевское «сознание о»), т. е. разворачивающимся в ряде предметных переживаний, образов и смыслов — само по себе, в своей сущности, является бесконечно **ускользающей предметностью**, каждый раз целиком и без остатка растворяющейся в феноменальном потоке внешнего и внутреннего опыта, в своем есть.

Мы интуитивно не сомневаемся, что в нашем образе мира и самих себя сознание присутствует как нечто живое и целостное, но в качестве устойчивого самостоятельного образования, которое я хотел бы рационально ухватить и осмыслить, оно постоянно не наличествует, т. е. прячет свой лик за личиной конкретных

[1] Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 318.
[2] Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 107.

переживаемых актов и предметностей. Говоря более современным философским языком М. Хайдеггера, сознание в качестве бытия всегда надежно укрыто за сознанием как предметно сущим, т. е. мы везде имеем дело с «сознанием о» (даже если направляем взор на сами его продуктивные акты), но нигде и никогда с «чистым» сознанием или «сознанием о «сознании о».

Подобную парадоксальную ситуацию можно образно уподобить вслед за американским философом У. Джемсом парадоксальности дыхания, когда мы живем лишь благодаря тому, что ежесекундно вдыхаем и выдыхаем воздух, не замечая ни его, ни сам процесс дыхания; а в том случае, когда рационально центрируемся на данном процессе, то познаем химический состав воздуха, механизмы его взаимодействия с физиологическими органами и т. д., но за скобками при этом всегда остается чудо живого дыхания как такового. Можно также уподобить сознание текущему потоку (весьма, кстати, распространенная, начиная с Гераклита, метафора при его философских и психологических описаниях), органической частью которого являемся мы сами. Пребывая в потоке, мы можем описывать как собственные состояния, так и плывущие рядом предметы, но при этом не имеем реальной возможности «выскочить» из потока и занять относительно него позицию внешнего наблюдателя. Используя еще одну весьма распространенную метафору, можно отождествить сознание с полем, по которому движется наше «Я», будучи принципиально неспособным обозреть его сверху целиком, а лишь довольствуясь каждый раз заново открывающейся панорамой.

Парадокс «ускользающей предметности» является оборотной стороной другого парадокса — **парадоксальности логических средств осмысления сознания**. Со времен платоновского диалога «Парменид» известно, что рационально понять (или о-смыслить) нечто — значит это нечто определить, т. е. положить мысленный (смысловой) предел его бытию, указав, по крайней мере, на то, что этим нечто не является и тем самым очерчивает внешнюю границу его существования. В противном случае это нечто вообще нельзя рационально помыслить, ибо для того, чтобы быть в качестве предмета мысли, надо хоть от чего-то да отличаться. Одна из важнейших функций сознания как раз и состоит в том, что оно всему полагает мысленные пределы, все рационально проясняет и упорядочивает посредством системы понятийных определений различного рода и тем самым делает доступным для объективного и общезначимого осознания многими индивидуальными сознаниями.

Но здесь возникает вопрос: «а что является иным относительно самого сознания как мыслимого предмета?». И тут выясняется, что любая физическая, биологическая и социальная реальность, которые вроде бы должны полагать внешние границы его бытию, сами всегда даны «в» и «сквозь» призму сознания. Они в некотором смысле сами логически есть постольку, поскольку есть реальность сознания. Выходит так, будто то, что всему полагает границы, само в принципе не имеет внешних границ и, стало быть, не может быть определено стандартным рациональным способом. На этот парадокс указывали такие мыслители, как Ф. Ницше, В. Вундт, П. Наторп, Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, в отечественной философии — М.К. Мамардашвили. Уподобляя сознание потоку, мы можем сказать, что нам не дан «неподвижный берег», который мог бы выступить в качестве устойчивого логического иного относительно несущей нас «стремнины» созна-

ния; или, обращаясь ко второй использованной нами метафоре, правомерно умозаключить, что сознание является бесконечным полем, размеры и конфигурацию которого — вследствие отсутствия у него видимых границ — невозможно точно очертить. Когда-то Б. Паскаль, обрисовывая трудности познания природы, уподобил ее бытие бесконечной сфере, центр которой находится везде, а окружность нигде[1]. Как ни странно, но скорее к сознанию следовало бы приложить этот емкий паскалевский образ.

Можно сделать следующий вывод: в арсенале сознания есть более или менее адекватные логические средства для рационального определения любой мысленной предметности (даже Бога, которому еще Декарт модельно противопоставил гипотетического антибога-обманщика; и даже мира, которому физики противополагают гипотетический антимир), кроме предметности самого сознания. Здесь мы сталкиваемся с квинтэссенцией логического парадокса самоприменимости, где сознание выступает в роли знаменитого расселовского брадобрея, который бреет в городе всех, кто не бреется сам, но мучается неразрешимым вопросом, должен и может ли он брить самого себя. Данная констатация, разумеется, не дискредитирует высокую значимость рационально-философского изучения природы сознания, но лишь ставит под большой знак вопроса возможность чисто логического понимания его сущности.

1.2. Сложности исследования сознания

Если бы парадоксы рационального исследования сознания ограничивались только философско-умозрительными трудностями! На самом деле они естественно преломляются в целом спектре методологических проблем его научно-экспериментального изучения.

Серьезнейшей проблемой является **нахождение объективных методов его изучения**. Какие бы совершенные приборы и строгие методики ни использовались, никогда не удастся устранить факта имманентной включенности особенностей внутреннего мира ученого в содержание получаемого им о сознании знания. Это касается и его эмоционально-психических состояний, и черт его личной биографии, и его базовых ценностно-интеллектуальных предпочтений, и, наконец, специфики его национально-культурного окружения.

В свое время эти моменты были тонко подмечены О. Шпенглером, заявившим, что «картина души есть всегда лишь картина какой-то вполне определенной души», а претензии западной рационалистической психологии на абсолютную объективность — не более, чем европоцентристская иллюзия, ибо «если кому-либо кажется, что он познает душевный склад чужих культур... то он приписывает этому последнему собственную картину»[2]. Мало того, объективность и рациональность исследований сознания ставятся под вопрос и самим объектом изучения, особенно если это касается экспериментальных исследований сознания живого человека и включает его интроспективные самоотчеты. В психологии хорошо

---

[1] Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 64.

[2] Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993. С. 482—483.

известно, насколько отличается мир наших подлинных психических переживаний от того, что мы о нем сами думаем. Выдающийся нейрофизиолог У.Р. Эшби даже открыто заявил, что наука о сознании и мозге должна в принципе отказаться от любых апелляций к данным живого сознания, ибо еще никто не изобрел способа их объективной трансляции и проверки.[1]

Наконец, **надежность рациональных средств изучения сознания ставится под вопрос природой языковых средств его описания.** В контексте анализа темы «Сознание» мы ограничимся лишь методологическими аспектами проблемы взаимоотношений сознания и языка, учитывая богатейшую традицию ее осмысления. Обстоятельный анализ основных стратегий ее решения в философских исканиях XX века можно найти в монографии А.Н. Портнова[2]. Четкую формулировку проблемы адекватности языка реальности сознания поставил еще С. Аскольдов в своей прекрасной работе «Сознание как целое», отметив, что «она заключается в отсутствии подходящих образов, понятий и даже слов для характеристики и выяснения природы сознания. Наша наука и вообще весь обиход мысли слишком односторонне напитаны материалом внешнего опыта. Вследствие этого для характеристики внутреннего часто не хватает чисто инструментальных средств научной мысли»[3]. Близкую к аскольдовской мысль и приблизительно в то же самое время высказывает О. Шпенглер, отмечая схематизирующий физикализм языка современной ему психологии, совершенно не отвечающего задаче описания сознания как особой динамической живой реальности[4]. Впоследствии мысль о том, что наше сознание континуально, а язык дискретен и потому неадекватен для описания непрерывного потока переживаний, неоднократно высказывал и обосновывал в своих работах выдающийся отечественный математик и лингвист В.В. Налимов[5].

Общая же причина несоответствия языков (естественных и искусственных) живой стихии человеческого сознания коренится, по-видимому, в том, что они своей семантикой и синтаксисом адаптированы к дескрипции конкретных предметностей сознания (в первую очередь — предметов и процессов внешнего мира), но обнаруживают свою непригодность для внешнего и отстраненного описания той целостной системы, органической частью внутреннего бытия которой сами же и являются. Данную ситуацию можно символически сравнить со знаменитой попыткой барона Мюнхгаузена вытащить самого себя за волосы из болота. Отсюда следуют или неизбежная метафоричность описаний явлений сознания на естественном языке, или явная ограниченность использования искусственных языков, страдающих грубостью и схематизмом в силу их привязанности ко вполне определенным концептуальным моделям сознания и избранным методологиям его изучения.

Относительно же языка восточных психотехник, как выясняется, весьма тонкого и изощренного[6], обнаруживается следующая картина: его осмысленное ис-

---

[1] Эшби У.Р. Конструкция мозга. М., 1962. С. 33—34.

[2] См.: Портнов А.Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX - XX вв. Иваново, 1994.

[3] Аскольдов С. (С.А. Алексеев). Сознание как целое. М., 1918. С. 2.

[4] Шпенглер О. Указ. соч. С. 478—480.

[5] См.: Налимов В.В. Вероятностная модель языка. М., 1979.

[6] О степени его сложности можно судить по буддийской модели сознания, приводимой в известной работе ламы Анагарики Говинды «Психология раннего буддизма», где одних только уровней сознания насчитывается двенадцать. См.: Говинда Анагарика, лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993. С. 9.

пользование, во-первых, наталкивается на серьезные межкультурные барьеры и, во-вторых, подразумевает необходимость личного ознакомления с теми актами и состояниями сознания, которые он описывает. Недаром один из западных исследователей восточной йоги Р. Уолш отмечает, что «все медитативные традиции единодушно постулируют прямую зависимость их интеллектуального постижения от личного непосредственного опыта»[1].

Философские парадоксы и научно-методологические трудности рационального освоения сознания соблазняют избрать альтернативную стратегию его исследований. Если в принципе нельзя извне взглянуть на сознание как на целостный предмет (или рассмотреть его как вещь среди других вещей по другой терминологии) и нет необходимых логических средств для его определения-осмысления, то может быть целесообразнее поглубже погрузиться в эту уникальную «предметность», дабы ее изнутри созерцать, переживать и посильно описывать? Отсюда вытекают многочисленные медитативно-дескриптивные и мистические программы непосредственного погружения в поток сознания, получившие наибольшее развитие на Востоке. Однако и им, в свою очередь, присущи две принципиальные трудности. Во-первых, неустранимая личная окрашенность медитативного знания-опыта, зависящая от культурно-национального контекста, религиозно-конфессиональной принадлежности адепта, вех его собственной биографии и т. д. Во-вторых, невозможность интерсубъективной и общезначимой передачи полученных знаний чужому сознанию, особенно принадлежащему иной культурной традиции. В случае же использования естественного языка и средств экспериментальной научной проверки подобных результатов немедленно реанимируются все те трудности, о которых речь шла выше.

На этом мы закончим анализ методологических парадоксов и трудностей, возникающих при исследовании сознания, и выскажем предположение, что в конечном счете и сами эти трудности, и множество разнородных, подчас бинарных взглядов на сознание, как они представлены в различных философских, научных и религиозно-мистических школах, — все это есть отражение реальной противоречивости (даже антиномичности как выражения предельной противоречивости какого-либо объекта), свойственной сознанию человека. Укажем лишь на некоторые из этих антиномий[2].

2. *Основные антиномии сознания*

В отечественной литературе на принципиальную двойственность сознания (сущность — существование; внешнее — внутреннее; индивидуальное — надиндивидуальное) указывает в своей содержательной монографии А.Н. Лой[3], но внутренняя связь этой онтологической двойственности сознания с

---

[1] Walsh R. An Evolutionary model of meditation Research // Meditation: Classic and Contemporary Perspectives. N. Y., 1984. P. 30.

[2] Их более развернутый анализ читатель может найти в монографии: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000.

[3] См.: Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. Киев, 1988.

методологией его изучения точнее всех была схвачена Ф.Т. Михайловым: «Проблемы, с которыми сталкивается исследователь сознания, определяются прежде всего реальными противоречиями самого предмета исследования»[1]. Добавим к сказанному Ф.Т. Михайловым, что подобные «предметные» противоречия, имеющие предельно острую, антиномическую форму, с необходимостью отражаются в противоположных философских концепциях сознания, получая в них свое четкое осмысление и одновременно подтверждение своего объективного, а не субъективно-примысленного статуса.

Так, мое сознание есть нечто глубоко **имманентное**; это — «мое сознание», «мое интимное бытие», хранящее сокровенную тайну моей индивидуальности. Никто другой в мире, никакое чужое сознание (кроме разве что всеведущего Бога, если я религиозный человек) не может непосредственно проникнуть во внутреннюю жизнь моего «Я». С другой стороны, чужие сознания также уникальны, самоценны и автономны. Каждое из них — в себе самой непроницаемая и неповторимая монада, лишь актом своей свободной воли, изнутри себя открывающаяся другой монаде и, соответственно, внутри себя обнаруживающая это чужое, никогда до конца не прозрачное бытие. ««Не-я» в чистом в виде, — пишет испанский мыслитель Х. Ортега-и-Гассет, — это не мир, а именно другой Человек, его внеположное моему «Я», ego, и его никак не связанный с моим мир. Мир другого недостижим и в сущности недоступен мне. Непосредственно войти в этот мир мне не дано, поскольку я не в состоянии открыть для себя «Я» другого. Я могу лишь о нем догадываться, поскольку оно обнаружено в моем собственном, исходном мире»[2].

Но мое сознание есть одновременно и нечто **трансцендентное**, сверхличное, ибо лишь через него мне дано почувствовать и осознать присутствие других вещей и внутреннюю жизнь сознаний, отличных от моего собственного. Более того, лишь благодаря сознанию я способен преодолевать свои телесные границы и предрассудки самости, ощущать свою глубинную сущностную связь с другими людьми и сопричастность со всем миром; и бывают такие редкие мгновения экзистенциального переживания единства со всем сущим, когда человек ощущает себя частицей вселенского сознания, проявлением единой мировой души.

Взгляд на душевную жизнь человека как на часть Мировой Души развивался уже Платоном и неоплатониками. В рамках христианской традиции человек признается образом и подобием Божиим, а его индивидуальное сознание рассматривается в некоторых религиозно-философских моделях как укорененное в бесконечном трансцендентном божественном сознании, о чем мы уже писали в связи с понятием абсолютного субъекта познания. Подытоживая краткий анализ оппозиции «трансцендентное — имманентное», можно сказать, что сознание и автономизирует, и связывает меня со всем миром; в нем я могу быть самим собой и в то же время отождествляться с тем, что есть не-я. У меня столько же оснований считать себя частью вселенского или общественного сознания, сколь и настаивать на уникальности своего духовного мира, т. е. я могу занять равно обоснованные позиции персонализма и имперсонализма.

---

[1] Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М., 1990. С. 7.

[2] Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 566.

Перейдем к рассмотрению другой антиномии. Мое сознание есть нечто **субъективно-временящееся**, существующее в виде необратимого и невоспроизводимого потока образов, ассоциаций и воспоминаний, которые я никому, никогда и никак не смогу передать абсолютно адекватно, точно так же, как не могу питать надежду на аутентичное вхождение в чужой субъективно временящийся поток. Данный взгляд на сознание как на непрерывно-обновляющееся бытие, по сути находящееся в перманентном процессе становления, в косвенной форме присутствует уже в античной традиции у Гераклита, и особенно — у его ученика Кратила; в новейшей европейской философии — у А. Бергсона[1], у У. Джемса (см. его понимание сознания как потока «волн» или «полей», которые неизвестно откуда и как возникают в нашей голове)[2], в современной отечественной философии — у М.К. Мамардашвили[3].

Однако при всей значимости внутреннего времени для моего «Я»[4] в его бытии присутствуют и **объективно-сверхвременные** идеи, ценности и образы-архетипы, как бы парящие над стихией моих темпоральных переживаний и безусловно существующие в качестве таковых в чужом сознании. Благодаря им я не только нечто субъективно осознаю, но и объективно со-знаю и переживаю одинаково с другими «Я». Отметим, что если антиномия «трансцендентное — имманентное» характеризует прежде всего форму переживаний сознания (личны они или сверхличны), то анализируемая здесь пара категорий выявляет диалектику содержания наших переживаний.

Природа объективно-сверхвременных содержаний сознания впервые была систематически продумана Платоном и помещена им, как известно, в особый сверхчувственный мир идей. В последующей традиции признание объективно-общезначимого знания совсем не обязательно было связано с приданием ему особого онтологического статуса, независимого от индивидуального человеческого сознания. Подобный подход представлен в послегегелевском периоде развития немецкой философии, начиная с К. Маркса и неокантианцев и кончая онтологией Н. Гартмана и феноменологией. Здесь везде признается сверхличная объективность в содержании индивидуального сознания (логических структур, научных идей и духовных ценностей), но при этом категорически отрицается самостоятельное бытие последних. В таком мире объективного духа, по Н. Гартману, «нет сознания... нет наследственности; его продолжение безличностно, он передает себя таким образом, что индивиды врастают в него, его перенимают и передают»[5]. Не вдаваясь в анализ правомерности или неправомерности данной конкретной интерпретации природы объективных содержаний сознания, отметим, что следует признать общую обоснованность как сверхвременно-объективистских, так и экзистенциально-темпоральных философских моделей сознания.

Другая антиномия сознания особенно зримо проявилась в философских исканиях XX века: **сознаваемое (сознательное) — неосознаваемое**. Приоритет в идентификации сознания прежде всего с осознанностью своих переживаний и

---

[1] Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1913. С. 11—12.

[2] Джемс У. Психология в беседах с учителями. М., 1902. С. 11.

[3] Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М., 1996. С. 255.

[4] Мы уже писали об этом в онтологическом разделе наших лекций.

[5] Гартман Н. Старая и новая онтология // Ист.-филос. ежегодник. М., 1988. С. 323.

с процессами мышления принадлежит, без сомнения, Р. Декарту. Впоследствии отождествление сознания не просто с мышлением, а именно с логическим мышлением как квинтэссенцией сознательности предельно рельефно выявилось в панлогизме Гегеля. Сознание оказывается у него тождественным **логико-рефлексивной деятельности**, причем логическая мысль способна снять все несознаваемые (нерефлексивные) ипостаси жизни сознания в качестве своих несовершенных (превращенных) форм. «Мышление, — пишет в этой связи Гегель, — составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного. Во всяком человеческом созерцании имеется мышление. Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют собой дальнейшие спецификации мышления»[1]. В утверждении основополагающей роли логического мышления есть глубочайший смысл, и любые — типа постмодернистских — попытки избавиться от его «шор», «огрублений», «предрассудков», «репрессивности», осуществленные в форме хоть сколь-нибудь связного текста, претендующего на доказательность и интерсубъективность, всегда будут лишь утверждать объект критики. Другое дело, что явно не все в нашем сознании логично и прозрачно для сугубо рациональной рефлексии.

Как мы уже отмечали выше при анализе феноменов явного и неявного знания, в человеческом сознании присутствуют такие воспоминания, телесно-эмоциональные импульсы и желания, которые не только не осознаются в данный момент времени, но и вообще не могут быть мной самостоятельно осознаны без помощи другого сознания. В рамках западной философии идея бессознательного была впервые в явной форме высказана Г.В. Лейбницем, затем положена в основу метафизических систем А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, а детально философски-психологически эксплицирована во фрейдистской традиции. Знаменательно, что если в ранних работах основоположника психоанализа бессознательное трактовалось лишь как вытесненные содержания сознания, то в рамках последующей эволюции взглядов З. Фрейда и у его учеников бессознательное приобретало все большее значение по сравнению с сознательными компонентами психики. Но если Фрейд всегда в сущности пытался остаться рационалистом и противопоставлял осознаваемые интеллектуальные компоненты сознания деструктивным бессознательным влечениям (см. его гимн науке и интеллекту в поздней работе «Будущее одной иллюзии»[2]), то его ученик К.Г. Юнг прямо заявлял, что «сознание является фило- и онтогенетически вторичным феноменом»[3], и именно в архетипах коллективного бессознательного коренится и устойчивое «ядро» личности, и все многообразие ее творческих сознательных идей. Правда, в поздней своей работе «Синхронизм: акаузальный принцип связи» швейцарский психолог развил несколько иную теорию архетипов, существенно отличающуюся от его ранних биологизаторских интерпретаций. Теперь из бессознательного коррелята инстинктов они превратились скорее в сверхсознательную компоненту психики, близкую к миру идей Платона. Идея о том, что несознаваемое не сводится только к бессознательному уровню,

---

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 122.

[2] См.: Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Вопр. философии. 1988. № 8.

[3] Jung C.G. Memories, Dreams, Reflections. Glasgow, 1967. P. 381.

лежащему «ниже» нашего сознательного «Я», а включает в себя сверхсознательное содержание, как бы наше «Я» превосходящее, представляется нам весьма глубокой, и мы к ней еще вернемся. В целом же сознание можно с равными основаниями исследовать и как неосознаваемую, и как сознательную деятельность, о чем свидетельствуют и поныне успешно развивающееся психоаналитическое движение, и те традиции, в которых существование бессознательного подвергается обстоятельной критике. Здесь достаточно вспомнить экзистенциалистскую (например, в лице Сартра) критику Фрейда, и структуралистские попытки, прежде всего в лице К. Леви-Строса, дать совершенно рационально-логическую интерпретацию бессознательного, т. е. свести его к неявным логическим структурам языка или даже к физическим структурам[1].

Перейдем к следующей паре антиномических характеристик сознания. Так, мое сознание **свободно**, и я в творческих актах когнитивной деятельности обладаю даром **субъектного конструирования** предметностей любого рода, начиная от фантастических образов и кончая идеализированными абстрактными объектами теории. На конструктивный характер человеческой субъективности и возможность ее априорного самопознания первым обратил систематическое внимание И. Кант, о чем мы уже говорили выше. Но вместе с тем мое сознание и **несвободно**, оно **детерминировано извне**, испытывая воздействия со стороны внешних вещей и процессов. Фактически я столь же отражаю мир — на чем настаивают сторонники реалистических теорий познания — сколь и конституирую его образ в интенционально-смысловых актах сознания, о чем говорят последователи заложенной кенигсбергским мыслителем трансценденталистской традиции философствования.

Наконец, можно упомянуть и о таких парах предельно противоположных ипостасей бытия сознания как **социальное — личностно-экзистенциальное, материальное — идеальное**. На последней, фундаментальной паре категорий мы еще специально остановимся ниже, а пока сделаем некоторые общие выводы из анализа основных онтологических антиномий сознания.

3. Определение сознания

На первый взгляд может показаться, что вскрытые выше антиномии лишь усугубили впечатление о методологической ограниченности и неадекватности любых подходов к изучению сознания, а все бывшие и будущие попытки его рассмотрения вряд ли будут способны органично осмыслить и примирить все противоположные ипостаси его существования. Возникает даже соблазн заявить, возвращаясь к нашему первичному пониманию сознания, что оно представляет собой такой род бытия, посредством которого познаются и преобразуются все иные виды бытия (природное, культурно-социальное, телесно-физиологическое и т. д.), но которое само принципиально непознаваемо в своей целост-

[1] См., например, его программные работы: Леви-Строс К. Миф, ритуал, генетика // Природа. 1978. № 1; Levi-Strauss K. Myth and Meaning. L, 1978. P. 53.

ности. **Образно говоря, то, что ближе всего к нам по бытию, то дальше всего от нас по степени познаваемости.**

Однако внимательный взгляд на неустранимые антиномии сознания позволяет все-таки воздержаться от столь пессимистического вывода. В выделенных выше оппозициях присутствует на самом деле и глубоко конструктивный элемент.

Во-первых, эти антиномии объективны и характерны именно для сознания, т. е. мы теперь имеем дело не с каким-то абстрактным и неопределенным бытием вообще, относительно которого только и можно было сказать, что оно есть ближайшее и первичное для нас, а с **реальностью**, обладающей вполне определенными, хотя и бинарно-антиномическими атрибутами.

Во-вторых, взаимодействие подобных противоположных атрибутивных процессов (хотя бы имманентного и трансцендентного, отражательного и конструктивного) в жизнедеятельности сознания является **источником его развития** как **динамической реальности**. Причем, по-видимому, можно говорить об устойчивых — вневременных и сверхличных — закономерностях такого развития, несмотря ни на свободу конкретных носителей сознания, ни на бесконечный универсум его возможных вариаций в зависимости от культурно-исторического, национального и других контекстов.

В-третьих, наличие противоположностей в сознании — это не только движущий фактор его развития, но условие и **критерий отличия полноценно функционирующей реальности сознания от реальности иллюзорной**, в которой пребывает сознание психически больного субъекта, наркомана или личности, впавшей в состояние аффекта. Взаимодействие полярных ипостасей бытия сознания уберегает человека как от иллюзорного ухода в глубины имманентной субъективности, так и от угрозы абсолютного трансцендирования с потерей представлений о собственном «Я». Через базовые антиномии уравновешивается естественная погруженность сознания в спонтанно-темпоральный поток переживаний со столь же естественным сверхвременным памятованием о прошлом, творческими озарениями и надперсональной работой категориально-синтетических структур мышления.

Индивид, который все логически сознает (т. е. держит в фокусе своего сознания), рискует утратить навыки «творческого забвения» (именно этому труднее всего научить компьютер!) или превратиться в невротика, зацикленного на какой-нибудь идее. Но вместе с тем и человек, живущий лишь бессознательными телесно-эмоциональными импульсами или ожиданиями сверхсознательных откровений, ведет не менее иллюзорное существование, изолирующее его и от мира, и от самого себя. Примеры погружения сознания человека в иллюзорную реальность можно было бы и преумножить, но их общая метафизическая причина коренится в гипертрофировании одной из противоположных сторон за счет другой в вышеотмеченных антиномиях «здорового сознания».

Пока эти антиномические связи в сознании сохраняются и определяют своим «силовым напряжением» его общую динамику и функционирование — до той поры личность успешно живет и действует в окружающем мире, находится в гармонии с собой и с окружающими людьми. Правда, эти базовые антиномии на то и являются антиномиями, а не мирным единством взаимодополнительных противоположностей, что их синтез — дело совсем нелегкое ни в жизни, ни в мысли.

На оселке этих предельных оппозиций проверяется и закаляется внутренний мир личности и обретаются положительные психологические качества. По-видимому, полностью снять фундаментальные антиномии сознания невозможно — для этого надо быть или полным идиотом, или Божественным Абсолютом, а посему в рациональном плане речь может идти лишь о посильном разумном познании движущих противоречий сознания и их действенно-живом опосредствовании, гармонизации по мере восходящего развития личности.

Учитывая вышесказанное, можно дать следующее предварительное определение сознания. **Сознание есть динамическая и противоречивая реальность, посредством которой познаются и преобразуются все иные виды реальности (природная, социальная, культурно-символическая и др.), включая ее саму.**

Такое понимание остается, однако, еще крайне абстрактным и проблематичным. Непонятно, о какой конкретно реальности идет речь и можно ли вскрыть в этой парадоксальной и неуловимой реальности сознания хотя бы какие-нибудь устойчивые структуры? Зачастую для того, чтобы разобраться в природе какого-либо объекта, бывает полезно обратиться к этимологии слова, которым этот объект поименован. Дело в том, что язык оказывается подчас мудрее нас, его сустных носителей.

Во-первых, следует обратить внимание на приставку «со» в слове «сознание». В ней явственно зафиксировано что-то превосходящее мое эго и органично отсылающее к некому «мы», к общности, трансцендентной моей имманентной и замкнутой самости. Однако «со» подразумевает не только «горизонтальную» общность и связанность с тем, что мне подобно, т. е. с другими «Я» в рамках социального «мы»; но также связь с тем, что может быть и «выше», и «ниже» меня. Имеется в виду органическая связь с природным миром и его многообразными формами, а также связь с высшими духовными началами, а, возможно, и деятельными «Я», которые могут превосходить меня по уровню своей организации. Низшее заслуживает сострадания и помощи, поскольку я нахожусь или должен находиться с ним в покровительственном со-общении; высшее — наоборот, требует с моей стороны благоговения и служения, поскольку дарует нечто, позволяющее мне лично совершенствоваться и восходить. Ницше совершенно верно обронил: «Обыкновенно принимают само сознание за общий сенсоризм и высшую инстанцию; тогда как оно есть лишь средство взаимного общения, оно развилось из сообщения и в интересах сообщения»[1]. Наконец, есть еще один, направленный вглубь аспект этого краеугольного «со» — сопричастность собственному внутреннему миру, который не менее таинственен и непонятен, чем предстоящее нашему внешнему восприятию мировое сущее. Словом, в этом русском «со» содержится мотив **принципиальной открытости** человека всему, что только есть в окружающем бытии, в том числе и неизведанным глубинам собственного существа.

Во-вторых, подобное «со» как направленность на связь и общение с собой и миром всегда реализуется только в **знании** и через знание. Мы совершенно согласны с чеканной формулой К. Маркса: «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это — знание»[2]. Ясно, что подобное утверждение вы-

[1] Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 242.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 633.

глядит сегодня довольно спорным, учитывая критику отождествления сознания и знания не только в философии, но и в психологии XX века[1]. Однако если знание рассматривать в предельно широком контексте как включающее в себя не только явное, но и неявное, не только логико-рефлексивное, но также ценностное, практически-волевое и эмоциональное знание, — тогда оппозиция сознания и знания лишается всякого смысла. Сознание всегда существует лишь в стихии многообразного знания и лишь посредством него реализует свои многообразные функции. Так, например, эмоции являются знанием о глубинах собственной души и ее возможностях, а также о том, к каким внутренним состояниям следует стремиться, а каких избегать. Даже совершенно, казалось бы, смутные и безотчетные душевные состояния (тревога, волнение, эмоциональный подъем) все равно являются знанием, пусть фоновым и латентным, но тем не менее необходимым для существования и фиксации форм явного знания. Известно, что многие ученые и поэты всегда интуитивно знают, при каких душевных переживаниях у них рождаются лучшие идеи и самые вдохновенные строки и, соответственно, всегда внимательны к подобным состояниям. Если мы рассмотрим практически-волевые акты, то и они подразумевают стремление к чему-то и преобразование чего-то, что существует в виде знания. Другое дело, что знания вышеприведенного типа могут не обладать свойством истинности и не быть прозрачными для рациональной рефлексии. Попробуй «схвати» в рефлексивном акте сознания мгновенную эмоцию или беглое воспоминание, но не будь их — возможно, никогда не смогли бы возникнуть и вполне рациональные научные открытия и художественные озарения.

Наконец, в философии, начиная с Сократа, весьма эвристичным и глубоким является парадоксальное словосочетание «знание о незнании», точно фиксирующее динамичность и многомерность существования сознания личности в стихии знания. Можно привести и дополнительные этимологические аргументы, подтверждающие неразрывность сознания и знания. Корень «знать» присутствует в ключевых русских словах, описывающих не только познавательный процесс (узнавать — осознавать — распознавать — обозваться — дознание — знак — значение — признак), но также важнейшие модусы социально-экзистенциального существования (знатный — зазнайка — признание — знамя — тризна — знахарь и т. д.).

Кроме того, в русской культуре и философии сознание всегда сопрягается с **жизнью**: жить — значит так или иначе, явно или неявно со-знать; а обладать сознанием — значит универсально общаться и жить. Еще В.С. Соловьев писал в «Оправдании добра», что «по естественному значению слова сознание вообще есть определенное и правильное... взаимоотношение внутренней психической жизни данного существа с его внешнею средою»[2]. Буквально ту же самую мысль о принципиальной связи сознания и жизненного общения можно найти у П.А. Флоренского[3] и С.Н. Трубецкого[4]. Еще раньше на связь жизни и сознания, вплоть до их

---

[1] В рамках советской марксистской психологии тезис о неправомерности сведения сознания к знанию в отчетливой форме первым высказал В.Н. Мясищев (Сознание как единство отражения действительности и отношений к ней человека // Проблемы сознания. М., 1966).

[2] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 269.

[3] Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 284.

[4] Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 548, 695—699.

слияния в одном слове — «живознание» — указывали Г.С. Сковорода и И.В. Киреевский. Но в наиболее афористической форме эту идею, правда, со ссылкой на Плотина, высказал С.Л. Франк: «Сама жизнь — есть знание»[1].

В принципе тенденция к отождествлению сознания и жизни свойственна не только русской и восточной философии, но и западной. Но за немногими исключениями (П. Тейяр де Шарден, М. Шелер, А.Н. Уайтхед) жизнь понимается там как преимущественно жизнь индивидуального сознания, как человеческий «жизненный мир». Этот «жизненный мир» может трактоваться как текучий поток жизненных переживаний, «где на основе переживания и понимания самого себя в их постоянном взаимодействии друг с другом формируется понимание проявлений другой жизни и других людей»[2]. «Жизненный мир» может также пониматься как первичный человеческий «образ мира», пронизанный первичными ценностными предпочтениями, базовыми языковыми фигурами дискурса и другими неявными установками. Как писал поздний Э. Гуссерль, «под... установкой... понимается привычно устойчивый стиль волевой жизни с заданностью устремлений, интересов, конечных целей и усилий творчества, общий стиль которого тем самым также предопределен. В этом пребывающем стиле как в нормальной форме развертывается любая определенная жизнь...»[3]. Подобные — субъективно-переживающие и конструктивно-антропоцентристские — ракурсы рассмотрения связи между жизнью и сознанием вполне правомерны. Можно даже дать следующее образное определение сознания индивида: **Сознание есть поле «жизненного мира», на котором разыгрывается драма становления нашего индивидуального «Я».**

Однако отечественная мысль, обращаясь к проблеме сознания, всегда утверждала нечто принципиально большее и значимое. Будучи, по меткому замечанию А.Ф. Лосева[4], чуждой всякому субъективизму и безоговорочно онтологичной, русская философия в лице своих наиболее прозорливых представителей подчеркивала изначальное антропокосмическое единство сознания и жизни. Актами своего духа мы конституируем не только «образ мира» (личный и всечеловеческий) и не только «свою жизнь», а сам мир и мировую жизнь! Наша со-знающая связь с предметностью любого рода, в том числе и природной, («со») — не только сугубо идеальна, но и материальна, специфически физична в подлинном смысле этого слова. Наши мысли, образы и переживания — объективная вселенская сила, поскольку мы сами — краеугольная идеально-материальная сила мирового целого.

На этих онтологических аспектах бытия сознания мы еще остановимся ниже при анализе проблемы идеального, а пока целесообразно углубиться в гносеологическую структуру индивидуального сознания, связанного многомерным общением («со») «горизонтального», «вертикального» и «глубинного» характера с миром, с другими «Я» и с самим собой.

Иными словами, нас будет интересовать не онтологический вопрос: **«что есть сознание?»** по самому своему существу; а гносеологическая проблема «что есть сознание?» с точки **устойчивых структур существования индивидуального**

---

[1] Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 592.

[2] Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 141.

[3] Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопр. философии. 1986. № 3. С. 106.

[4] Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 509.

«жизненного мира». Подобный вопрос предполагает построение модели сознания **как системы познавательных способностей сознания и соответствующих им видов знания**. Такая модель должна, по нашему мнению, удовлетворять ряду требований:

— отражать вскрытую ранее антиномическую противоречивость бытия сознания, т. е. фиксировать структурное единство разнообразных, в том числе и противоположных, состояний сознания и видов знания;

— прояснять не только структуру, но и динамику сознания;

— опираться не только на логические, но и на наглядно-метафорические средства понимания, учитывая парадоксальную предметность сознания и наличие в нем внедискурсивных компонентов.

При построении подобной структурной модели мы абстрагируемся от целого ряда проблем, достаточно хорошо исследованных и изложенных в современной литературе по сознанию (в том числе и учебной): во-первых, от проблем становления сознания в онто- и филогенетическом планах[1] и, во-вторых, от влияния социокультурных условий на жизнедеятельность сознания, в значительной мере определяющих потребности и характер личности.[2] К рассмотрению же структуры сознания (или «жизненного мира») личности мы теперь и переходим.

---

[1] Подобный материал читатель может найти в отдельной монографии автора: Иванов А.В. Сознание и мышление. М., 1994.

[2] В отечественной литературе проблемы становления сознания и его социальная природа отражены в следующих наиболее значительных работах, помимо уже упоминавшихся: Воскобойников А.Э. Бессознательное и сознательное в человеке. М., 1997; Георгиев Ф.Н. Сознание, его происхождение и сущность. М., 1967; Дубровский Д.И. Проблема идеального. М., 1983; Ерахтин А.В. Диалектика становления мышления и сознания. Свердловск, 1989; Жуков Н.И. Проблема сознания. Минск, 1987; Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1981; Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М., 1972; Тугаринов В.П. Философия сознания. М., 1971; Шорохова Е.В. Проблема сознания в философии и естествознании. М., 1961.

ЛЕКЦИЯ 23. *СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ*

1. Основные сферы сознания

Модель сознания, предлагаемая вниманию читателя, будет строиться через последовательное выделение и анализ его существенных частей и компонентов. Для облегчения подобной задачи весьма полезным оказывается обращение к наглядным схемам, служащим как бы исходным образно-символическим «каркасом» развертывания такого рода теоретических построений. При этом мы не собираемся изрекать о сознании нечто принципиально новое. Большинство фактов, которыми мы будем оперировать, достаточно хорошо известны в философской, религиозно-мистической и научной литературе. Наша цель состоит в ином: по возможности свести воедино и логически упорядочить такие эмпирические данные о функционировании сознания человека, которые до сих пор представлялись несовместимыми в рамках единого гносеологического подхода. Особенно важным представляется учет фактов внерационального опыта, устойчиво воспроизводящегося в течение многих веков в различных культурных традициях. Здесь важно лишь сохранить принципы рационального анализа, задаваясь вопросами не «что конкретно созерцает адепт подобного опыта?», а «насколько религиозный и мистический виды опыта вообще возможны?» и «можно ли их гармонично согласовать с рациональной деятельностью сознания?», если исходить не из личных верований, а из признания многомерности и целостности «жизненного мира» человека.

Прежде всего представим себе сознание личности в широком смысле (или «поле» ее «жизненного мира») в виде круга[1], куда вписан крест, делящий его на четыре части. Обозначим каждый из секторов римскими цифрами от I до IV и попробуем поставить им в соответствие изученные в науке определенные сферы деятельности нашего сознания (см. рис. 1).

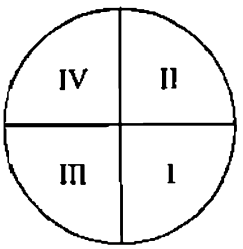


Рис. 1.

[1] В принципе наша модель сознания может быть легко представлена не в двухмерной, а в трехмерной форме, т. е. не в виде круга, а в виде сферы. Мы выбираем плоскостную модель исключительно ради простоты и наглядности изложения материала.

Важно при этом иметь в виду, что никакого буквального изоморфизма между той моделью сознания, которую мы будем разворачивать ниже, и между реальным человеческим сознанием (учитывая к тому же его сугубую индивидуальность) нет и быть не может, поскольку любая схема неизбежно беднее своего «живого» первообраза. Мы, естественно, не настаиваем и на исключительности предлагаемой модели. Учитывая антиномичность бытия сознания, закономерным представляется факт плюралистичности теоретических построений, касающихся его структуры. Наиболее близкой нам является модель внутреннего мира личности, предложенная итальянским исследователем Р. Ассаджоли[1].

И, наконец, последнее вводное замечание. Любое разделение сфер, уровней и способностей сознания всегда носит глубоко относительный характер, ибо в его реальном целостном функционировании жестко различить их не представляется возможным. В свое время С. Аскольдов остроумно уподобил сознание комнате, где все стены зеркальны и взаимно рефлектируют друг друга[2]. Правда, и абсолютизировать так называемую недизъюнктивность (нерасчлененность) сознания не следует, ибо подобная позиция всегда внутренне противоречива.

После этих оговорок перейдем к общей характеристике основных сфер сознания и начнем ее с сектора I. Это та сфера, которая может быть названа сферой **телесно-перцептивных** способностей и получаемых на их основе знаний. К телесно-перцептивным способностям относятся ощущения (внешние и внутренние), восприятия и конкретные представления, с помощью которых человек получает первичную информацию о своем внешнем окружении, о процессах, происходящих в его собственном теле, и о его взаимоотношениях с другими телами. Посредством такого рода знания обеспечивается удовлетворение базисных телесно-витальных потребностей индивида и его внешнепредметная деятельность. Главной целью и регулятивом бытия этой сферы сознания является полезность и адаптивная **целесообразность** поведения человеческого тела в окружающем мире.

С сектором II можно соотнести **логико-понятийные** компоненты сознания. Образно эта сфера может быть названа сферой Логоса. В ней коренятся способности человека к обобщенному и систематическому постижению внутренних свойств и связей реальности, включая человека как объект, рядоположенный другим объектам. С помощью мышления, по меткому замечанию американского психолога Дж. Брунера, человек выходит за пределы непосредственно чувственно данного, опираясь на мощь логических категорий и понятий различного уровня, опосредованных знаковыми структурами[3]. Данную сферу сознания можно назвать царством «рациональных образов», четких аналитико-синтетических мыслительных операций и строгих логических доказательств. Главной целью и регулятивом логико-понятийной компоненты сознания является **истина** как объективное соответствие наших понятийных конструктов познаваемой предметности любой природы[4].

I и II секторы образуют как бы внешнепредметную составляющую сознания, где субъективно-личностные и ценностные компоненты нашего внутреннего мира

---

[1] Ассаджоли Р. Психосинтез. М., 1997. С. 22—25.

[2] Аскольдов С. (С.А. Алексеев). Сознание как целое. М., 1918. С. 22.

[3] Брунер Дж. Психология познания. М., 1977. С. 211—212.

[4] О проблематичности подобного «классического» взгляда на истину мы еще поговорим ниже. Здесь же излагается традиционный взгляд на сущность истины, как ее понимает большинство ученых.

носят снятый характер. Если использовать термин «жизненный мир», то можно сказать, что сквозь призму этих сфер нам дан жизненный **мир**, т. е. мир скорее в его предметно-телесных формах и связях, нежели в стихии жизненных переживаний и проявлений. Не случайно критика гегелевского панлогизма исторически начиналась с позиций «философии жизни». С этой «левой половинкой» нашего сознания связан хорошо известный феномен проекции (опредмечивания) результатов деятельности телесно-перцептивной и логико-понятийной составляющих сознания вовне, на внешний мир. Отсюда и проистекают наивно-сенсуалистическая (внешний мир сам по себе тождественен миру, данному мне в чувствах) и наивно-рационалистическая (рассудочно-рациональный «образ мира» тождественен его внутренней сущности) разновидности общей наивно-реалистической познавательной установки. Будучи целесообразными в определенных областях человеческого опыта, они обнаруживают свою явную ограниченность и ошибочность в общегносеологическом плане. Обратимся теперь к анализу «правой половинки» сознания.

Начнем с сектора Ш. Его можно связать с **эмоционально-аффективной** компонентой сознания. Она лишена непосредственной связи с внешним предметным миром. Это скорее сфера глубоко субъективных состояний, переживаний и предчувствий, а также эмоционально-жизненного отношения к другим человеческим «Я» и ситуациям, с которыми сталкивался, сталкивается или может столкнуться человек. В психологии эмоций выделяют различные элементы, относящиеся к этой сфере душевной жизни, но чаще всего указывают на бессознательно-аффективные состояния или «органические чувствования» (стрессовые состояния в виде ужаса и восторга, предчувствия, смутные переживания, галлюцинации); эмоции (гнев, страх, радость); чувства, носящие социальный характер и отличающиеся большей осознанностью (любовь, ненависть, симпатия, антипатия); а также настроения (тревога, усталость, грусть, душевный подъем и т. д.). Еще Б. Спиноза отметил, что главным регулятивом и целью бытия этой сферы сознания является «принцип удовольствия» и, соответственно, избегание неудовольствия[1].

И, наконец, сектор IV может быть соотнесен с ценностной компонентой единого «поля» нашего сознания. Ее правомерно также назвать сферой Духа. Здесь укоренены высшие духовные стимулы и идеалы культурного творчества человека, а также способности к их воплощению и пониманию в виде фантазии, продуктивного воображения, интуиции различных видов. Целью и регулятивом бытия этой сферы сознания выступают красота, правда и справедливость, т. е. не истина как форма согласования мысли с предметной действительностью, а **ценности** как формы согласования действительности с нашими духовными смыслами и целями, носящими идеально-модельный характер. На определенную оппозицию истины и ценности указывал еще М. Шелер[2], в современной западной литературе, например, Э. Агацци[3], у нас — А.А. Ивин[4]. К соотношению истины и ценности мы еще не раз обратимся на последующих страницах наших лекций.

---

[1] Спиноза Б. Этика. М. — Л., 1933. С. 91.

[2] Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 317.

[3] Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопр. философии. 1989. № 2. С. 27.

[4] Ивин А.А. Ценности и понимание // Вопр. философии. 1987. № 8. С. 132.

III и IV секторы образуют ценностно-эмоциональную составляющую сознания, где акцент должен быть сделан на **жизненном** мире, в который погружена личность и где предметом познания выступают внутренние переживания своего «Я», других «Я», а также продукты их творческой самореализации. Предметно-телесные формы и связи мира в свою очередь оказываются здесь снятыми и подчиненными «правой половинке» сознания. При этом возможны как аффективное, так и культурно-смысловое искажение реального образа мира проекциями ценностно-эмоциональной жизни сознания. Так, еще Ж.-П. Сартр не без тонкости отметил специфическую «магию эмоций», посредством которой строится иллюзорный мир и иллюзорно решаются проблемы, когда их реальное решение нам не подвластно. Типичный пример такого рода — это когда нам весь мир кажется безобразным из-за больного зуба или когда в злобе пинают камень, о который только что споткнулись[1]. Примером же ценностной аберрации «жизненного мира» может служить «витание» в мире художественных грез и фантазий без реального учета окружающей обстановки или без здравой оценки своих собственных дарований.

Предложенную нами, пока еще довольно абстрактную, схему сознания можно интерпретировать с точки зрения человеческих потребностей, удовлетворение которых нуждается в знании и, соответственно, в доставляющих это знание познавательных способностях. На такую возможность указывал в западной психологии А. Маслоу[2], а у нас — М.С. Каган[3]. В самом деле, телесно-перцептивная сфера сознания удовлетворяет потребность в нормальном функционировании собственного тела и во внешних впечатлениях; эмоционально-аффективная сфера — потребность в любви, душевной укрытости и эмоциональном общении; логико-понятийная сфера — в достоверном знании, обеспечивающем эффективную практическую и познавательную деятельность; ценностная — в общезначимых смыслах и идеалах гуманитарного бытия. «Правая половинка» сознания выражает потребность в собственно человеческом жизненном содержании, опосредованную предметным образом мира, а «левая половинка», в свою очередь, — потребность в адекватном «телесном» образе мира, опосредованном человеческим переживанием.

По-видимому, будет вполне правомерно соотнести нашу схему с фактом межполушарной асимметрии мозга, где «внешнепредметной» составляющей сознания будет соответствовать деятельность левого, аналитико-дискурсивного полушария, а ценностно-эмоциональной компоненте сознания — интуитивно-интегративная «работа» правого полушария. Возможно также сопоставление двух «половинок» нашего сознания с древнекитайским учением о бинарных силах «инь» и «ян», управляющих жизнью Вселенной. Привлекая также идеи К.Г. Юнга, можно связать доминанту «левой, янской половинки» с экстравертивной установкой сознания, а доминирование «правой, иньской» — с преобладанием интровертивной психологической установки в существовании личности.

Телесно-перцептивная и эмоционально-аффективная сферы образуют «нижнюю половинку» поля нашего «жизненного мира», задавая повседневный чувственно-телесный образ реальности, а логико-понятийная и ценностная сферы

---

[1] См.: Сартр Ж.-П. Очерк теории эмоций // Психология эмоций. Тексты. М., 1984.

[2] См. о его концепции в работе: Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., 1997. С. 479—527.

[3] Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 152.

образуют его «верхнюю половинку», формируя идеально-смысловую картину бытия, лежащую за пределами непосредственно переживаемого и воспринимаемого. Иными словами, «нижняя» и «верхняя» сферы сознания отвечают, соответственно, за чувственное и рациональное познание.

Более того, взаимоотношения четырех выделенных сфер сознания будут подчиняться четырем типам универсальных отношений, которые характеризуют взаимодействия элементов в любой системе (отношения тождества, корреляции, субординации и оппозиции). С этой точки зрения, секторы II и IV (ценностно-гуманитарные и логико-понятийные компоненты), I и III (телесно-перцептивные и эмоционально-аффективные компоненты) будут находиться в отношениях коррелятивной взаимодополнительности. Секторы I и II, III и IV — в отношениях субординации, где более высокие сферы сознания (секторы II и IV) онто- и филогенетически возникают из генетически предшествующих им (I и III), но раз возникнув, подчиняют себе деятельность нижестоящих уровней. И, наконец, между сферами II и III, I и IV существуют отношения оппозиции. Так, духовно-смысловые (теургические) способности сознания противостоят телесно-перцептивным (теллургическим); а рационально-понятийные структуры противоположны субъективно-эмоциональным и спонтанно-аффективным движениям человеческой души. Если же обратиться к архаическим и раннефилософским представлениям об универсальных классифицирующих возможностях четырех первоэлементов Космоса (огонь, земля, вода, воздух), то телесно-перцептивной сфере сознания можно поставить в соответствие землю, логико-понятийной — огонь, эмоционально-аффективной — воду, а ценностной — воздух.

О всеобщности четырехчастного понимания мира во всех архаических традициях подробно писали М. Элиаде[1] и В.Н. Топоров[2]. По свидетельству же неоплатоника Порфирия, пифагорейцы владели тайным приемом «тетрактиды», «изящным и приложимым ко многим физическим вопросам»[3]. На эвристичность четверичного метода моделирования в связи с современной интерпретацией платоновского учения о первоэлементах Космоса указывал И.Д. Рожанский[4].

2. Уровни сознания. Феномены бессознательного и сверхсознательного

Если пытаться углублять и конкретизировать предложенную схему, то возникает соблазн позаимствовать из архаических мифопоэтических моделей мира и другой важнейший классификационный принцип — а именно — трехчленное вертикальное деление мира (небесный мир — земной мир — подземный мир). Тогда, памятуя о существовании в психологии и философии троичной вертикаль-

---

[1] Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

[2] Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Тр. по знаковым системам. Вып. 6. Тарту, 1973.

[3] Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 452.

[4] Рожанский И.Д. Платон и современная наука // Платон и его эпоха. М., 1979.

ной схемы сознания (бессознательное — осознаваемое — сверхсознательное), верхний сегмент «поля» нашего сознания (небо) может быть связан с уровнем сверхсознания; нижний сегмент (подземный мир) — с бессознательным; а то, что располагается между бессознательным и сверхсознательным уровнями — это область сознательной души (или область осознаваемого), т. е. такие части «жизненного мира», которые контролируются нашим «Я» или потенциально могут быть им контролируемы за счет волевых усилий. Учитывая то общее понимание сознания, которое было дано в рамках предыдущей лекции, отождествление сознания исключительно с осознаваемым представляется неверным, а выделение в рамках «жизненного мира» бессознательного и сверхсознательного уровней, напротив, вполне правомерным.

Подобное трехчленное «вертикальное» деление сознания является широко распространенным в философских системах как на Западе, так и на Востоке. Неоплатоники, следуя традиции платоновского «Тимея», выделяли уровни ума, души и тела, определяющие как онтологическую развертку Космоса, так и развитие индивидуального сознания. В христианской богословской традиции также существуют указания на три уровня сознания: дух — душа — тело. Позднее Николай Кузанский писал о трех иерархически связанных сферах сознания: интеллектуальной (разумно-божественной), рациональной (рассудочно-душевной) и чувственной (неразумно-телесной). Гегелевская модель субъективного духа в первом разделе третьего тома «Энциклопедии философских наук» включает в себя три последовательно сменяющих друг друга уровня индивидуального сознания: природно-непосредственная душа — сознание — дух. З. Фрейд уже в XX веке вводит понятия об «Оно» (сфере эмоционально-аффективных побуждений личности, «кипящем котле инстинктов»), «Я» и «Сверх-Я» (области надличностных социальных регулятивов деятельности). В отечественной религиозно-философской традиции на троичную структуру сознания указывал Н.А. Бердяев в работе «О назначении человека»: греховно-бессознательное — сознательное — божественно-сверхсознательное. Таким образом, есть все историко-философские основания дополнить нашу исходную четырехчленную схему сфер сознания выделением трех его «вертикальных» уровней (рис. 2).

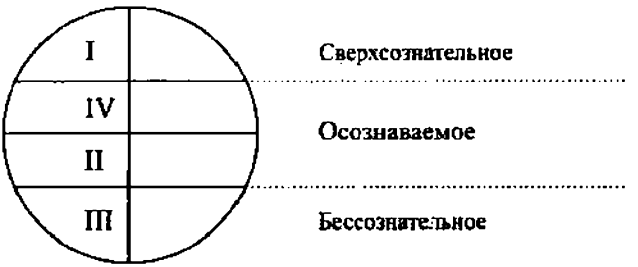


Рис. 2.

Дадим хотя бы краткую качественную характеристику сверхсознательного и бессознательного уровней сознания. Их противоположность, по нашему мнению, связана со следующими основаниями.

Во-первых, это касается типа детерминации нашей сознательной жизни. Бессознательное оказывает на него в основном причинно-следственное воздействие со стороны врожденных инстинктов, вытесненных аффектов и комплексов, сфор-

мировавшихся автоматизмов поведения и т. д. Сверхсознательное подразумевает преимущественно целевую детерминацию, связанную с духовными императивами существования в виде творческих озарений и движущих идеалов деятельности. Бессознательное коренится в нашем прошлом опыте, сверхсознательное открывает горизонты будущего.

Во-вторых, в бессознательном таятся определенные угрозы нашему «Я» со стороны телесных вожделений, страстей и болезненных воспоминаний, грозящих засосать нас в черную воронку безвременья и хаоса. Акты же сверхсознания всегда возвышают наше «Я», давая ему возможность пережить сверхвременную радость творчества.

В-третьих, повышение удельного веса бессознательной детерминации психики сопровождается сужением горизонта «жизненного мира». Бессознательное — всегда ниже уровня моего сегодняшнего сознательного «Я». Еще З. Фрейд и К.Г. Юнг, занимавшиеся изучением психологии толпы, заметили, что ее нравственность в целом всегда ниже уровня нравственности составляющих ее членов. Сверхсознание как целевой тип детерминации высшим всегда, напротив, расширяет творческие и ценностные горизонты нашего «жизненного мира». Оно — выше уровня моего повседневного сознательного «Я»; и благодаря сверхсознательному опыту человек может контролировать и просветлять как витально-хтонические импульсы тела, так и свои аффективные состояния.

Переходя к содержательному анализу, констатируем следующее: к бессознательному можно отнести совокупность телесных ощущений и влечений (низ сектора I), а также инстинктивно-аффективных переживаний, воспоминаний и комплексов (низ сектора III), которые находятся вне поля осознания и контроля со стороны нашего «Я». Учитывая гигантскую литературу, существующую по проблемам бессознательного, укажем лишь на некоторые новые научные результаты, проливающие дополнительный свет на содержание бессознательного уровня психики. В рамках трансперсональной психологии доказано существование перинатальных матриц памяти, т. е. человек не только ничего не забывает из своего прошлого телесного и душевного опыта в постнатальный период существования, но при определенных условиях способен вспомнить свои ощущения в утробе матери и в период родов[1]. Все более многочисленные подтверждения получает и гипотеза К.Г. Юнга о существовании архетипов коллективного бессознательного, т. е. относительно инвариантных образно-символических структур, определяющих и канализирующих протекание наших бессознательных процессов.

Кстати, и графический символ, который используется нами — крест в круге — является важнейшим объектом концентрации в ряде психотехнических традиций и носит название мандалы. Мандала, детально проанализированная швейцарским психоаналитиком, трактуется им как архетип целостности сознания, имеющий важное терапевтическое значение и выступающий средством примирения бинарных (сознательных и бессознательных) начал психического существования индивида. Тот же К.Г. Юнг высказал в свое время смелую гипотезу о возможности сохранения на самом «дне» эмоционально-аффективной «половинки» бессознательного уровня психики так называемых реинкарнационных переживаний. Индийская кар-

[1] См. ст. К.Г. Юнга «О символизме мандалы» (Jung C.G. Collected Works. Vol. 9. Part 1. L., 1959).

ма, с его точки зрения, и есть не что иное, как бессознательно-аффективный «груз прошлых жизней», который каждый из нас несет в тайниках собственной души и который помимо нашей воли определяет многие реакции, ценностные предрасположенности и пристрастия[1].

Эти, казалось бы, совершенно фантастические спекуляции Юнга получают сегодня любопытное подтверждение со стороны клинической медицины. Упомянем здесь лишь знаменитые обследования Р. Моуди больных, бывших в состоянии клинической смерти, а также работу К.Г. Короткова[2]. Интересные наблюдения и обобщения, касающиеся феномена ксеноглоссии и измененных состояний сознания, имеются в работах В.В. Налимова[3] и Ч. Тарга[4]. В последнее время достоянием научной общественности стали также поразительные феномены, происходящие с сознанием космонавтов, находящихся на околоземной орбите в условиях невесомости[5]. Рациональное и систематическое объяснение подобных фактов науке только еще предстоит дать, однако и игнорировать их она больше не может, ибо это чревато иррационалистическими последствиями для нее самой.

Что же касается содержательной интерпретации феномена сверхсознания, то к нему могут быть отнесены объективно-сверхвременные предметные содержания и акты сознания в виде: а) категориальных структур различного уровня, обеспечивающих возможность порождения и понимания любых смыслов, а также рефлексии над основаниями человеческой деятельности; б) содержательного объективного знания в виде математических истин, логических правил, законов природы, всеобщих нравственных, эстетических и социальных ценностей; в) творческих озарений и инсайтов; г) базовых черт характера и чувства творческого призвания, которые проявляются у одаренных личностей уже с младенчества.

В существовании сверхсознательной компоненты «жизненного мира» наиболее зримо проявляется свойство знания существовать относительно автономно от человека и приобретать как бы собственную логику развития, независимую от его предпочтений и пристрастий. В этом, как мы помним, коренятся истоки платонического взгляда на познавательный процесс и основания введения в гносеологию понятия «коллективного субъекта». Однако взгляд на феномен сверхсознания и существование «коллективного субъекта» может быть и вполне реалистическим, даже материалистическим.

Реалистические программы, особенно марксистский вариант, связывают бытие сверхсознания с той частью имеющейся в обществе информации, которая закодирована в символическом «теле» культуры, отвечает критерию всеобщности и общезначимости и не зависит ни от каких субъективно-психологических особенностей индивидуальных носителей этой информации. Вместе с тем подобная объективная информация вне живого сознания индивида — неважно, творца или реципиента — актуально существовать не может. Нет никакого мира идей и никаких сознаний, превосходящих человеческий уровень.

---

[1] Jung C.G. Memories, Dreams, Reflections. Glasgow, 1967. P. 343– 357.

[2] Коротков К.Г. Экспериментальные исследования активности сознания человека после смерти // Сознание и физическая реальность. 1996. Т. 1. № 1—2.

[3] См.: Налимов В.В. Спонтанность сознания. М., 1989.

[4] См.: Тарт Ч. Состояния сознания // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М., 1992.

[5] Кричевский С.В. Необычные фантастические сновидения-состояния космонавтов в полетах на околоземной орбите: новый космический феномен // Сознание и физическая реальность. 1996. Т. 1. № 4.

При всей справедливости взгляда, что без материальных символов культуры (текстов, чертежей, формул) земное сознание (включая и его сверхсознательные слои) не может ни сформироваться, ни успешно действовать, данная позиция представляется неудовлетворительной по нескольким причинам.

Во-первых, никакие базовые категориальные структуры сознания не могут быть индуктивно извлечены из индивидуального опыта и усвоены из символического мира культуры за счет предметной деятельности и социального научения. Мы уже отмечали выше, что их наличие в сознании a priori предшествует опыту и научению, а тем более любым реконструкциям их генезиса. После И. Канта эту позицию разделяли и Н. Гартман, и А. Бергсон, и Э. Гуссерль, и С.Н. Булгаков, и Н.О. Лосский, и М. Шелер. Глубокую современную аргументацию такой позиции можно найти в работе виднейшего католического философа XX века Д. фон Гильдебранда[1]. В то же время вряд ли можно объяснить наличие категориальной структуры мышления и существенных черт характера личности, основываясь и на идее их генетической врожденности. Об этом мы также уже говорили при разборе натуралистической программы анализа познавательного процесса. Напомним, что в свое время Ж. Пиаже подверг убедительной критике гипертрофированный нативизм и Н. Хомского, и К. Лоренца, заметив, что «невозможно говорить о врожденных идеях в каком-то конструктивном смысле»[2], ибо вся проблема в том и состоит, чтобы уяснить, как генотип связан с психикой, а первичные категориальные установки последней соответствуют структурам внешнего мира. По Пиаже, все объяснения познавательного процесса с позиций генетической врожденности есть типичная логическая ошибка объяснения неизвестного через неизвестное. Можно добавить к критике Пиаже, что тем более невозможно объяснить, скажем, художественную гениальность Моцарта или Пушкина, а также существенные черты их характеров, проявляющиеся уже с младенчества, исходя из того или иного сочетания четырех азотистых оснований ДНК в их генотипах. Тогда сам ген придется наделить духовностью и разумностью! С учетом данной критики гипотеза **духовной врожденности какого-то объективно-сверхсознательного содержания** вовсе не представляется сегодня чем-то мистическим и экзотическим, возвращая нас на новом уровне к традициям отечественной гносеологии, предпринявшей на рубеже веков новую попытку синтеза платонизма и имманентизма, не игнорируя при этом и сильных сторон реализма.

Во-вторых, и это самое главное, с позиций реалистического материалистического подхода совершенно непонятным и необъяснимым остается факт существования надперсональных истин и ценностей, когда они находятся вне «поля» какого-либо индивидуального сознания. Если эти истины и смыслы обретаются в книгах и нарисованных формулах самих по себе, то тогда они существуют в них (или связаны с последними) каким-то явно нематериальным образом. Если же они (эти всеобщие идеальные смыслы и ценности) возникают лишь в индивидуальном живом сознании при «соприкосновении» с материально звучащим словом, печатным текстом или нарисованной фигурой (где их идеально нет), тогда поневоле придется предположить духовно-врожденный (предзаданный)

---

[1] См.: Гильдебранд Д. Что такое философия? СПб., 1997.

[2] Piaget J. Biology and Knowledge. Chicago, 1967. P. 269.

характер этих идеальных смыслов и истин, что также выглядит явно нематериалистически.[1]

На самом деле обе эти равно неизбежные, но равно неприемлемые для грубого материализма альтернативы вполне согласуются друг с другом, если принять гипотезу объективно-онтологического существования какой-то информационно-смысловой реальности, к которой мы, с одной стороны, приобщаемся с помощью сверхсознательных способностей сознания, а с другой — в этих творческих усилиях приоткрываем в самих себе (по-платоновски — припоминаем) имманентно живущее в нас сокровенное знание той же самой смысловой природы[2]. Не случайно в мистической традиции развивались и концепции «божественного экстаза», т. е. выхода индивида за собственные телесные и сознательные пределы, и концепции погружения в глубины собственного внутреннего мира, превосходящие эмпирическую данность сознания. У некоторых же особо одаренных мистиков встречаются оба этих пути сверхсознательного озарения — трансцендирование вовне и погружение вглубь себя, как, например, у Симеона Нового Богослова[3].

Такое диалектическое единство духовно-трансцендентного и духовно-имманентного в понимании сверхсознания заставляет нас обратиться к «вертикальной» оси сознания и проблеме человеческого «Я», тем более что в нашей модели пока остаются неучтенными такие важнейшие элементы «жизненного мира», как воля и психологические качества личности.

3. Системообразующая «ось» сознания. Понятия о глубинном и эмпирическом «Я»

Применительно к развиваемой здесь модели сознания естественно предположить наличие динамической «оси Я» (и, соответственно, оси самосознания) — своеобразной вертикали индивидуального жизнеустроения, которая разворачивается в особом биографическом или экзистенциальном времени в результате многообразных взаимоотношений человека с внешним миром, с другими «Я» и, наконец, с тайниками собственной души. Это как бы стержень «жизненного мира», где многообразные поступки «Я» определяют развертывание (или, наоборот, свертывание) «поля» сознания. Иными словами, наше «Я» есть нечто деятельно-конструктивное и само-стоятельное, жизненная «ось» становления которого «сшивает» воедино все сферы и уровни сознания. При этом «Я» оказывается удивительно многомерной и сложной реальностью.

С одной стороны, «Я» представляется чрезвычайно устойчивым — сверхвременным и сверхсознательным — образованием. Во-первых, оно должно гар-

---

[1] Диалектика материального и идеального, парадоксально и антиномически проявляющаяся не только в жизни сознания, но и в существовании природного мира, еще будет подвергнута нами обстоятельному анализу на последующих страницах. Более подробно о тупиках и парадоксах гипертрофированного материализма см. в знаменитом фрагменте А.Ф. Лосева из «Диалектики мифа» (Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 502—522).

[2] У этой реальности должны быть и свои тонкие материальные носители, о чем у нас речь шла в онтологическом разделе работы.

[3] См. его знаменитые описания двух типов приобщения к светоносной божественной реальности в кн.: Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917.

монично объединять различные и даже противоположные сферы сознания, но при этом оставаться автономным и не сводиться ни к одной из них, иначе его подстерегают опасности, о чем мы еще скажем ниже. Во-вторых, «Я» должно оставаться чем-то относительно неизменным от рождения до старости, т. е. обусловливать единство нашего биографического времени. «Ось» самосознания не может быть дискретной. В-третьих, наше «Я» призвано обеспечивать непрерывность личного существования даже в тех случаях, когда мы не ведем сознательной жизни. «Сознательное «Я», — пишет в этой связи Р. Ассаджоли, — не только погружено в поток содержаний сознания, но, по-видимому, совсем исчезает, когда мы засыпаем, падаем в обморок, находимся под воздействием наркоза, наркотиков или гипноза. Но когда мы пробуждаемся или приходим в сознание, «Я» таинственным образом появляется вновь, неизвестно как и откуда, — факт, при ближайшем рассмотрении, действительно непостижимый и сбивающий с толку. Этот факт вынуждает нас предположить, что за или над (выделено нами. — *Авт.*) сознательной самостью существует истинная Самость»[1]. Идею о наличии за нашим «поверхностно-эмпирическим» «Я» другого — «теоретического», «трансцендентального», «космического», «божественного», «духовного» и т. д. «Я» высказывали и высказывают разные мыслители на Востоке, на Западе и в России. Китайские даосы говорили о космическом Дао, имманентном каждой человеческой душе. В индийской традиции Упанишад была заложена мысль о божественном всезнающем атмане, таящемся в глубинах повседневного человеческого «Я». Буддийская доктрина махаяны говорила о «внутреннем будде», незримо оплодотворяющем суетную жизнь земного человека. В восточной философии XX века крупнейший современный теоретик буддизма Д. Икеда пишет: «Экзистенциалисты и фрейдисты рассматривают «Я» как эго, в индивидуалистическом духе... Но в буддийской доктрине «срединного пути»... «Я» едино с космосом. Оно является стержнем жизни и остается неизменным, даже если меняются все жизненные условия и обстоятельства»[2]. Ему вторит крупнейший представитель индийской веданты Шри Ауробиндо Гхош, подчеркивая внутреннее — сверхсознательное (Supermind) — единство личности, объединяющее все ее жизненные проявления[3].

В европейской философской традиции уже Пифагор говорит о тайной божественности человеческой души, напутствуя личность кратким афоризмом: «Следуй Богу»[4]. Сократ, как известно, говорил о внутреннем демоне, сподвигающем его на самые ответственные деяния, и призывал к познанию собственной души. Платон в «Федре» уподоблял это скрытое начало личности божественному умувозничему, правящему колесницей души. В христианской антропологии говорится о человеке как потенциально носящем в себе «образ божий», который, однако, может проявиться лишь за счет творческих жизненных усилий самого человека. Процесс обожествления личности в христианстве всегда и понимался как уподобление Христу через проявление скрытого в душе «всеведущего первообраза», «внутреннего Христа». Данный мотив потенциального богоподобия человека,

---

[1] Ассаджоли Р. Психосинтез. М., 1997. С. 23—24.
[2] Ikeda D. Life. An Enigma, a Precious Jewel. Tokyo, N. Y., S.-Fr., 1982. P. 62.
[3] Aurobindo Sri. The Future Evolution of Man. Pondicherry, 1963. P. 81.
[4] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 148.

требующего актуализации, будет впоследствии с особой силой развит в русской «метафизике всеединства». П.А. Флоренский в «Столпе и утверждении истины... «выделит в душе исконное божественное Сам и противопоставит его эгоистической самости. Именно Сам, по мысли выдающегося русского философа, является сверхсознательно-субстанциальным «ядром» личности[1]. В западной классической философской традиции, помимо Канта с его четкой дихотомией эмпирического и трансцендентального «Я», наличие первичного дорефлексивного «центра» нашей душевной жизни отмечает Гегель[2]. Он же — отдадим должное его гениальной проницательности — четко фиксирует и внутреннее противоречие, свойственное этому устойчивому сверхсознательному «ядру» нашей личности. «Душа, — отмечает Гегель, — уже в себе есть противоречие, состоящее в том, что, представляя собой нечто индивидуальное, единичное, она в то же время все же непосредственно тождественна с всеобщей душой природы, с ее субстанцией»[3].

В самом деле, это глубинное «Я» должно, с одной стороны, быть одинаковым для всех индивидуальных эмпирических «Я», обеспечивая хотя бы единство и общезначимость работы категориальных структур сознания, т. е. той всеобщей формальной «сетки», которую мы a priori «набрасываем» на мир, дабы сделать его умопостигаемым. Но, с другой стороны, в нашем глубинном «Я» должны корениться какие-то духовно-внебиологические, базовые конституэнты именно нашей уникальной личности, определяющие с детства ее специфические черты характера, ценностные предпочтения, таланты и, наконец, жизненные сверхзадачи (личностную энтелехию, если использовать эту категорию Аристотеля). Единство этих противоположностей внутри глубинного «Я», в отличие от западной мысли, хорошо учитывается восточной, прежде всего индийской мыслью. Там «Я», или человеческая монада, рассматривается как двусоставная по своей природе — в ней есть и одинаковое для всех живых существ божественное всезнающее «зерно духа» (атма), и его индивидуальные сверхсознательные духовные накопления в прошлых жизнях (буддхи), которые так или иначе проявляются в настоящей жизни личности. Мы не будем здесь давать оценку этому положению восточной философии. С позиций предлагаемой гносеологической модели сознания никаких теоретических запретов на подобные взгляды мы не видим. Они достаточно последовательны. Что касается их конкретного принятия или неприятия, то это уже дело личного мировоззренческого самоопределения. Дело же философии не столько нечто мировоззренчески утверждать или опровергать — тогда философия рискует выродиться в идеологию, — сколько беспристрастно искать истину **и осуществлять посильный синтез того, что теоретически возможно и фактически реально удостоверено, причем не только наукой, но и тысячелетней религиозной практикой.** Впрочем, темы глубинного «Я» и сверхсознания столь сложны и столь недавно вновь стали предметом серьезных научных и философских обсуждений, что выносить здесь какое-то окончательное суждение авторы, естественно, не берутся.

---

[1] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 232 — 241.

[2] См. его учение о гении человека: Гегель. Энциклопедия философских наук. Т 3. Философия духа. М., 1977. С. 142—143.

[3] Там же. С. 178.

Вернемся к диалектике человеческого «Я». Очевидно, что помимо глубинного «Я», природа которого остается загадочной, необходимо признать также и многомерно-полифоническое бытие эмпирического «Я», пребывающего в реальном земном времени и пространстве. В отличие от «Я», которое является чем-то глубоко содержательным, относительно автономным и устойчивым, эмпирическое «Я», напротив, является пустым, гетерономным и текучим, не включающим в себя ничего, помимо способностей и содержательных компонентов, принадлежащих четырем ранее выделенным сферам сознания. Отсюда такие разночтения в содержательных интерпретациях феномена эмпирического «Я» и совершенно естественные попытки отождествить его или с деятельностью мышления (принцип cogito у Декарта), или с физическим телом человека (как у французских материалистов), или со сферой душевно-эмоциональных переживаний (как в философии жизни), или со способностью к проективному смыслополаганию (как в экзистенциалистски ориентированных философских течениях).

Подобные теоретические разночтения фиксируют вполне реальный факт: наше повседневное «Я» всегда является объектом «атаки» всех четырех сфер сознания (хотя бы потому, что бытие последних связано с удовлетворением тех или иных человеческих потребностей), а значит, всегда рискует превратиться в иллюзорно-одномерное эго, без остатка растворившееся или в стихии телесно-витальных, плотских потребностей, или в бессознательно-аффективных вожделениях и жажде чувственных наслаждений, или в сфере абстрактно-теоретического конструирования, или, наконец, в иллюзорно-игровом мире художественных образов. В любом из четырех случаев существует реальная угроза целостному и многомерному существованию «жизненного мира» и тем формам со-знания, которые необходимы человеку для гармоничного бытия в мире. Более того, всегда существует угроза ложных идентификаций нашего «Я» с вещно-символическими его объективациями — карьерой, богатством, семьей, социальным успехом и славой, даже с квартирой и одеждой. Теоретическому анализу этих ложных самоидентификаций и социально-психологическим методам избавления от них посвящена знаменитая книга Э. Фромма «Иметь или быть?»[1].

Однако не следует думать, что с эмпирическим «Я» связаны одни соблазны и угрозы личности. Совсем нет. Его естественные ипостаси бытия, о которых мы поговорим чуть ниже, есть непременное условие полнокровной социальной жизни, а также субстанциального выявления и обогащения нашего глубинного «Я». Спрашивается, как же непротиворечиво и последовательно совместить полярные представления о сверхсознательном «Я» и эмпирическом «Я» в рамках нашей модели сознания?

Есть основания предположить, что слово «Я» в его повседневном словоупотреблении есть не более чем психический способ фиксации этапов движения (восхождения или ниспадения) нашего сверхсознательного «Я» по «горней вертикали» со-знания. Рождаясь из «тьмы и молчания бессознательного», по выражению К.Г. Юнга, наша индивидуальность, проходя через ряд ступеней эволюции (через ряд ипостасей нашего земного эмпирического «Я»), способна в конце концов до-

[1] См.: Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.

стигать и гипотетического уровня Космического Сверхсознания, по выражению Ауробиндо Гхоша, обогащая в ходе этого процесса исходное глубинное «Я».

4. Диалектика развития представлений о собственном «Я»

В научной и философской литературе отмечается несколько этапов становления самосознания. В качестве первичной стадии — внутриутробный и ранний постнатальный период — можно выделить этап существования **прото-Я**, когда сверхсознательное «ядро» нашей будущей личности еще лишено каких-либо сознательных впечатлений и полностью растворено в стихии бессознательных телесно-аффективных потребностей, влечений и влияний. Здесь ребенок пребывает в абсолютном со-знании и со-общении со всем сущим, где прото-Я тождественно прото-Мы и где совершенно непосредственная жизнь души, по-видимому, еще не обособилась, телесно не отгородилась от мира. Многие факты косвенно говорят о достаточно богатой душевной жизни младенца, если учесть, что уже через 3 месяца после зачатия он совершает сосательные и хватательные движения руками, у него меняется выражение лица, а в 4,5 месяца открываются глаза и развиваются другие органы чувств. Сразу же после рождения его слух настолько развит, что он может узнавать мелодии. Крупнейший специалист по психическому развитию в раннем онтогенезе Т. Бауэр также приводит экспериментальные данные, говорящие о наличии поразительной «врожденной» готовности к ориентации в окружающем мире даже у младенцев 1—2 дней от роду[1].

Следующий этап самосознания, обыкновенно выделяемый в психологических исследованиях, носит название **телесного** (или физического «Я»), когда происходит психическая самоидентификация с собственным телом. Огромную роль играют здесь сенсорно-моторные реакции и действия ребенка, а также формы вневербальной коммуникации со взрослыми, их оценки детского поведения, подкрепляющие или запрещающие те или иные его действия. На данном этапе бытие «Я» ограничено преимущественно витальными запросами тела и эмоциональной потребностью в тепле, укрытости и уюте. Ж. Лакан выделяет особую «стадию зеркала», когда ребенок начинает в нем себя узнавать. Тогда же, по мнению французского психолога, его эмпирическое «Я» начинает впервые раздваиваться на реальное «Я» и «Я» воображаемое (или идеальное «Я» в терминологии Р. Бернса[2]), т. е. возникает противоречие между тем, что представляет собой ребенок на самом деле, и тем, кем он хочет стать, — взрослым. Часто он отождествляет свое телесное «Я» со своим ближайшим взрослым окружением — с «мы», где его способности не совпадают с тем, что могут они (взрослые). Это заставляет его как глубже осознавать самого себя, так и активно участвовать в процессе собственной социализации (они могут — а я не могу?!).

---

[1] Бауэр Т. Психическое развитие младенца. М., 1985. С. 21—25.

[2] Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. М., 1986. С. 61—63.

Стадия телесного «Я», начиная со второго года жизни, постепенно сменяется **социальным «Я»**[1], когда формируются представления об автономности других человеческих «Я», и подросток начинает сознательно соизмерять свои поступки с требованиями социального окружения. Основополагающую роль на этом этапе играет овладение языком и письменностью, а также вхождение ребенка в систему социальных ролей и связей. Здесь индивид становится личностью с отчетливо наличествующим «идеально-эталонным «Я», которое может приобретать самые разнообразные формы — от актуализации в нем структур глубинного «Я», устремляющих личность вверх по пути творческой самоактуализации, до его полного отрицания (как бы забвения). Последнее проявляется в двух тупиковых формах бытия социального «Я» — в безликом конформизме, когда идеально-эталонное «Я» практически полностью отсутствует и индивид смиряется с самим собой и социальным окружением; или — в эгоцентризме, когда иллюзорное идеальное «Я» (чаще всего определяемое низшими влечениями при молчащем высшем «Я») полностью подавляет реальное «Я», существующее среди других реальных «Я», и оборачивается ненасытным вожделеющим эго, агрессивной самостью, противополагающей себя всему остальному миру. Знаменательно, что социальное «Я», превратившееся в эго, есть самое бессознательное (а вернее, антисознательное) существо во Вселенной, ибо изолируется и от другого «Я», и от живительного социального «Мы», и от со-знания со своей собственной глубинной сущностью. Г. Марсель — французский философ и драматург — удачно назвал эгоцентриста существом, «загроможденным собой»[2], а его печальную участь предсказал М. Бубер: «Когда довлеющее себе особенное отделяет себя от других, оно отдаляется от бытия»[3]. В русской же философии, пожалуй, никто лучше не описал земных и посмертных мучений самости, чем П.А. Флоренский в письмах «Грех» и «Геенна» из «Столпа и утверждения истины...»

Следующая стадия самосознания — **нравственное (или духовное) «Я»**, когда личность становится подлинной индивидуальностью, постоянно сверяющей свои действия с высшими духовными идеалами и, самое главное, чувствующей нравственную ответственность за жизнь, достоинство и свободу других «Я» в рамках единого «Мы». Здесь наше сознание уже начинает выходить за собственные телесные и социальные границы, становясь со-вестной своему высшему «Я» и обогащая его своими по-настоящему осмысленными поступками. Отметим в этой связи великолепный анализ нравственного «Я» с позиции «теории доминанты», данный выдающимся отечественным физиологом и одновременно глубоким мыслителем А.А. Ухтомским[4]. С его точки зрения нравственным человеком является тот, у кого есть «доминанта другого», т. е. нацеленность на альтруистическое и благо-дарное бытие при отказе от самостной доминанты. Одним из важных критериев наличия нравственного «Я», как точно подметил в свое время еще У. Джемс, служит его готовность пожертвовать своим социальным и даже телесным «Я» ради духовных ценностей и общего блага[5]. Высшим же познавательным органом сознания, обес-

---

[1] Мы абстрагируемся здесь от целого ряда кризисов детской идентичности, известных в психологии.

[2] Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 102.

[3] Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 52.

[4] См.: Ухтомский А.А. Письма // Пути в незнаемое. Писатели рассказывают о науке: Сб. 10. М., 1973.

[5] Джемс У. Психология. СПб., 1905. С. 158.

печивающим бытие нравственного «Я», является, по мнению большинства религиозных систем, сердце человеческое и дар умного сердечного ведения. Любопытно, что этапам развития самосознания в онтогенезе (телесное «Я» — социальное «Я» — нравственное «Я») можно поставить в соответствие различные регулятивы нравственного поведения: страх — стыд — совесть. Боятся за собственную телесную жизнь, испытывают стыд перед другими членами общества, а совесть гложет человека наедине с самим собой.

На нашей схеме (рис. 3) узловые точки «вертикального» восхождения личности могут быть представлены следующим образом:

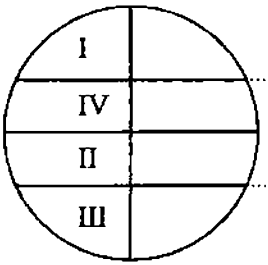


Рис. 3.

Некоторые религиозные учения настаивают на том, что именно на этом последнем — сознательно-сверхсознательном — уровне существования (п. 5 на схеме) человек осознает свою деятельную сопричастность мировому целому и начинает чувствовать личную ответственность за судьбы всего живого на Земле и в Космосе. Иными словами, эта возможная стадия самосознания оказывается тождественной абсолютному со-знанию со всем мировым сущим. Оставляя без ответа вопрос о реальности наличия столь развитых сознаний в Космосе, сделаем некоторые выводы из вышеизложенного. Во-первых, развертывание «вертикальной» оси самосознания подразумевает расширение горизонта «жизненного мира» личности, реализацию его духовного и интеллектуального потенциала (становление логико-понятийной и ценностной сфер сознания). Во-вторых, это расширение «поля сознания» есть одновременно и приобщение к своему глубинному «Я», причем чем больше человек «забывает» о своем телесно-аффективном и социальном эго, тем более значительные пласты его внутреннего мира раскрываются перед ним, включая его жизненную сверхзадачу. В-третьих, чем выше уровень самосознания и нравственной ответственности личности, тем больше не только выявляется ее глубинное «Я», но и обогащается опытом эмпирического земного пути человека. Таким образом, глубинное «Я» может быть истолковано как субстанциальное основание бытия нашего эмпирического «Я» (реального и идеального), способное прирасти в процессе творческого жизнеустроения личности через обретение ею разнообразных познавательных способностей. Закономерности же духовного восхождения личности с присущими этому процессу особыми экзистенциальными категориями будут рассмотрены нами при изучении темы 9 данного раздела — лекции 26, а пока уточним дефиницию, данную в конце предыдущего раздела.

Сознание личности — это динамически разворачивающаяся от бессознательных к сверхсознательным слоям «жизненного мира» система познава-

тельных способностей и видов знания (перцептивных, эмоциональных, ценностных, логических), обеспечивающих личное совершенствование и многомерную творческую деятельность «Я» в мировом бытии.

Последнее словосочетание означает, что пришла пора обратиться к проблемам онтологии сознания, к вопросу «что есть сознание по самому своему существу?». Это подразумевает необходимость: а) прояснить мысль русских философов о связи реальности сознания с феноменом жизни во Вселенной, о чем речь шла выше; б) поставить под сомнение его сугубо идеальный статус.

ЛЕКЦИЯ 24. *ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЯВЛЕНИЙ СОЗНАНИЯ. ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО*

На фоне великих достижений и одновременно разрушительных порождений человеческой мысли в XX столетии перед философией со всей остротой встал вопрос: каков онтологический статус явлений сознания во Вселенной? Не коренятся ли все беды человеческого существа как раз в совершенно превратном понимании природы своего сознания и его творческих продуктов? После столетий антропоцентрического противопоставления мысли бытию и интенции на переделывание мира сообразно человеческим прихотям не следует ли вновь вернуться к древним и, казалось бы, давно отвергнутым взглядам, когда идеи вовсе не противостояли природе, слово не отделялось от именуемого предмета, а окружающий мир представлялся живым существом, находящимся с нами в перманентном со-знании и со-общении?

Именно такой мотив отчетливо звучит в работе П.А. Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма»[1], однако анализ проблем, связанных с пониманием природы сознания, мы начнем с обращения к противоположной позиции, а именно — к последовательно материалистически-реалистической, как она представлена в диалектическом материализме. Здесь мы поневоле воспроизведем ряд сюжетов, уже обсуждавшихся в рамках онтологического раздела наших лекций, но акцентируем внимание на гносеологических нюансах.

1. Идеальность сознания

В рамках диалектического материализма реальность сознания твердо квалифицируется (по крайней мере в большинстве работ) как **идеальная (субъективная) реальность, отражающая реальность материальную (объективную)**. Иногда эта позиция принимает крайне жесткий дуалистический характер. Например, в виде фразы В.И. Ленина о том, что «назвать мысль материальной — значит сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом»[2]. Какая аргументация лежит в основе подобной позиции?

Ее сторонники утверждают, что сознание обладает идеальным содержанием в виде идей и образов, в которых, во-первых, нет ничего от материальности[3] отра-

---

[1] См.: Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3. Ч. 2. М., 1999.

[2] Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 231. Любопытно, что она противоречит его же высказыванию о том, что в самом фундаменте материи следует предположить существование свойства, схожего с человеческим ощущением. Об этих трудностях гносеологии диалектического материализма мы уже упоминали выше.

[3] В смысле физической телесности.

жаемых с их помощью объектов природного и социального окружения, и, во-вторых, в содержании сознания нет ничего от физиологической организации мозга и тех материальных процессов, которые в нем происходят при манипулировании с этим идеально-предметным содержанием. В моем идеальном образе стола, который я в данный момент созерцаю, нет ничего от материи реального стола, и мне никак не даны те, без сомнения, сложнейшие нейрофизиологические процессы в моем организме, которые этот акт созерцания обеспечивают. Еще более зримый пример: реальный огонь жжется, а вот идея огня в сознании человека не горит, но зато реальный огонь (к примеру, в виде костра или доменной печи) всегда конечен во времени, а, скажем, гераклитовская идея разумного огня, правящего во Вселенной, пережила своего прародителя на тысячелетия и вполне может быть признана бессмертной, по крайней мере до той поры, покуда существует человеческая цивилизация. Таким образом, мир человеческого сознания представляет собой мир **идеально-сущей** мысли или, говоря современным научным языком, сферу оперирования информацией в «чистом виде».

Если диалектико-материалистический тезис о явлениях сознания как идеальных копиях (образах) объективной материальной действительности не принимается многими философскими направлениями, то невозможность причинного объяснения явлений сознания из физиологических процессов мозга признается большинством из них. Еще Г.В. Лейбниц, о чем мы уже упоминали, в своем мысленном эксперименте с мельницей показал, что как бы ни изучались мозговые «механизмы», «производящие» мысли и восприятия, мы никогда не обнаружим в них, самих по себе, ничего похожего на идеи сознания. С лейбницевскими выводами согласен не только последовательный диалектический материалист Ф. Энгельс с его знаменитым афоризмом о непознаваемости мышления из физико-химических процессов мозга[1], но и представитель естественно-научного материализма Э. Дюбуа-Реймон[2], и учитель В.С. Соловьева, последовательный теист П.Д. Юркевич, посвятивший критике редукционистско-физиологических подходов к сознанию ряд блестящих страниц[3].

Таким образом, с трактовкой сознания как идеальной реальности нельзя не согласиться хотя бы потому, что идея вещи не есть сама физическая вещь, а из физиологии тела и мозга сущность духовных явлений объяснить никак не удается. Однако здесь возникают два вопроса.

1. Что такое идеальность сознания в положительном смысле, т. е. по самому своему существу, ведь выше везде давались ее чисто негативные характеристики типа «идеальное не есть материя отражаемого предмета», «идеальное не объяснимо из физиологических процессов мозга»?

2. Насколько обоснованна квалификация явлений сознания как сугубо идеальных, а вещей и процессов природного мира как явлений материальных? Не является ли такое деление по меньшей мере слишком грубым?

Постараемся ответить на эти вопросы, подойдя к ним с несколько неожиданной стороны.

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М., 1961. С. 563.

[2] Дюбуа-Реймон Э. О границах познания природы. Семь мировых загадок. М., 1901. С. 21.

[3] Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 114—116. 132.

2. Идеальность природных процессов

Зададимся, на первый взгляд, сугубо онтологическим вопросом, вроде бы не имеющим прямого отношения к гносеологии: «что лежит в основе бытия двух берез, одна из которых растет в России сегодня, а вторая росла в Канаде два века назад?». Между этими двумя деревьями, принадлежащими к одному и тому же биологическому виду, нет никаких связей в пространстве и во времени, однако они обладают существенными общими свойствами. Какова природа этой общности?

Для сторонника платонических традиций философствования ответ на этот вопрос не представляет особых затруднений. Если всеобщие идеи ведут объективное и сверхвременное существование (в особом платоновском мире эйдосов или в Божественном Уме), то они и выступают в роли причин возникновения множества материальных вещей одного и того же класса. Идея при таком подходе выполняет функцию идеального прототипа, неизменной порождающей основы (субстанции) физической множественности, наподобие идеального образа стола, который в уме столяра предшествует изготовлению реальных столов. Чем точнее в материи воплотилась идея, тем ближе вещь к идеалу и, стало быть, к истинному бытию.

Первичный смысл категории «идеальное» — ideal — как раз и означает быть идеальным прототипом, эталоном, единым образцом для бытия множества материальных предметов и процессов одного и того же класса.

Любопытно, что и в рамках марксистского материализма существовал (правда, в единичном проявлении) именно такой, сугубо платонический взгляд на сущность идеального. Его придерживался М.М. Лившиц, заявлявший, что «идеальное является признаком истинного бытия материального» и что идеальное «есть норма всякого бытия»[1].

Однако если мы являемся последовательными материалистами и категорически отвергаем всякое не зависимое от человеческого сознания бытие идей, то каковым тогда будет наше объяснение общности облика двух берез? Если опираться на данные современной науки (а любой материализм всегда очень любит к ней апеллировать), то можно заявить следующее: их общность обеспечена единством исторического происхождения, воплощенном в генетическом аппарате наследственности, общим для всего биологического вида берез. Вполне материальный генотип выступает в роли всеобщей причины (субстанции) их бытия, и никакое привлечение платоновских идей здесь не требуется.

В этой, казалось бы, последовательной материалистической констатации на самом деле ярко проявляется еще одна и, быть может, важнейшая ипостась проблемы идеального. Дело в том, что у непредвзятого и наделенного философской жилкой человека может возникнуть законный вопрос: а как, собственно, общая история вида берез представлена в генотипе индивидуальной особи? В генотипе-то нет ничего, кроме той или иной вполне материальной комбинации четырех оснований (аденина, цитозина, тимина и гуанина), образующих триплетный код?! Значит, индивидуальный материальный генотип каким-то удивительным — кос-

[1] См.: Лившиц М.М. Об идеальном и реальном // Вопр. философии. 1984. № 10.

всным, превращенным, а еще точнее **идеальным** — образом представляет всеобщую историю вида, ведь онтогенез и в самом деле повторяет филогенез, как утверждает биология со времен Э. Геккеля.

Мало того, реализация генотипа в фенотипе — это во многом предзаданный процесс. В генотипе изначально уже закодированы черты будущей взрослой особи. Материально организма еще нет, но с момента зачатия он **идеально** уже есть, ибо каким-то удивительным образом присутствует в комбинации сугубо материальных генов.

Таким образом, генотип предстает как идеальное образование по крайней мере в двух смыслах. Он идеально хранит в своей комбинации генов прошлую материальную историю вида и одновременно будущие материальные черты взрослой особи. **Собственно материя генотипа и не имеет никакого другого назначения, кроме как идеально нести и манифестировать нечто, от его собственной материи (четырех оснований и их разнообразных комбинаций) отличное, а именно — всеобщую историю вида в уникальных чертах будущей взрослой особи.**

Гегель был, пожалуй, первым, кто подметил этот аспект проблемы идеального и назвал его идеальностью — **ideele**, в отличие от ideal. Что же понимает под идеальностью Гегель?

Для него — это «самополагание» одного тела в другом теле или «видимость» одного тела через другое, где материя и телесность оказываются лишь внешними средствами обнаружения существенного — **идеального** — измерения бытия. Так, история биологического вида как бы идеально «видится» сквозь тело генотипа; полагает себя через него. Сквозь звуки устной речи и написанный текст проступают переданные с их помощью человеческие смыслы, некие идеальные содержания сообщений, которые никак иначе не были бы доступны чужому сознанию. Человеческое тело также представляет собой некую идеальность, ибо через телесные действия индивида обнаруживается, манифестируется его внутренний мир. В сущности, предназначение человеческого тела как раз и состоит в том, чтобы быть носителем и средством обнаружения сверхтелесного содержания — человеческого духовного «Я».

Гегель очень тонко подмечает удивительный факт: мы окружены **материально-несущими** телами и процессами, чьей единственной функцией оказывается **нести** некое **идеально-сущее** содержание, отличное от их чувственно-телесного бытия. Эти категории (сущее и несущее) мы уже использовали при анализе сущности языка. Отметим в этой связи глубинную мудрость русского языка, ведь несущее — это то, что нечто на себе **несет**, но само по себе **несущественно** с точки зрения переносимого содержания.

По Гегелю, правда, вся природа, все ее формы и процессы оказываются несущими образованиями в том смысле, что их единственное назначение и цель — отсылка познающего человеческого мышления к идеальной субстанции мироздания в виде абсолютной идеи. Иными словами, идеальность бытия (ideele), по Гегелю, оказывается полностью производной от идеального в смысле ideal — изначально предзаданной логической схемы мира, подлежащей рефлексивному осознанию в ходе человеческой истории. Отсюда познание природы, человеческой истории и

творений культуры заключается лишь в снятии разумом инобытия идеи или, как говорит сам Гегель, в их идеализации, т. е. в способности философского разума усматривать за внешними природными, историческими и культурными материально-несущими формами их внутреннее идеально-логическое естество. «В качестве философского мышления, — формулирует суть своей позиции Гегель, — дух завершает... идеализацию вещей тем, что он познает тот определенный способ, каким образующая их общий принцип вечная идея в них раскрывается. Посредством этого познания идеальная природа духа, уже в конечном духе проявляющая свою активность, достигает своей завершенной, наиболее конкретной формы, дух возвышается до полностью постигающей себя действительной идеи и тем самым до абсолютного духа».[1]

Однако если не обращать внимания на отчетливо проступающий у Гегеля дух панлогизма и идеалистического преформизма, то нельзя не согласиться с великим немецким мыслителем в том, что вся **природа оказывается пронизанной идеальными или, как бы мы сказали сегодня, информационными процессами и связями**.

Так, даже на уровне сугубо физических процессов эта идеальная связность мира наличествует весьма отчетливо. Предположим, что в Космосе столкнулись две кометы. На обеих остались следы этого взаимодействия. О чем они говорят? С одной стороны, это вроде бы сугубо материальные отпечатки, а с другой — они идеально-информационно указывают на тот объект, который эти следы оставил. Через свои материальные следы одна комета идеально присутствует (видится) в другой комете, а та, в свою очередь, **служит как бы символом** ее бытия. В свете, идущем от далекой звезды, присутствует информация о ее физико-химическом составе. Свет, таким образом, может рассматриваться как материально-несущее, протосимволическое образование, в чьей телесности идеально присутствует реальная звезда. Тучи на небе несут идеальную весть о приближающейся грозе; в наличии весенних проталин присутствует информация об увеличении длины светового дня и интенсивности солнечного излучения. Подобные примеры можно множить бесконечно. **Стало быть, и идеальность, и протосимволизм — атрибуты самой природы, условие ее целостного бытия.** Они вполне могут рассматриваться в качестве онтологических предпосылок появления символических систем человеческой культуры[2] и идеальности человеческого сознания.

Если с подобным выводом сторонник материалистических взглядов на сознание еще способен согласиться, то предположение о том, что жить — значит находиться в универсальном информационном взаимодействии, со-знании с окружающими телами и процессами, скорее всего вызовет у него активное неприятие и упреки в витализме или панпсихизме. Однако именно этот вывод, восходящий еще к неоплатонической философии природы, заставляют сделать самые последние научные результаты из самых разных областей знания.

Так, целый ряд авторов высказывает мысль о том, что главным атрибутом живого является отнюдь не его белково-нуклеиновое строение, обмен веществ или

---

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 20.

[2] Просто в символическом мире культуры материальное «тело» символа создается специально для того, чтобы хранить и передавать собственно человеческое идеально-информационное содержание.

размножение, а именно способность воспринимать, передавать и использовать информацию в процессах самоорганизации[1]. Ряд же объектов типа вирусов способны вести себя и как неживые, кристаллические, и как живые тела, в зависимости от информационной среды своего обитания. Что касается собственно живого, то жизнь на любом ее уровне подразумевает обязательную включенность в идеально-информационные процессы в мире в виде: а) актуального информационного обмена (со-знания) организма с окружающими телами; б) информационной реализации его филогенетической памяти (со-знание с прошлым); в) способности опережающим образом перестраивать свое поведение в свете возможных событий (со-знание с будущим).

Иными словами, жить и эволюционировать — значит находиться в универсальной стихии идеально-информационного со-знания с окружающим миром, даже если сам факт укорененности в этой вселенской стихии никак самим организмом и не осознается. Ясно при этом, что человек качественно отличается от всех других существ. Он способен сознательно проявлять и конструктивно преумножать идеальный потенциал своего знания, т. е. быть творческой и ответственной силой в Космосе.

Здесь, совершив круг, мы вынуждены вернуться к пониманию идеального как реальности внутреннего мира человека, его «жизненного мира». Дело в том, что протосимволизм природы и ее, так сказать, латентная идеальность обнаруживаются лишь благодаря существованию нашего индивидуального сознания, способного, как мы говорили выше, оперировать **информацией в чистом виде**. Так, для иностранца в физических буквах и звуках русской речи самой по себе не будет содержаться никаких идеальных значений и смыслов; наследственной генетической информации нельзя непосредственно обнаружить в сочетаниях четырех азотистых оснований ДНК; в самом по себе свете, идущем от далекой звезды, без современных приборов и теоретических идей не проявить сведений о ее химическом составе.

Чтобы идеальные отношения, свойства и смыслы, которые «несут» вышеназванные материальные образования, обрели статус **идеально-сущего в подлинном смысле слова**, они должны быть **обязательно проявлены** нашей индивидуальной психикой. В противном случае они всегда остаются для сугубо материалистически ориентированного сознания какой-то парадоксальной «потенциальной идеальностью»[2] или «материальной информацией»[3].

Из этой же парадоксальности вытекают и знаменитое определение информации Н. Винера: «Информация — это информация, а не материя и не энергия»[4], и современные попытки интерпретировать информацию всего лишь как инструментальную понятийную фикцию[5]. В собственно философских построениях эта парадоксальность бытия информации проявляется в двух полярных и равно дву-

---

[1] См.: Бороздин Э.К., Мартынова А.Е. О свойствах живого // Сознание и физическая реальность. 1997. Т. 2. № 4; Казначеев В.П. Проблема живого вещества и интеллекта: этюды к теории и практике медицины III тысячелетия // Вестн. МИКА (Междунар. ин-т космич. антропоэкологии). 1995. № 2.

[2] Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М., 1972. С. 75.

[3] Жуков Н.И. Информация. Минск, 1971. С. 224.

[4] Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М., 1968. С. 201.

[5] См.: Соколов А.В. Информация: феномен? функция? фикция? // Филос. науки. 1990. № 9.

смысленных взглядах на сознание и процесс познания в целом: реалистическом, так или иначе основанном на теории отражения, и трансцендентально-конструктивистском. В первом случае признается, что законы природы и информационные процессы существуют как-то там объективно-материально и лишь отражаются нашим индивидуальным сознанием в собственно идеальной форме, т. е. в образах, в понятиях и т. д. Во втором случае идеально-информационные структуры наделяются автономным и конструктивным существованием, но связываются исключительно с бытием индивидуального сознания, как в феноменологии. Никакое природное существование идеального здесь вообще не признается.

Обе позиции частично справедливы, но в первой совершенно непонятным остается онтологический статус и происхождение идеально-информационных структур и процессов, находящихся в самой природе и вне «пространства» индивидуальной головы, а во второй — генезис и природа конструктивных идеально-смысловых структур индивидуального сознания. По-видимому, мы все же отражаем нечто большее, чем сугубо материальные вещи и процессы, и конструктивно оперируем в идеально-информационном плане чем-то большим, нежели смысловыми продуктами нашей сугубо человеческой субъективности!

В этом плане все же необходимо, по-видимому, признать какое-то объективное существование идеально-информационных структур в самом бытии (идеальное в смысле платоновского мира идей, т. е. как ideal), равно как и отношения объективной идеальной представленности одних материальных вещей и процессов через другие вещи и процессы (гегелевское ideele). Но признать... с обязательным учетом не только идеальности, а и **материальности сознания**, которую также оставляют без внимания и материалистический реализм, и трансценденталнзм, но которая составляет атрибутивную характеристику его бытия. Иными словами, мы теперь ставим под сомнение сугубую идеальность сознания, как раньше поставили под сомнение сугубую материальность природы.

3. Материальность сознания

При всей обоснованности нередукционистских взглядов на явления сознания совершенно ясно, что его идеально-сущее содержание каким-то неуловимо-тончайшим и фундаментальным образом связано с **материально-несущими процессами**, обеспечивающими его жизнедеятельность: нейродинамическими структурами мозга; физическими действиями человека; не зависимыми от его воли условиями и влияниями социокультурного окружения. В последнее время также резко активизировался поиск физических переносчиков явлений сознания, предпринимаемый не философами и физиологами, а физиками-профессионалами. В настоящее время уже предложен целый спектр физических моделей, пытающихся найти такие переносчики[1].

---

[1] См. общий обзор таких попыток в статьях: Лесков Л.В. На пути к новой картине мира // Сознание и физическая реальность. 1996. Т. 1. № 1—2; Лесков Л.В. Семантическая вселенная: МБК-концепция // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1994. № 4.

Весьма интересными в этой связи видятся попытки объяснить их существование, основываясь на моделях физического вакуума. Так, из работ доктора физико-математических наук Г.И. Шипова следует несколько возможных теоретических состояний вакуума: абсолютный вакуум; первично возбужденный вакуум в виде полей инерции (или кручения), обусловленных торсионной поляризацией; и, наконец, третье состояние, которое соответствует виртуальному состоянию материальных объектов[1]. По модели Г.И. Шипова, вакуумные поля инерции лежат в основе всех других видов физических полей и частиц. Одновременно эти вакуумные поля кручения, похоже, могут рассматриваться на сегодняшний день в качестве одного из кандидатов на роль **несущего основания** идеально-информационных взаимодействий в мире.

В работах доктора физико-математических наук А.Е. Акимова, концептуально близких к идеям Г.И. Шипова[2], постулируется наличие торсионных полей, порождаемых любым вращающимся объектом. Эти поля обладают рядом примечательных свойств: скорость их распространения во много раз выше скорости света; интенсивность торсионного поля не зависит от среды; одноименные заряды в нем имеют свойства притягиваться и т. д.[3] А.Е. Акимовым и членами его группы были экспериментально исследованы некоторые парапсихологические феномены. Выяснилось, что показания физических приборов, регистрирующих торсионные поля человеческого организма, совпадают по ряду объективных параметров (частота, интенсивность, правое или левое вращение) с динамикой цветовизуальных образов в психическом мире реципиента.[4] Таким образом, одна и та же полевая реальность сознания может объективно-энергетически (материально) фиксироваться приборами и одновременно субъективно-идеально (информационно) переживаться! Все эти факты, несмотря на то что торсионная теория находится еще на стадии формирования и вызывает критические возражения со стороны многих физиков[5], дают некоторое основание рассматривать вакуумные поля кручения в качестве одного из возможных физических обнаружений материально-несущих оснований мысли.

Правда, мы не склонны переоценивать эмпирические факты и теоретические гипотезы с переднего края науки. Они в любой момент могут быть опровергнуты. Мы приводим данные по торсионным полям лишь в плане иллюстрации весьма показательной тенденции, к которой не может остаться равнодушной современная метафизика ни в ее онтологических, ни в гносеологических направлениях исследований: современная наука выходит на имманентные метафизические проблемы и философский уровень обобщений, игнорировать которые философы не вправе, не рискуя потерять профессиональный авторитет и статус рациональной области знаний. Рациональность философии ведь заключается не в том, чтобы всюду видеть «идеализм» и «ненаучность», пряча, как страус, голову в песок, а в

---

[1] См.: Шипов Г.И. Теория физического вакуума. М., 1993.

[2] Многие из работ последнего времени опубликованы ими совместно.

[3] См.: Акимов А.Е. Что нас ждет в торсионном поле? // Человек. 1995. № 5.

[4] Правда, самим физикам редко удается избежать редукционистских соблазнов в понимании природы сознания, как это свойственно тем же Шипову и Акимову — см. анализ физикалистской программы в теме 2 раздела — в лекции 19.

[5] Вплоть до упреков в антинаучности, с чем категорически нельзя согласиться. Об этой опасности научного иррационализма мы еще поговорим ниже.

том, чтобы давать рациональные интерпретации необычного и нового и делать смелые прогнозы там, где трепещет официальная наука. В конечном счете метафизика есть искусство «рационального дерзания», сколь бы шокирующе ни звучало данное словосочетание.

Не исключено, что сегодня начинают сбываться предсказания некоторых учений (в частности, учения Агни-Йоги), предполагавших, что именно в научных лабораториях будет экспериментально обнаружена и исследована всеначальная психическая энергия мироздания. Дело в том, что в целом ряде религиозно-философских учений обосновывалось представление, будто идеальная деятельность сознания обладает своей особой, как бы «тонкой первоматерией», «светоносной» телесностью, невидимой простому человеческому взору. Здесь достаточно вспомнить знаменитые трактаты Плотина «О материи» и «Об умной красоте», учение о высшей материи в «Ареопагитиках»[1]. В западной философии мысль о том, что сознание обладает своей особой первоматерией, высказывал П. Тейяр де Шарден в работе «Феномен человека»[2]; в русской же философии с разной степенью обстоятельности и под разными углами зрения учение о «духовной материи» развивали В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков. Характеризуя эту первоматерию, В.С. Соловьев именует ее не только «невесомой» и «всепроникающей», играющей роль как бы универсального строительного материала в мировом бытии (т. е. имеющей сугубо космофизические функции), но также и «психофизической», «субъективной»[3], способной как к переносу человеческой мысли, так и к трансформации под ее воздействием.

Словом, это «живая и чувствующая» первоматерия, которую можно было бы назвать **переносчиком информационных процессов в мире (или носительницей со-знания)**. Здесь просматриваются явные аналогии между этой софийной первоматерией[4] и тем, что в китайской философской традиции именуется энергией «ци», а в буддийской традиции — пустотой-энергией под названием «шуньята». Исключительно глубокие интуиции об этой первоматерии содержатся в юношеской, недавно опубликованной работе С.Н. Трубецкого «О Софии»[5]. Возможно, это тот самый случай, когда философское предсказание опережает строгую научную мысль, учитывая многообразные эмпирические подтверждения фактов телепатии и телекинеза, способности человеческого глаза видеть внутренние органы и т. д., о чем мы скажем чуть ниже.

Можно сделать и более сильное философское предположение: **существует, по-видимому, прямая связь между идеально-информационным «качеством» мысли (конструктивностью, четкостью, возвышенностью) и ее материально-несущим, энергетическим (т. е. способным совершать какую-то физическую работу) потенциалом.** В свое время В.С. Соловьев проницательно отметил: «В общем возвышению идеального содержания прямо пропорционально возрастание реальной силы»[6]. Сегодня, в согласии с гипотезой В.С. Соловьева, накапли-

---

[1] См.: Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 55.

[2] Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 59.

[3] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 239, 542.

[4] Ибо в русской философии она рассматривается как естество Софии-Премудрости Божией, устрояющей мировое целое.

[5] См.: Трубецкой С.Н. О Софии // Вопр. философии. 1995. № 9.

[6] Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 1. М., 1988. С. 276.

вается все больше научно-экспериментальных фактов, подтверждающих непосредственное влияние идеально-сущей мысли на окружающие тела посредством материально-несущих энергий, пока еще недоступных для строгой теоретической концептуализации. Несмотря на массу шарлатанства и паранаучных спекуляций вокруг этих проблем, сегодня с известной уверенностью можно констатировать следующее.

Во-первых, существуют многократно проверенные в разных странах данные по телекинезу, т. е. способности мысли производить непосредственную физическую работу[1]. Во-вторых, еще основоположник парапсихологических исследований в нашей стране Л.Л. Васильев отмечал, что чем яснее и отчетливее представляет себе гипнотизер идеальное содержание приказа, тем эффективнее суггестивное воздействие его внушения на пациента[2]. В-третьих, необходимо отметить опыты по непосредственному влиянию мыслей человека на комнатные растения, осуществленные К. Бакстером и потом неоднократно верифицировавшиеся другими исследователями в разных странах. Многочисленные примеры подобного влияния приведены в работе А.П. Дуброва и В.Н. Пушкина[3]. В-четвертых, фактом являются способности индийских йогов мысленно управлять физиологическими процессами собственного тела вплоть до облегчения его физического веса, изменения температуры и даже химического состава клеток. Эти факты физической действенности идеальной мысли вынужден был признать даже такой авторитет в области физиологии мозга, как Р.У. Сперри. По его мнению, с экспериментальным подтверждением и изучением такого влияния субъективной и идеальной мысли на телесно-физические процессы можно связывать надежды на революционный переворот в психологической науке[4]. Наконец, в-пятых, накапливается все больше данных о непосредственной реакции, казалось бы, «мертво-вещественного» мира техники (в частности, компьютера) на сугубо ментальные состояния пользователя. Известно, что боязнь поломки технического устройства резко увеличивает вероятность его реальной поломки и т. д.

Все это дает известные основания предположить: **наше сознание представляет собой не только опосредованную физическим действием, но и непосредственную материальную силу в Космосе, которую мы только-только начинаем научно изучать и которой пока не научились сознательно владеть.**

По крайней мере это метафизическое предположение на сегодняшний момент выглядит более теоретически цельным (что мы попытались выше показать), а также, что немаловажно, эмпирически фундированным, нежели вера в то, что наши мысли и идеи обретаются лишь под черепной коробкой и объективируются вовне исключительно в символической форме. В это нам свойственно верить, поскольку физическая реальность мысли непосредственно не дана. Но ведь мы непосредственно не видим (и никогда не увидим!) невооруженным физическим глазом

---

[1] Многочисленные эксперименты по телепатии и телекинезу проводились в Новосибирске научной группой под руководством В.П. Казначеева. См.: Казначеев В.П. Проблема живого вещества и интеллекта: этюды к теории и практике медицины III тысячелетия // Вестн. МИКА (Междунар. ин-т космич. антропоэкологии). 1995. № 2.

[2] Васильев Л.Л. Таинственные явления человеческой психики. М., 1963. С. 112—113.

[3] См.: Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989.

[4] Сперри Р.У. Перспективы менталистской революции и возникновение нового научного мировоззрения // Мозг и разум. М., 1994. С. 27.

ни протонов, ни электронов, ни электромагнитных полей, ни тем более кварков. Однако в их существование большинство из нас верит безусловно! Так почему в одно, чувственно не данное, мы твердо верим, а другое нам свойственно отрицать? И не является ли такое отрицание своеобразной материальности мысли типичным некритическим научным верованием, коренящемся во вчерашнем дне науки наподобие того, как отрицали реальность электронов и полевых физических процессов большинство физиков конца XIX — начала XX века?

4. Перспективы исследования сознания

Подытоживая все сказанное выше по проблеме идеального, можно сказать следующее: разорвать и противопоставить друг другу идеальные и материальные процессы невозможно, неважно — рассматриваем ли мы бытие природных объектов, или же реальность человеческого сознания.

Природа, будучи вроде бы сугубо материальной, оказывается идеально-номологически (от греч. nomos — «закон») **структурированной** (ideal) **и пронизанной идеально-информационными связями** (ideele). **Без этого не был бы возможен сам феномен жизни, ибо жить — значит находиться в со-знании с окружающими телами и процессами, даже если сам факт этого со-знания самим организмом никак и не осознается. Подобное осознание — удел человека, наделенного разумом и самосознанием.**

Однако и сознание человека, будучи идеальным по своему содержанию[1], нуждается, во-первых, в материально-несущих основаниях своего бытия, и, во-вторых, благодаря этим тонким несущим физическим структурам способно выступать в роли не только опосредствованной телесным действием или орудием труда, но и непосредственной силы мирового бытия, сколь бы, повторим это еще раз, подобный вывод ни противоречил нашим сегодняшним верованиям.

Отсюда можно сделать общеметафизический вывод, что и наше сознание, и мировое бытие, органической и творческой частью которого является человеческое сознание, имеют монодуалистическую (по терминологии С.Л. Франка и С.Н. Булгакова) — **идеально-материальную (или энерго-информационную) — природу**. Данный тезис, если помнит читатель, мы старались последовательно провести и в рамках онтологической части нашего лекционного курса.

В этом, на первый взгляд неудобоваримом термине «монодуализм» присутствуют два принципиальных момента: в основе бытия лежат два противоположных (материя и сознание, энергия и информация) и относительно независимых начала (**дуализм**), но которые друг от друга неотделимы и нуждаются во взаимном опосредствовании (**монизм**). Любопытно, что монодуализм, наиболее зримо проявляющийся при анализе онтологического статуса явлений сознания, имплицитно (неявно) присутствует в исходных смыслах понятия «информация», столь широко используемом в современной науке. Информация (от лат. informatio) означает организованность, внутренний порядок, но в этом латинском слове присутствует еще

[1] Или являясь оперированием информацией в чистом виде.

и другой базовый смысл, а именно — истолкование, разъяснение. Информация, стало быть, есть нечто, что обеспечивает структурность и оформленность всего существующего, но что должно быть обязательно **понято и истолковано живым сознанием**, ибо только в нем и через него выявляется в чистом виде.

Признание сознания не только информирующей нас о мире, но мощнейшей информирующей силой мироздания — по-видимому, закономерный шаг, который должна будет сделать физика в XXI веке. Не исключено, что мы стоим на пороге новой эпохи, связанной с научным открытием тончайших материально-несущих энергий Космоса, неотделимых от психической жизни человека. Вся наша во многом разрушительная техногенная цивилизация — это телесная проекция вовне грубо физикалистских картин мира (механической, электромагнитной, квантово-механической)[1], а еще точнее — сколок плоско материалистически ориентированного сознания.

Правда, оборотной стороной подобной позиции является гипертрофированная религиозно-идеалистическая установка[2], подпитывающая своим радикализмом физикалистскую ориентацию науки и техники и существующая лишь благодаря наличию подобного врага. Более объемный и синтетический — монодуалистический — взгляд на сознание и тело человека должен будет привести к созданию психоестествознания (что предвидел еще С.Н. Трубецкой) и дать импульс новому витку технического творчества — психотехнике в самом широком смысле этого слова. Здесь уже не машина (с человеком как функциональным придатком последней), а сам человек — как сложнейший «аппарат», созданный природой, — окажется сердцем техносферы будущего.

Сколь бы ни казались такие выводы мистическими, утопическими и т. д., тем не менее они вытекают из совершенно реальных фактов и процессов, происходящих в современной культуре и очерчивают вполне определенные перспективы дальнейших исследований феномена сознания. Так, можно предположить, что они пойдут по двум взаимно предполагающим и взаимно подпитывающим друг друга направлениям, которые вплоть до последнего времени исключали друг друга.

Первое из них будет и впредь изучать **сознание как вполне объективный феномен, проявляющийся в виде материальных взаимодействий** (физических, физиологических, биохимических и т. д.), которые могут быть экспериментально исследованы и теоретически объяснены средствами естественных наук. Но в ходе их осуществления необходимо будет обязательно учитывать два момента: а) принципиальную связь материально-несущей составляющей сознания со всем многообразием физико-химических и биологических процессов в биосфере, с которыми активно взаимодействуют физиологические структуры, поля и излучения человеческого организма; б) особую роль идеально-сущих состояний сознания экспериментаторов и экспериментируемых, способных оказывать непосредственное влияние на возможные физические обнаружения мысли и на деятельность приборов. Более того, не исключено, что сознание — это тот удивительный объект исследований, где успех (или неуспех) в его изучении напрямую зависит от мо-

---

[1] См., что писалось выше (в лекции 3) о специфике науки Нового времени в оценке М. Хайдеггера и П.А. Флоренского.

[2] В духе утверждения о творении Богом мира из ничего, из пустоты.

ральных качеств исследователя. И, возможно, феномен сознания — единственная предметность, которая напрямую потребует пересмотра ценностных оснований науки. Такие разговоры (правда, чаще на уровне домыслов) сегодня уже ведутся в связи с проблемами так называемого «психотропного оружия».

Вторая стратегия исследований сознания представляет собой непосредственное овладение им с точки зрения его идеально-сущего предметного содержания. Здесь особое значение будет иметь научно-психологический анализ и обобщение опыта восточной и западной психотехники. При этом любые формы непосредственного изучения реальности сознания, в свою очередь, будут нуждаться в научно-экспериментальной проверке и корректировке. Только эксперимент и беспристрастный рациональный анализ фактов — надежные барьеры против оккультных спекуляций в этой области и абстрактных псевдонаучных отрицаний.

При этом надо ясно отдавать себе отчет в том, что познание явлений сознания есть не чисто теоретический, но в значительной степени этико-практический вопрос человеческого жизнеустроения. Чем выше уровень сознания личности в плане ясности, четкости и нравственности ее мыслей, чем выше восходит человек по «оси» духовного роста, тем большие глубины собственного «жизненного мира» (его глубинного «Я») и, соответственно, мировой жизни открываются перед ним. В этом плане проблема сознания аналогична проблеме смысла жизни. Относительно последней еще С.Л. Франк мудро писал, что «смысл жизни» нельзя... найти в готовом виде раз навсегда данным, а можно только добиваться его осуществления... Смысл нашей жизни должен быть в нас, мы сами своею жизнью должны являть его. Поэтому искание его есть не праздное упражнение любознательности, не пассивная оглядка вокруг себя, а есть волевое, напряженное самоуглубление, подлинное, полное труда и лишений погружение в глубины бытия, невозможное без самовоспитания. «Найти» смысл жизни — значит сделать так, чтобы он был, напрячь свои внутренние силы для его обнаружения, более того, для его осуществления»[1].

Все эти слова выдающегося русского философа справедливы и по отношению к сознанию: чем совершеннее и ответственнее внутренняя жизнь нашего сознания, тем прозрачнее и доступнее становятся для нас и общие законы его деятельности. Здесь познаваемое и познающий, знание и бытие удивительным образом совпадают. Воистину сознание человека — краеугольный объект современных научных и философских исследований и одновременно самое действенное средство решения важнейших проблем современной цивилизации.[2]

В плане же дальнейшего анализа гносеологических проблем, связанных с жизнью сознания, целесообразно остановиться на важнейшем вопросе о том, каковы источники знаний, которыми оно оперирует? Являются ли таковыми органы чувств или же знание — плод деятельности наших рациональных способностей?

---

[1] Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 197.

[2] Культурологические и социальные проблемы, связанные с сознанием, подробно рассматриваются в монографии: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000.

ЛЕКЦИЯ 25. ЧУВСТВЕННОЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ В ПОЗНАНИИ. ВИДЫ РАЦИОНАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

1. Становление проблемы: источник и объективность знания

Начиная с древности и по сию пору перед гносеологической мыслью всегда вставали вопросы следующего плана: «каковы источники нашего знания о бытии?», «насколько они надежны и объективны?».

1.1. Сенсуалистические варианты решения

В истории философии сложились две альтернативы в их решении. Одна из них носит название **сенсуализма** (от лат. sensus — «восприятие», «чувство», «ощущение») и утверждает, что единственным источником наших знаний о мире и о самих себе является деятельность органов чувств. Все остальные виды знания, в том числе рациональные, основаны на обобщении и анализе данных чувственного опыта. Последовательная сенсуалистическая позиция просматривается уже в античной философии, хотя классическая формула сенсуализма была дана Дж. Локком лишь в XVII веке. Она утверждает, что нет ничего в человеческом разуме, чего бы раньше не было в чувствах (nihil est in intellectu quod non sit us in sensu).

Сенсуализм приобретал различные формы в истории философии. Можно выделить **субъективно-идеалистическую (или субъективно-имманентистскую) разновидность сенсуализма,** восходящую еще к киренаикам. Их лидер Аристипп утверждал, что ощущения — единственный источник наших знаний, но говорят они не о вещах мира, а только о наших собственных переживаниях и состояниях. Цель бытия — стремление к разумному чувственному удовольствию. Такого рода позиция гносеологически подпитывала античный гедонизм. Классический вариант сугубо феноменалистского и субъективистского сенсуализма был развит Дж. Беркли, отбросившего всякую внешнюю реальность, стоящую за первичными ощущениями (идеями) субъекта[1].

Скептический вариант сенсуализма был разработан Д. Юмом, провозгласившим впечатления внешнего и внутреннего опыта единственной надежной реальностью, с которой мы можем иметь дело в познании, а признание какой-то

[1] См. соответствующий материал по позиции Дж. Беркли в теме 2 данного раздела — в лекции 19.

объективной реальности[1], стоящей за впечатлениями, — не более, чем психологическим актом нашей веры. «...Вера есть не что иное, — пишет в этой связи Д. Юм, — как более яркое, живое, принудительное, устойчивое и прочное представление какого-нибудь объекта, чем то, которого мы могли бы когда-нибудь достигнуть с помощью одного только воображения»[2]. Позиция Д. Юма стала гносеологической опорой для многообразных форм последующего англо-американского эмпиризма.

Наконец, следует выделить **классическую реалистическую разновидность сенсуализма**, утверждающую соответствие человеческих ощущений и чувственных образов восприятия самим вещам. Эту позицию отстаивали в индийской философии — школа чарвака-локаята; в греческой традиции ее виднейшим представителем был Эпикур; в Новое время ее разделяли Ф. Бэкон, П. Гассенди, Т. Гоббс, К.А. Гельвеций, с известными оговорками — Дж. Локк и Э. Кондильяк. К модифицированным вариантам реалистического сенсуализма в трактовке источников наших знаний о бытии могут быть отнесены современные натуралистические доктрины и диалектический материализм. В них учтены и частично преодолены недостатки классического реалистического сенсуализма (безусловное доверие к чувственным данным, пассивный и асоциальный характер отражения мира органами чувств человека).

С конца XVIII — начала XIX века, после сокрушительной критики сенсуализма представителями немецкой классической философии, а также под влиянием успехов опытного естествознания происходит постепенная трансформация гносеологической позиции классического сенсуализма в методологическую установку **эмпиризма**. В основе последней лежит тезис о том, что источником научного знания являются чувственно воспроизводимые факты опыта, а вовсе не конструктивная деятельность теоретического разума, сугубо аналитического, инструментального и способного выполнять разве что функции «строительных лесов» при возведении здания позитивной науки. При этом гносеологический вопрос о том, стоит ли за научными фактами какая-либо объективная реальность, может вовсе не возникать в рамках эмпирически ориентированных методологических построений или даже провозглашаться метафизическим псевдовопросом, что будет особенно характерно для неопозитивизма.

Наибольшее развитие эмпиризм получил в рамках англо-американской философии, что, с одной стороны, может быть объяснено влиянием исторической традиции, а с другой — спецификой англоязычной культурно-языковой среды. Не случайно с середины XX столетия особое внимание исследователей стал привлекать феномен языка и различных форм языкового опыта человека, что вызвало к жизни философское течение под названием «аналитическая философия». Здесь естественный язык (в отличие от неопозитивистского внимания к искусственным языкам и к логике) оказывается и центральным объектом, и важнейшим средством философских исследований, в том числе при анализе сугубо метафизических проблем. Внимание к повседневной практике языкового понимания и языкового поведения, как выясняется, способно пролить свет и на многие теоретико-познавательные

[1] В виде материальных вещей, причинных отношений между ними и т. д.

[2] Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 52.

ные нюансы, до этого ускользавшие от внимания философов. В частности, стало ясно, что картина мира, в рамках которой живет, познает и творит человек есть в значительной мере следствие языкового опыта человека, в который он погружен, и что носители различных правил «языковой игры» живут в своеобразных смысловых мирах, между которыми бывает не так-то просто найти точки пересечения.

Особое влияние на становление англо-американской аналитической философии оказали труды по философии языка Л. Витгенштейна, а также уже упоминавшийся скептицизм Д. Юма. На то есть веские причины. Еще С.Н. Трубецкой проницательно подметил: «Философия Юма, самая цельная, характерная, национальная изо всех английских философий, совместила в себе... скептицизм последовательного эмпиризма с практическим здравым смыслом британца. Юмовский скептицизм — едва ли не самая философская форма эмпирического учения».[1]

1.2. Рационалистическая позиция

В противовес позиции эмпиризма и сенсуализма **рационалистическая** (от лат. ratio — «рассудок») установка провозглашает разум единственным источником наших истинных знаний о бытии. Чувственные данные здесь не отрицаются, но квалифицируются как субъективные, подверженные обманам и иллюзиям. В лучшем случае они ложатся в основу правдоподобных человеческих мнений[2], но чаще всего погружают нас в мир обманчивой майи, как считает восточная, в частности, индийская философия. Единственный способ выбраться из «чувственной пещеры», наполненной тенями подлинных вещей, — это, по мысли Платона, обратиться к свету разума, возносящего нас в умопостигаемую область истинного знания, лежащую за пределами чувственных горизонтов мира.

Рационалистическая традиция не менее, а, пожалуй, даже более популярна в мировой философии, нежели эмпирико-сенсуалистическая. В Индии к ней можно отнести веданту, санкхью, ньяю. В греческой философии отчетливо рационалистические позиции помимо платоновской школы и неоплатоников занимали элеаты во главе с Парменидом, а также Анаксагор и Эмпедокл. В виде классической гносеологической программы рационализм оформляется в Новое время у Р. Декарта с его теорией врожденных идей, которые не могут быть извлечены ни из какого чувственного опыта, а открываются субъекту лишь в акте рациональной интуиции.

Несокрушимая вера в мощь разума оказывается доминирующим мотивом всей новоевропейской философии вплоть до XX века. Особую популярность рационалистические философские системы всегда имели во Франции и особенно в Германии. Не случайно свое наиболее зрелое, классическое проявление рационалистическая установка получит в философии гегелевского панлогизма, где даже эмоции, чувственность и религиозная вера предстанут всего лишь как формы инобытия логического разума.

---

[1] Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 514. Отсылаем читателя к до сих пор не устаревшему общему анализу достижений и противоречий эмпиризма, данных С.Н. Трубецким в цитируемой работе «О природе человеческого сознания».

[2] Отсюда знаменитая оппозиция знания и мнения, берущая начало еще в античной философии.

После Гегеля рационалистический идеал познавательной деятельности будет утверждаться в марбургской школе неокантианства (П. Наторп, Г. Коген, ранний Э. Кассирер) с подчеркиванием — вопреки позитивистской установке — особой конструктивной роли теоретического разума в науке. В XX веке к рационалистическим вариантам философствования следует отнести феноменологию и герменевтику, а целую программу защиты и обновления рационалистических позиций под названием «новый рационализм» предложил французский философ и методолог науки Г. Башлар.[1]

В утверждении основополагающей роли разумного начала в бытии человека, и особенно в его научно-познавательной деятельности, есть глубочайший смысл, а любые современные — типа постмодернистских — попытки избавиться от «шор», «огрублений», «предрассудков», «репрессивности» разума, осуществленные в формс хоть сколь-нибудь связного текста, претендующего на доказательность, всегда будут лишь утверждать объект критики. Другое дело, что явно не все в нашем сознании разумно и доступно для сугубо рациональной рефлексии, а исключать роль чувственного опыта в качестве важнейшего источника наших знаний о мире и самих себе попросту невозможно.

Поэтому начиная с Аристотеля не прекращаются попытки гармонически синтезировать эмпирико-сенсуалистические и рационалистические позиции. По учению Аристотеля, свои фундаментальные идеи человеческий ум заимствует не из опыта, а из Божественного Ума, однако в реальном познании человек имеет дело с представлениями, за которыми стоят реальные вещи. Мало того, Аристотель заявляет, что представления не могут существовать без вещей, а вот вещи без представлений существовать могут. В последующей традиции попытку синтеза эмпиризма и рационализма (синтез линий Р. Декарта и Дж. Локка) предпринимает Г.В. Лейбниц, заявляя в противовес второму, что «нет ничего в разуме, чего бы раньше не было в чувствах, кроме самого разума», но вопреки первому утверждая, что одновременно существуют и истины опыта (истины факта в его терминологии). При этом симпатии Лейбница все же лежат в русле рационалистической метафизики.

Крупнейшая веха в развитии взглядов на соотношение чувственных и рациональных компонентов в познании — без сомнения, И. Кант, предложивший рассматривать чувственность и рассудок как «два ствола» единой познавательной деятельности человека. Их разрыв ведет к ошибочным трактовкам познавательного процесса: к наивному реализму или субъективному идеализму, с одной стороны, а с другой — к теории врожденных идей или антиномизму спекулятивной метафизики[2]. Научное же познание всегда имеет дело с явлениями как чувственной данностью, структурированной априорными формами чувственности и рассудка. К слабостям кантовской позиции относится то, что синтез в его модели оказывает-

---

[1] См.: Башлар Г. Новый рационализм. М., 1987. Любопытно, что независимо от Г. Башлара с программой утверждения нового рационализма в науке и современной культуре выступил выдающийся отечественный ученый Н.Н. Моисеев. Правда, в отличие от французского философа, идеализирующего активный европейский научный и преобразовательный дух, основной пафос русского ученого был направлен против новоевропейской — в сущности глубоко иррациональной — установки на покорение природы, расхищение ее богатств и получение односторонних политических преимуществ в технократической гонке. См.: Моисеев Н.Н. Новый рационализм. М., 1994.

[2] См., например: Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 286—287.

ся весьма непоследовательным: в природе разум познает только то, что сам же в нее a priori и влагает в форме категориальных связей и отношений[1]. Иными словами, рационализм в его теории познания приобретает лишь более утонченные и скрытые формы, а в явном виде проявляется в его рационалистической этике долга.

Еще одной крупной фигурой, предпринявшей глубокую, но, к сожалению, оставшейся неразработанной попытку построения синтетической теории познания, следует считать В.С. Соловьева с его «Критикой отвлеченных начал»[2]. Весьма глубокие идеи о связях чувственного и рационального в познании, в той или иной мере восходящих к гносеологическим идеям В.С. Соловьева, можно найти у таких представителей отечественной философской мысли, как С.Л. Франк, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский.

Однако какой же смысл сегодня мы вкладываем в понятия чувственного и рационального познания и как они соотносятся друг с другом? Обратимся сначала к чувственному познанию.

2. Чувственное познание. Проблема первичных и вторичных качеств

Факт получения многообразных и жизненно необходимых знаний посредством органов чувств не вызывает сомнений. К чувственно-сенситивным источникам наших знаний могут быть отнесены следующие конкретные способности телесно-перцептивной сферы сознания.

Внутренние (или органические) ощущения — это самое первичное, большей частью совершенно неосознаваемое витальное знание о процессах, происходящих в нашем теле, благодаря которому контролируется и поддерживается оптимальная жизнедеятельность организма. Известно, какой сложнейший комплекс бессознательных интероцептивных ощущений лежит в основе инстинктивных (например, хватательных и сосательных) движений младенца, не говоря уже о приобретенных двигательных реакциях типа речевой деятельности или прямохождения. Любопытно, что такие внутренние ощущения, как голод, жажда, боль, крайне трудно отделить от эмоциональной сферы. В свое время на это обратил внимание С.Л. Франк, говоря, что невозможно строго разделить, например, внутреннее ощущение голода и непосредственно, всем существом переживаемое «чувство голода»[3]. Точно так же ощущение боли может приводить к аффективному болевому шоку.

При всей невозможности однозначно развести телесные ощущения и первичные эмоциональные реакции организма между ними, тем не менее, существуют вполне определенные различия. Еще Т. Гоббс отличал внутренние ощущения, определяемые модусом «приятное — неприятное», как направленные вовне ор-

---

[1] О кантовской трактовке категорий мы еще поговорим ниже.

[2] Квинтэссенцию его взглядов на познавательный акт как на сложное единство чувственного и рационального знания, а также способности созерцания или воображения можно найти в кн.: Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 717—734.

[3] Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека СПб., 1995. С. 514.

ганизма, от эмоций (страстей), связанных с удовольствием и неудовольствием, являющихся, по его мнению, «движениями, направленными вовнутрь»[1]. Приведем ряд конкретных примеров, подтверждающих правоту Т. Гоббса. Так, можно испытывать приятные физиологические ощущения при поглощении вкусной и острой пищи, но при этом ощущать эмоциональный дискомфорт, памятуя о могущей открыться язве желудка. И наоборот: можно испытывать физическую боль при сдаче донорской крови, но и одновременно радость от сознания того, что она кому-то может спасти жизнь. Наконец, можно указать на патологические отклонения в психике типа мазохизма, когда испытывают удовольствие от боли, или синдрома Кандинского — Клерамбо, когда болевые ощущения спокойно переживаются как принадлежащие другому лицу. Общая же закономерность становления сознания, по-видимому, такова: чем выше уровень перцептивных и эмоциональных способностей, тем четче проявляется их специфика.

Система внешних (экстероцептивных) ощущений — это деятельность внешних органов чувств, обеспечивающая получение сенсорной информации (тактильной, зрительной, слуховой, вкусовой, обонятельной) об отдельных свойствах предметов и процессов окружающего мира. Особенностью внешних ощущений служит, с одной стороны, их удивительная взаимная скоординированность (нормальный бодрствующий человек получает внешнюю информацию всегда от разных рецепторов, но не ощущает в ней никакой рассогласованности), а с другой — не менее поразительная возможность их взаимной компенсации. Пожалуй, самый выдающийся пример последней особенности — это успешная социализация слепоглухонемых детей, связанных с внешним миром в основном посредством тактильных ощущений, которая была осуществлена школой Соколянского — Мещерякова[2].

При всей фрагментарности информации о мире, идущей от ощущений, одну их важную особенность на примере архаических племен установил К. Леви-Строс. Он заметил, что в большинстве случаев органы чувств, обеспечивающие выживаемость организма во внешней среде, не обманывают нас: громкий хаотический звук и ощущение жара чаще всего свидетельствуют о реальной опасности; ядовитый гриб и на вкус горек; отвратительный запах говорит о гниении и опасности заражения. К тому же многие внешние ощущения (особенно вкусовые и обонятельные) позволяют верно классифицировать предметы окружающего мира задолго до того, как это подтверждает экспериментальная наука. «На интуитивных основах, — пишет французский этнограф, — мы группируем вместе огурцы, турнепс, капусту, несмотря на то, что ботаника разграничивает линейные и крестоцветные. В доказательство истинности чувств химия показывает, что эти различные семейства схожи в одном: они содержат фосфор»[3]. Правда, материал внешних ощущений не только связывает нас с миром, позволяя целесообразно действовать в нем, удовлетворяя базовые витальные потребности, но и отдаляет от него, как только перед нами встают более сложные познавательные задачи, требующие выхода за пределы непосредственно данного и переживаемого.

---

[1] Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 238.

[2] См.: Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. М., 1974.

[3] Levi-Strauss K. The Savage Mind. Chicago, 1966. P. 12.

Восприятие предметов. Благодаря восприятию человек формирует целостные образы предметов внешнего мира на основе продуктивного синтеза и отбора сенсорной информации, поступающей от органов чувств. Огромную роль играют здесь язык и память. Способность к восприятию и идентификации объектов образует «нижний этаж» предметности (или интенциональности) нашего сознания, поскольку здесь оно впервые отделяет внешний предмет восприятия от собственных ощущений и переживаний. Как справедливо пишет К. Ясперс, «мы воспринимаем не совокупность ощущений, как полагают некоторые психологи, а «вещи». Мы видим не просто чередование ощущений, а связь причины и следствия, когда один бильярдный шар толкает другой»[1]. Иными словами, в восприятии всегда есть неявные сверхчувственные компоненты (категориальные представления о пространстве, времени, причинности, тождестве и т. д.), а значит — присутствуют зачатки мыслительной деятельности в виде сенсорно-моторного интеллекта (термин Ж. Пиаже) или наглядно-действенного мышления, по другой терминологии.

Способность к оперированию конкретными представлениями, которая одновременно может рассматриваться и как первичная форма собственно мышления, — это способность к конструктивному манипулированию обобщенными и рационализированными образами предметов в отрыве от непосредственного перцептивного опыта[2]. Колоссальную роль здесь играют ассоциативные процессы, репродуктивное воображение и, конечно, активная ориентировочная и предметная деятельность индивида, включенные в контекст социального взаимодействия. Способность к оперированию конкретными представлениями связывается в психологии с работой репрезентативного интеллекта (термин Ж. Пиаже) или наглядно-образного мышления.

Возникает гносеологический вопрос фундаментальной значимости: в какой мере наш чувственно-перцептивный опыт (прежде всего ощущения) соответствует самим вещам? Насколько объективна повседневная проекция нашего чувственного субъективного образа мира на мир, как он существует сам по себе?

Впервые этот вопрос был поставлен уже Демокритом, а в Новое время — Дж. Локком в рамках проблемы соотношения первичных и вторичных качеств. Под первичными качествами английский философ понимает те, которые, по его мнению, неотделимы от самих вещей и вызывают в нас вполне объективные идеи. К таковым Дж. Локк относит плотность, протяженность, форму, движение. Ко вторичным же качествам (цвета, звуки, вкусы) относятся те, которые вызываются в нас воздействием предметов, но не имеют с самими этими предметами непосредственного сходства. Они субъективны. Вот как резюмирует Дж. Локк сущность своей позиции: «Идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с телами. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах, называемых нами по этим идеям, есть только способность вызывать в нас эти ощущения. И то, что является сладким, голубым

---

[1] Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии. В 2 т. Т. 1. СПб., 1996. С. 275, 282—287.

[2] О различии восприятий и представлений см.: Там же. С. 282—287.

или теплым в идее, то в самих телах, которые мы так называем, есть только известный объем, форма и движение незаметных частиц»[1].

Впоследствии Дж. Беркли провозгласит, что нет вообще никаких первичных качеств, а есть только вторичные, из чего им и были сделаны субъективно-идеалистические выводы. В конце XIX — начале XX века большое распространение получила теория иероглифов естествоиспытателя Г. Гельмгольца, согласно которой ощущения лишены образного сходства с внешними предметами и представляют собой лишь субъективные иероглифы (знаки) вещей и процессов, воздействующих на нас. Как же в настоящий момент решается проблема соотношения объективного и субъективного, образного и знакового в чувственном познании?

Действительно, как выясняется, даже «первичные качества» несут определенную субъективную составляющую. Так, субъективное ощущение гладкости и плотности стола будет мгновенно опровергнуто, как только вам предоставят возможность проверить свои тактильные ощущения с помощью микроскопа: стол предстанет как исключительно неровная поверхность с многочисленными порами в древесине. Восприятие формы и движения, как показывают психологические эксперименты, весьма различно на разных этапах онтогенетического развития ребенка и достаточно сильно разнится между собой в разных культурах. Момент знаковости здесь везде несомненно присутствует.

С другой стороны, модальность ощущений (их качество и интенсивность) в так называемых «вторичных качествах» вовсе не чисто субъективна, а вызвана вполне объективными параметрами внешних воздействий (длина и частота электромагнитных волн, химические соединения молекул, характер звуковых колебаний и т. д.). Момент образного сходства между человеческими чувственными данными и самими вещами здесь, несомненно, существует. В противном случае фотоаппарат (как отчужденный механизм получения зрительного изображения) никогда бы не работал, а тем более не работала бы фотокамера, хирургическим путем вмонтированная в мозг человека с поврежденными зрительными органами. Однако такие приборы уже созданы, и успешные эксперименты уже проведены. Точно так же об определенной образной объективности наших звуковых восприятий свидетельствуют успешно работающие слуховые аппараты и т. д. Таким образом, наше доверие к органам чувств основано отнюдь не только на психологической вере (как думал Д. Юм), а на их тысячекратно практически проверенной способности обеспечивать достаточно объективную ориентацию человека в окружающем мире.

Вместе с тем, как неопровержимо свидетельствуют философско-психологические исследования, ни о какой полной адекватности чувственных данных внешнему миру речь идти не может. Наше чувственное познание есть всегда единство субъективного и объективного, образного и знакового, лишь с разным удельным весом того и другого. Слепо доверять своим чувствам и отрицать все, что лежит за их пределами (а это всегда было свойственно обывателю, абсолютизирующему свой личный чувственный опыт), значит впадать в не меньшую ошибку, чем при отрицании их объективности. В настоящее время выявлена це-

[1] Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 186.

лая **иерархия внеперцептивных форм влияния на наш чувственно-телесный «образ мира»**.

Во-первых, знаковые (т. е. субъективированные) элементы в наших ощущениях появляются уже на уровне отбора и обработки сенсорных сигналов в коре головного мозга (например, способность к полихромному восприятию цветов, к распознаванию звуков определенной частоты и т. д.). Хороший эмпирический материал подобного рода приведен в монографии Н.И. Губанова[1].

Во-вторых, можно говорить об архетипически-бессознательном структурировании перцептивного поля ощущений и восприятий, открытого К.Г. Юнгом.

В-третьих, следует указать на важнейшую конструктивную роль языка, его грамматики и лексики, задающих вполне определенную канву отбора и организации чувственного материала, а также узнавания и интерпретации внешних предметов. Подобные факты легли в основу известной гипотезы «лингвистической относительности», выдвинутой Б. Уорфом[2]. Хотя впоследствии «сильная версия» этой гипотезы и была подвергнута критике, тем не менее ее «слабую» версию разделяет сегодня большинство философских и психологических школ.

В-четвертых, важнейшим фактором влияния на наш чувственный опыт являются культурно-исторические предрассудки и ценностно-смысловые установки, обусловливающие во многом различные «миры», в которых живут представители разных эпох и культур. Об этом свидетельствуют данные кроскультурной психологии и этнографии, а также исследования по историческим типам ментальности, в частности, по специфике духовного мира средневекового — православно-византийского и западноевропейского — человека[3]. Здесь можно говорить о детерминации чувственного образа мира со стороны религии, науки, философии и других символических систем культуры.

В-пятых, необходимо отметить такие, уже чисто субъективные, факторы организации чувственного опыта, как факты личной биографии, профессиональные навыки, экзистенциально-психологические предпочтения и сиюминутно-аффективные состояния. Они оказываются просто-напросто неустранимыми из повседневной картины мира, которую нам так свойственно отождествлять с миром, как он существует на самом деле.

Но сколь бы ни было субъективным и ненадежным наше чувственное познание, оно все же позволяет нам успешно действовать в окружающем мире и удовлетворять свои базовые витальные потребности. Преодолевать же его ограниченность и субъективность человечество научилось по крайней мере двумя путями: а) за счет создания технических устройств и приборов, существенно усиливающих и расширяющих возможности наших органов чувств; б) посредством рационального познания, способного преодолевать обманчивость и иллюзорность чувственности. К анализу рациональных видов познавательной деятельности мы теперь и переходим. Но прежде необходимо хотя бы вкратце остановиться на проблеме рациональности, которая широко обсуждается в современной науке.

---

[1] См.: Губанов Н.И. Чувственное отражение. М., 1986.

[2] См.: Уорф Б. Наука и языкознание // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.

[3] См., например, ставшие уже классическими работы: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997; Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988.

3. Аспекты рациональности. Иррационализм и его разновидности

Особое звучание и остроту проблема рациональности приобрела в связи с кризисными процессами, явственно проявившимися в развитии человеческой цивилизации и научной мысли во второй половине XX века. Эту проблему мы уже затрагивали в первом разделе наших лекций, посвященных метафилософской тематике. Она имеет по меньшей мере три важных аспекта: методологический, социальный и гносеологический.

Методологический аспект проблемы рациональности связан с тем, что под сомнение оказался поставленным идеал рациональной деятельности европейского человека, который всегда ассоциировался с наукой. Дело в том, что обнаружился любопытный факт: граница между мифом и наукой, наукой и религией оказалась куда как менее прозрачной, чем это казалось ранее. Миф удивительным образом обнаружил элементы научности, а строгая наука — явные черты мифологии[1]. Помимо этого выяснилось: то, что является рациональной научной деятельностью в физике, совсем не является рациональным в области наук о духе (истории или литературоведении). Например, бессмысленно требовать от историка, чтобы он придал обнаруженной им исторической закономерности количественную математическую формулировку, или заставить литературоведа экспериментально обосновать свою позицию. Соответственно методологический аспект проблемы рациональности включает в себя целый «пучок» далеко не простых проблем:

— проблему различения (демаркации) науки и ненауки;

— проблему исторической смены господствующих идеалов научной рациональности;

— проблему единства и различия критериев рациональности в разных науках;

— проблему перспектив эволюции современной, так называемой «постнеклассической» научной рациональности.

Поскольку данный комплекс проблем касается скорее логики и методологии науки (эпистемологии), нежели теории познания, то мы не будем на них останавливаться, отсылая заинтересованного читателя к соответствующему учебному пособию[2].

Социальный аспект проблемы рациональности связан с тем, что по мере бурного научно-технического развития человеческой цивилизации вроде бы рационально сформулированные цели и основанные на рациональных знаниях средства их достижения стали все чаще оборачиваться непредвиденными разрушительными результатами: обострением экологических проблем, упадком духовной культуры, массовыми политическими психозами и деградацией здоровья подрастающего поколения. Таким образом, со всей остротой встал вопрос о рациональности (оправданности) целей и средств человеческой деятельности в условиях, когда ошибки стали слишком дорого стоить. Данный круг проблем активно обсуждается ныне в рамках социальной философии, культурологии и социологии.

---

[1] См.: Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986; Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

[2] См.: Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1995.

В гносеологическом же плане, для нас наиболее интересном, выяснилось, что, во-первых, гипертрофированные рационализм и прагматизм в познавательной деятельности глубоко иррациональны. Во-вторых, формы постижения бытия, которые раньше квалифицировались как сугубо иррациональные (эмоциональное, религиозное, мистическое), в своих лучших образцах выполняют незаменимые функции и в психологическом, и в культурном существовании человека. В силу этого их скорее можно квалифицировать как внерациональные формы человеческого опыта. Наконец, в-третьих, само понимание рационального познания должно быть существенно углублено и расширено. По крайней мере оно не должно сводиться только к деятельности логико-понятийного мышления в математических, естественных или технических науках. Рациональные и внерациональные виды знания совместно должны противостоять эскалации современного иррационализма, который предстает в трех различных, но внутренне связанных формах.

3.1. Вненаучный иррационализм

Его суть состоит в том, что провозглашается наличие таких видов знания и методов их получения, которые принципиально недоступны для освоения средствами научного и философского разума. Такая иррационалистическая позиция в рамках европейской культурной традиции исторически связана с церковно-догматической теологической интерпретацией христианского мировоззрения, когда истины религиозного откровения слишком резко и необоснованно противополагаются доказательным истинам науки и философии. Квинтэссенцией подобной позиции выступает знаменитый тезис латинского теолога Тертуллиана: «Верую, потому что абсурдно».

Любопытно, что евангельская проповедь самого Христа лишена какой-либо алогичности (бессвязности) или антиномизма (соединения в одной формуле взаимоисключающих суждений). Иисус говорит в основном притчами, приноравливаясь к уровню сознания собеседников и не подавляя их свободы при интерпретации сказанного. В случае же прямых философских поучений, как например в главе 16 Евангелия от Иоанна, Иисус делает все, чтобы ученики поняли его мысль однозначно, не впадая в ложные антиномии. Жесткое же противополагание веры разуму или же принудительное подчинение последнего религиозному авторитету — это плод последующего церковного теологического «творчества», а не характеристика христианского мировоззрения как такового.

Оставляя в стороне линию теологического иррационализма, выскажем тезис, что сегодня мы имеем дело с гораздо более опасным видом вненаучного иррационализма. Он связан с невиданным ренессансом магии, оккультных учений и распространением откровенного сатанизма. Сведениями подобного рода переполнена современная печать, начиная с газетной информации об услугах «колдунов — магистров черной магии» и «ведьм в третьем поколении» и кончая отчетами о судебных процессах над деятельностью тоталитарных сект. Подобную разновидность иррационализма следует считать наиболее опасной, ибо здесь не только отрицает-

ся научная и философская возможность проверки и критики оккультно-магического знания, но провозглашается, что:

а) это знание содержит все истины мирового бытия и все истины, которые необходимы для личного счастья;

б) единственным носителем этих вселенских истин объявляется новоявленный «гуру» или секта в целом, без абсолютного подчинения и доверия которым истина не может быть усвоена неофитом;

в) ценности (прежде всего нравственные) гражданского общества, традиционных религий и национально-культурных общностей объявляются или ложными, или в лучшем случае ограниченными по сравнению с абсолютными оккультными истинами и ценностями.

Вненаучный иррационализм всегда связан или с откровенным корыстным шарлатанством, или с патологической жаждой власти, или с психопатологическими явлениями, а зачастую — со всем этим одновременно. В любом случае это угрожает как физическому здоровью и психике человека, так и его социальному бытию.

3.2. Научный иррационализм

Данная позиция, являясь оборотной стороной вненаучного иррационализма, его своеобразным зеркальным отражением, связана с априорным отрицанием значимости вненаучных видов знания и, наоборот, с абсолютизацией существующих на данный момент научных представлений. Вкратце суть этой позиции может быть выражена следующей фразой: «Подобных явлений в природе и подобных сил в человеке не существует потому, что я не могу их объяснить, исходя из известных на сегодняшний день научных законов; но зато то, что я знаю, может с успехом решить все человеческие проблемы».

Такая позиция глубоко иррациональна, т. е. самопротиворечива и разрушительна, по двум причинам.

Во-первых, она поощряет вненаучный иррационализм, который как раз и претендует на знание того, что априорно отказывается познавать и объяснять наука. Именно на «невспаханных» систематической философской и научной мыслью полях произрастают наиболее ядовитые сорняки и пустоцветы духа.

Во-вторых, здесь частные теоретические схемы и отдельные истинные результаты непомерно абсолютизируются и начинают претендовать на монопольное положение. В.С. Соловьев совершенно справедливо указывал в этой связи: «Ложью называем мы такую мысль, которая берет исключительно одну какую-нибудь из частных сторон бытия и во имя ее отрицает все прочие»[1].

Таким образом, ложь есть знание, вышедшее за границы своей применимости, или знание, отрицающее нечто, лежащее за его границами. Агрессивная же защита своих ложных притязаний и узких предрассудков, даже если она проводится под знаменами науки, есть иррационализм в чистом виде.

---

[1] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 395.

3.3. Философский иррационализм

Его воплощает современная философия так называемого постмодерна, представленная преимущественно франкоязычными авторами — Делезом, Деррида, Фуко и др.

Во-первых, постмодерн отрицает наличие твердой иерархии нравственных ценностей, провозглашая их сугубую относительность и виртуальность. Более того, в культуре его как раз интересуют антиценности — всяческие патологии и аномалии, будь то феномен безумия, сексуальные извращения или культурные маргиналии. Через вроде бы безобидную ссылку на то, что подобные явления раньше незаслуженно игнорировались классической наукой и философией и грубо третировались ортодоксальными религиями, происходит своеобразная ценностная реабилитация исподнего дна человеческой души и патологических форм социального существования. Норма и аномалия здесь как бы уравниваются; более того — патология даже превозносится как нечто оригинальное и нестандартное, воплощающее дух подлинной человеческой свободы.

Во-вторых, постмодерн трактует истину как вредную и подавляющую нашу свободу метафизическую фикцию, ибо образы мира и виды знания в головах индивидов неизбежно субъективны и плюралистичны. Они полностью определяются принятыми правилами языковой игры, так называемыми «структурами дискурса». Стремление же какого-либо знания (даже научного и даже логико-математического) претендовать на статус истинного есть знак его тоталитарных претензий на власть и господство.

В-третьих, целью человеческого бытия провозглашается умение свободно и иронично играть в разнообразные языковые конструкции (художественные, научные, оккультные, философские) в условиях абсолютного ценностного релятивизма и познавательного плюрализма. В результате человеческое бытие оказывается абсолютно безосновным и лишенным глубины, текучим и событийным, а потому в конце концов глубоко бессмысленным. В таком фрагментарном (децентрированном, по выражению ряда постмодернистов) мире все в сущности становится возможным — любые самые безнравственные и субъективные игрища. «Бог умер», — этот приговор Ф. Ницше европейской культуре получает в лице постмодерна свое окончательное и наиболее неприглядное воплощение, равно как и фраза Ф.М. Достоевского, что «если Бог умер, то все дозволено».

Любопытно, что подобное иррационалистическое умонастроение вопреки якобы отсутствию метафизических допущений на самом деле основывается на трех совершенно некритически принимаемых метафизических предрассудках. Это:

а) тезис о сугубой конечности и смертности человека;

б) убежденность в том, что человек есть прежде всего «существо телесно и эмоционально желающее», а вовсе не разумное, как уверяла нас вся классическая европейская наука и философия;

в) уверенность, что мысль и смысл в принципе не могут существовать вне языка. Чтобы не быть голословными, процитируем слова М. Фуко, одного из самых видных и популярных «теоретиков» постмодерна: «Разве смерть не есть основа, на которой только и возможно какое-либо познание? ...Разве желание не есть

то, что всегда остается немыслимым в недрах мысли? И разве Закон-язык... не есть то, откуда исходит первоначало всякого значения...? И если эти Смерть, Желание, Закон никогда не могут встретиться внутри знания... то причина этого в том, что они обозначают самые условия возможности всякого знания о человеке»[1].

Тезис о примате языка в бытии и самопознании человека является, пожалуй, наиболее значимым для постмодернистов. Мы имеем здесь дело с возникновением своеобразного магического интеллигентского культа языка, с превращением последнего в нового языческого идола, которому исступленно поклоняются и приносятся жертвы, например, в форме рациональной мысли или ценностно укорененного сознания. При этом как раз утрачивается видение творческого потенциала языка и абсолютизируется его репрессивная функциональная модальность.

Возникает вопрос: «А что мировоззренчески роднит три выделенные выше вида иррационализма?» Прежде всего — узость и субъективизм мышления, когда на мир взирают сквозь узкую прорезь в раковине и не желают признавать ничего, что лежит за пределами такого «ракушечного мировидения». Мы имеем здесь дело, говоря бессмертным языком великого Платона, с «пещерной религией», «пещерной наукой» и «пещерной философией», абсолютизирующими свои предрассудки и поносящими все, что разрушает и подрывает магию единственности и самоценности такого «пещерного образа» мира и человека.

Борьба с иррационализмом во всех его ипостасях возможна лишь в случае открытого и взаимоуважительного диалога внерациональных и рациональных видов опыта при их совместном противостоянии иррационалистическим установкам современного сознания. Внерациональные формы опыта мы рассмотрим в рамках следующей темы, а здесь обратимся к анализу основных видов рационального знания.

4. Виды рационального познания

Рациональное познание мы будем толковать предельно широко, как познание существенных свойств и связей реальности, лежащих за пределами чувственно-перцептивного и эмоционально-аффективного опыта. Это область деятельности мышления в самом широком смысле этого слова, т. е. **дара осмысления** предметности любого рода. Благодаря мышлению возможно истинное со-знание многих индивидуальных познающих сознаний, равно как и осознание человеком своего собственного существа. В самом общем виде можно выделить две разновидности рационального познания: ценностно-гуманитарное и логико-понятийное, соответствующие различным сферам деятельности верхней «половины поля» нашего сознания.

4.1. Логико-понятийное рациональное познание

Традиционно рациональное познание ассоциируется с деятельностью логического мышления, как оно проявляется в науках логико-матема-

---

[1] Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1992. С. 393.

тического цикла, в естественных, обществоведческих и технических дисциплинах.[1] Здесь в роли предмета познания выступают идеальные абстрактные объекты, природная и социальная реальность, взятые сами по себе и лишенные человеческого ценностно-смыслового измерения. Даже если предметом естественных наук выступает человек, то он рассматривается как объект, рядоположенный другим объектам, относительно которого хотят получить некоторое знание. Если же в фокус логико-понятийного рационального познания попадают предметы, имеющие явное гуманитарное измерение (религиозные или художественные тексты, произведения искусства, архитектуры и т. д.), то оно всегда нацелено на выявление всеобщих и объективных закономерностей, подлежащих строгой концептуализации и проверке.

Субъект познания характеризуется здесь попытками полностью устранить субъективно-психологическую компоненту и придать получаемому знанию явный и безличный характер. Типичное мнение ученого, погруженного в эту сферу рационального познания, состоит во взгляде, что если бы Лобачевского, Маркса или Гейзенберга не существовало, то их открытия совершил бы какой-нибудь другой ученый.[2]

Язык наук понятийно-рационального цикла — это язык строго определенных смысловых конструктов (понятий различного уровня) с минимумом метафорических и синонимических выражений. Здесь господствуют методы объяснения неизвестных фактов через известные законы, а также требуются явные дискурсивные (выводные) процедуры обоснования новых теоретических моделей и схем объяснения, если таковые вводятся в науку. В противовес любым ссылкам на опыт личного «Я» или на авторитеты научное знание, дабы претендовать на статус истинного, должно отвечать критериям **всеобщности, доказательности и интерсубъективности** (быть однозначно понимаемым для многих индивидуальных «Я»).

4.2. Логическое мышление

Науки, тяготеющие к логико-понятийной рациональности, в основном отвечают на вопросы «как?» и «почему?», реже — на вопрос «откуда?» и практически не задаются ценностно-метафизическими проблемами[3] типа «во имя чего?» и «для чего?». «Проблема источника и закономерности организации природы, — верно подмечает М.К. Петров, — есть, с точки зрения науки, псевдопроблема: был бы порядок, а как он там оказался — доискиваться поздно и бесполезно. В этой метафизической неразборчивости и сила, и слабость науки»[4]. Здесь налицо примат внешнего опыта и доказательного мышления, хотя, конечно, и в математике, и в физике, и в биологии, и в технических науках важное место занимают и воображение, интуиция и личная страстность ученого. Однако не они составляют существенные черты данной разновидности рационального позна-

---

[1] В данном случае мы абстрагируемся от различий между ними.

[2] Мы излагаем типичную позицию ученого и не будем здесь обсуждать, насколько она верна. Это увело бы нас далеко в сторону от обсуждаемых здесь проблем.

[3] Это, естественно, в меньшей степени касается обществоведческих дисциплин, например, экономики, социологии или политологии.

[4] Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д, 1992. С. 245.

ния, а именно **логическое мышление**, к краткому анализу которого мы теперь и переходим.

Когда произносят словосочетание «логическое мышление», то чаще всего имеют в виду интерсубъективную смыслопорождающую и смыслопонимающую деятельность сознания, т. е. более или менее однозначно понимаемый многими индивидуальными сознаниями процесс оперирования понятиями, посредством которого постигаются внутренние, непосредственно чувствам не данные свойства и отношения вещей. Для того чтобы деятельность логического мышления реально осуществилась, необходимы три условия.

1. Наличие системы индивидуальных логических операций — идентификации, абстракции, обобщения, предикации, вывода и т. д. Система логических операций, которая поэтапно формируется в онтогенезе, образует инвариант порождения и понимания любых смыслов. Исследование логических операций ведется преимущественно в рамках психологии мышления[1].

2. В рамках формальной логики мышление изучается не в плане осуществления индивидуальных логических операций, а с точки зрения всеобщих логических форм (суждений, понятий, умозаключений и т. д.), придающих мышлению форму всеобщности и необходимости. Наличие логических форм позволяет мышлению приобретать доказательный, дискурсивно-обоснованный характер.

3. Логическое мышление есть мышление, опосредствованное языком (в отличие, скажем, от гуманитарного, о котором речь пойдет ниже). Без языка невозможно ни бытие логических форм, ни интерсубъективная коммуникация, ни тем более рефлексия систематического логического мышления над своими собственными основаниями. Особую роль в становлении систематического логического мышления играет овладение письменным языком[2].

Выделяют несколько генетически связанных видов логического мышления: наглядно-действенное, наглядно-образное и вербально-логическое. О первых двух видах, которые трудно отделить от высших форм чувственного познания, мы уже говорили выше. Оперирование абстрактными общими представлениями связано с деятельностью вербально-логического мышления. На уровне повседневного обихода оно приобретает форму здравого смысла или обыденного рассудка. Более высокую форму вербально-логического мышления образует дискурсивное, доказательно-выводное мышление (научный рассудок), а высшую — рефлексивное мышление (или теоретический разум). Ясно, что четкую грань между этими разновидностями вербально-логического мышления провести невозможно, хотя на определенных различиях между рассудочно-дискурсивным и разумно-рефлексивным мышлением мы еще остановимся отдельно. А пока дадим общую дефиницию логического мышления, учитывая отмеченные выше условия его осуществления и формы проявления.

Логическое мышление — это опосредованная языком (естественным или искусственным), инвариантно-упорядоченная, а на своих высших ступенях — дискурсивно-обоснованная и рефлексивно-критическая смыслопорождающая и смыслопонимающая деятельность сознания.

---

[1] См.: Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис элементарных логических структур. М., 1963.

[2] См.: Брунер Дж. Психология познания. М., 1977.

Возникает вопрос: а нет ли у логического мышления каких-то более глубоких оснований, фундирующих и индивидуальные логические операции, и бытие логических форм, и организацию его языкового инструментария? И здесь историко-философская традиция дает безусловно положительный ответ, связывая такие основания с наличием логико-категориальной структуры мышления, явно организующей все виды вербально-логического мышления, а неявно, имплицитно — упорядочивающей и чувственное познание. Для нас обращение к логико-категориальной проблематике важно еще и потому, что даст возможность более четко разделить внутри мышления или внутри рационального познания его собственно логическую и ценностно-гуманитарную ипостаси.

Проблема логических категорий столь сложна и многогранна, имеет столь давнюю историю обсуждения, что мы не можем претендовать здесь на сколько-нибудь полное ее освещение. Впервые она была поставлена Платоном в диалоге «Софист», где великий греческий мыслитель выделил пять главнейших видов идей (тождество, различие, покой, движение, бытие), которые суть основа движения и, соответственно, условие мыслимости всего множества идей частного характера. Фактически Платон здесь совершенно четко различает понятия и логические категории, рассматривая последние как некие универсальные смысловые «порождающие матрицы».

Совершенно иной, не логико-смысловой, а логико-грамматический подход к категориям развивает Аристотель в своем знаменитом трактате «Категории». Десять категорий Аристотеля[1] представляют собой, во-первых, основные грамматические значения слов греческого языка и, во-вторых, основные модусы вопросов, которые могут быть заданы любому объекту осмысления.

Последующая философская традиция приложила немало сил для синтеза этих двух линий. Анализом категорий занимались Плотин и Боэций, средневековые схоласты и Николай Кузанский. Но коренной поворот к систематическому пониманию основных синтетических функций категорий был осуществлен в немецкой классике, прежде всего И. Кантом и Гегелем. Выделим, отталкиваясь от их идей, основные операторно-синтетические функции логических категорий.

Во-первых, Кант выделяет бессознательно-спонтанное применение категорий (тождества и различия, необходимости и случайности) в актах фигурного синтеза (или трансцендентального синтеза воображения), когда из многообразного материала ощущений формируется относительно устойчивое бытие элементарных **объектов созерцания**, т. е. когда предмет предстает в виде целостного образования, но еще не подвергается четкой идентификации в акте восприятия[2]. Этот факт неявного категориального структурирования перцептивного поля позднее будет подтвержден во многих психологических работах.

Во-вторых, Кант говорит о категориальном «синтезе схватывания», который он, правда, не всегда четко отличает от фигурного синтеза. Посредством него происходит «сочетание многообразного в эмпирическом созерцании, благодаря чему становится возможным восприятие его, т. е. эмпирическое сознание о нем (как явлении)»[3]. Неопределенный объект созерцания превращается здесь в

---

[1] Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1976. С. 56.

[2] Кант И. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 204—205.

[3] Там же. С. 210.

идентифицированный предмет восприятия, т. е. из не узнанного — в узнанный предмет.

В-третьих, предмет восприятия может быть превращен в **предмет мышления** за счет уже чисто «интеллектуального синтеза», когда мы начинаем мысленно исследовать предмет восприятия под теми или иными категориальными модусами[1], т. е. сознательно задаем вопросы (вполне в духе Аристотеля) о количественной и качественной определенности этого предмета, о причинах его существования, о необходимом и случайном в его бытии. Здесь логические категории выступают как бы в своем подлинном, **конструктивно-осмысляющем** бытии. Данные умозрительные выводы Канта получили впоследствии обстоятельное научное подтверждение. Так, Ж. Пиаже показал, что категории лежат в основе действия интеллектуальных психологических операций[2].

В-четвертых, Кант сумел пойти еще дальше, показав, что предмет мышления может превратиться в **предмет познания** лишь в силу наличия априорных содержательно-синтетических основоположений (типа «все явления причинно обусловлены», «все сложные тела состоят из простых тел»), которые также носят категориальный характер. Иными словами, относительно любого предмета мышления могут быть вынесены какие-то конкретные научно-дискурсивные суждения лишь постольку, поскольку им предшествуют априорные основоположения, которые содержат «в себе основания для других суждений, но сами они не имеют своего основания в высших и более общих законах»[3].

Впоследствии факт содержательно-категориального фундирования научного знания был подчеркнут в марксизме, прежде всего в «Диалектике природы» Ф. Энгельса, и Э. Гуссерлем в «Логических исследованиях». Вопрос был поставлен последним в предельно ясной и четкой форме: «Каковы первичные «возможности», из которых создается возможность теории, другими словами, каковы первичные действительные понятия, из которых конституируется само действительное понятие теории?»[4].

Ответ Э. Гуссерля предельно конкретен: научные абстракции и теоретические доказательства возможны только потому, что существуют первичные категории, конституирующие саму теоретическую, а тем более эмпирическую предметность нашего познания. Именно их уяснение входит в задачу логики. Гуссерль в трактовке логики весьма близок Гегелю: ее задача — систематическая рефлексия над категориальными основаниями научного мышления. Однако стратегии рефлексивной деятельности у двух мыслителей радикально различны. Для Гуссерля как верного последователя кантовского трансцендентализма ни о какой самостоятельной субстанциально-категориальной логической действительности речь идти не может, равно как и об исторических трансформациях содержания категорий. Категории суть априорно-операторные основания любого научного дискурса, одинаковые для всех мыслящих индивидов.

---

[1] «Чистая категория... не определяет ни одного объекта, а выражает лишь мышление, направленное на объект вообще согласно различным модусам» (Кант И. Указ. соч. С. 305).

[2] См.: Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис элементарных логических структур. М., 1963.

[3] Кант И. Там же. С. 228.

[4] Гуссерль Э. Логические исследования. Пролегомены к чистой логике. Ч. 1. СПб., 1909. С. 211.

В-пятых. В отличие от Канта, Гуссерля и всей последующей трансценденталистской традиции Гегелю (а вслед за ним и марксистской философии) удалось показать **культурно-содержательную** синтетическую функцию категорий, выступающих историческими ступеньками восхождения и, соответственно, самосознания человеческого духа. В исторической динамике категориальных смыслов и категориальных приоритетов как бы запечатлеваются основные вехи духовного движения нашей цивилизации. Соответственно дело философии — универсальная категориально-содержательная рефлексия над всеми историческими формообразованиями сознания, ибо она одна способна осмыслить всеобщие предпосылки мышления прошлых эпох и предрассудки собственного исторического времени.

С исчерпывающей полнотой эту функцию логических категорий, а значит и важную функцию философии как таковой, Гегель выразил в следующем знаменитом отрывке из «Философии природы»: «...Метафизика есть не что иное, как совокупность всеобщих определений мышления, как бы та алмазная сеть (категорий. — *Прим. авт.*), в которую мы вводим любой материал и только этим делаем его понятным. Каждое образованное сознание обладает своей метафизикой, тем инстинктивным мышлением, той абсолютной силой в нас, которой мы можем овладеть лишь в том случае, если мы сделаем саму ее предметом нашего познания. Философия как философия располагает вообще другими категориями, чем обычное сознание; все различие между различными уровнями образования сводится к различию употребляемых категорий. Все перевороты как в науке, так и во всемирной истории происходят оттого, что дух в своем стремлении понять и услышать себя, обладать собой менял категории и тем постигал себя подлиннее, глубже, интимнее и достигал большего единства с собой»[1].

Подытоживая, можно выделить самую главную, включающую в себя все предыдущие формально-содержательную функцию логических категорий. Они образуют предельные полярные смысловые полюса мысли (почему категории и носят преимущественно парный характер и взаимоопределяются лишь друг через друга, а не через род и видовое отличие), замыкающие в своем «логическом» пространстве весь возможный универсум рациональных смыслов (понятий различного уровня). Это как бы всеобщие «матрицы» интерсубъективного смыслопорождения и смыслопонимания, неустранимые «фон» и «сцена», на которых «разыгрываются» любые акты нашего логико-понятийного постижения мира и самих себя. На какой бы предмет мы ни направили свой рациональный взор (в том числе и на него самого), у нас всегда будут работать категориально-смысловые матрицы. Возникает закономерный вопрос: а каковы атрибуты логических категорий, которые, во-первых, позволяют отличать их от понятий и общенаучных категорий[2] и, во-вторых, обеспечивают выполнение их многообразных операторно-синтетических функций?

Важнейшее отличие логических категорий от всех других общих понятий — это **саморефлексивность**. Суть саморефлексивности заключается в том, что ло-

---

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 21.

[2] В силу недостатка места и исключительной сложности категориальной проблематики мы вынуждены отвлечься от таких вопросов, как соотношение парных и непарных логических категорий, их выразимость в языке и соотношение с грамматическими категориями. Мы также абстрагируемся от проблемы общего числа логических категорий и их субординации. Ниже мы остановимся лишь на их различиях и сходстве с гносеологическими, ценностными и экзистенциальными категориями.

гическое отрицание категории (т. е. утверждение о ее небытии) всегда утверждает ее же. Очень четко это свойство категорий зафиксировал в своих исследованиях С.Б. Церетели[1]. В самом деле, отрицание тождества («тождества нет») подразумевает по крайней мере самотождественность данного акта мысли; суждение «различия нет» — отличие данного суждения от противоположного. Отрицание необходимости само претендует на необходимость. Высказывание «случайности нет» утверждает случайность прямо противоположного высказывания. Факт саморефлексивности логических категорий подтверждает их функции быть неустранимыми «операторами» мысли. Однако критерий саморефлексивности оказывается недостаточным для отделения логических категорий от некоторых других понятий (например, «язык», «слово», «точность»). Их отрицание также утверждает их же.

Поэтому другой атрибутивной особенностью логических категорий служит **их взаиморефлексивность**, т. е. взаимопереход друг в друга и взаимоутверждение полярных категорий при определенных условиях. Эта специфика категорий была схвачена Платоном, а потом развита неоплатониками, Николаем Кузанским, Гегелем. Наконец, оно было блестяще осмыслено в трудах А.Ф. Лосева, показавшего, что любая логическая категория с необходимостью переходит в свою полярную противоположность — в парную, противостоящую ей категорию, — если абсолютно логически утверждается, т. е. доводится до мысленного предела[2]. Действительно, если мы говорим «все тождественно», то тем самым утверждаем различие данного суждения от ему противостоящего; а если произносим «все различно», то постулируем нечто противоположное — самотождественность данного высказывания. Свойство взаиморефлексивности позволяет безошибочно разделить логические категории и понятия, подобные «слову», «языку», «точности», которые ни в какую противоположность при своей абсолютизации перейти не могут. Это атрибутивное свойство логических категорий свидетельствует, что предельные смысловые полюса мышления «живут» и «светятся» лишь благодаря наличию своей абсолютно равноправной категориальной противоположности.

Остается указать на последний существенный признак — **системная рефлексивность** логических категорий. Суть его в том, что каждая логическая категория отражает все другие категории, а потому может определяться лишь в рамках их целостной системы.

Нетрудно заметить, что наше описание логических категорий весьма напоминает то, что мы описали в лекции, посвященной анализу гносеологических категорий. Не являются ли они тождественными категориальными феноменами? По ряду свойств они, несомненно, совпадают: саморефлексивность, системная рефлексивность категорий. И те и другие категориальные матрицы выступают предельными смысловыми полюсами рационального познания. Но, во-первых, как мы увидим ниже, гносеологические категории весьма напоминают по ряду параметров также и ценностные категории, во-вторых, они предназначены исключительно для анализа самого познавательного процесса. Логические же категории могут при-

---

[1] См.: Церетели С.Б. Диалектическая логика. Тбилиси, 1971; Он же. О понятии диалектической логики // Диалектика и логика научного познания. М., 1966.

[2] См. великолепные лосевские примеры взаиморефлексивности в кн.: Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 515—527.

меняться и для анализа познания (правда, не вскрывая его существенных черт)[1] и для анализа любого другого вида бытия. **Они по преимуществу и носят именно онтологический характер.**

После этих категориальных экспликаций **выделим некоторые характерные черты рассудочно-дискурсивной и разумно-рефлексивной ипостасей бытия логического мышления.**

Рассудочное мышление доминировало в европейской науке и философии XVII—XIX веков и было связано с эмпирической стадией развития европейского естествознания, олицетворяемого механистической галилеево-ньютоновской картиной мира. К отличительным свойствам рассудка относятся:

1) оперирование четко определенными вербальными понятиями с интенцией на установление жесткой логической (родо-видовой) иерархии между ними;

2) направленность на выделение абстрактно-всеобщих свойств и связей реальности при отвлечении от всего случайного и единичного;

3) отчетливое преобладание аналитических процедур исследования по сравнению с синтетическими методами;

4) запрет на существование каких-либо противоречий в бытии и, соответственно, в познающем мышлении;

5) отсутствие развитой рефлексивно-критической установки и вытекающий отсюда интеллектуальный «соблазн» гипостазирования научных абстракций.

Из последнего момента вытекает и наибольшая слабость рассудка, когда он, разрушая иллюзорный мир чувственных проекций силой рациональной мысли, сам постоянно впадает в искушение приписать миру ту систему абстракций, которую породила его собственная деятельность. Именно рассудочное мышление лежит в основе «научного мифотворчества» и интеллектуальной нетерпимости, ибо любая недиалектичность мысли всегда приводит к самонадеянной авторитарности и опасной монологичности. Однако это не значит, что рассудок плох. Напротив, он незаменим в сфере «конечного» — на опытно-экспериментальном уровне научных исследований, при решении локальных задач в производстве, технике, бизнесе и т. д., требующих ясности, четкости и определенности.

Только **диалектический разум** — высший уровень понятийного рационального познания — способен теоретически преодолевать ограниченность и мифологемы рассудка. В отличие от последнего он всегда направлен на целостное познание объекта во всех его связях и опосредствованиях. Если рассудок ищет абстрактно-общее для множества объектов, игнорируя их единичные свойства, то разум нацелен на поиск конкретно-всеобщих законов развития, определяющих генезис и бытие единичных вещей. Разум при этом продуцирует не абстракции и отдельные эмпирические законы, а синтетические идеи и теории. К отличительным чертам разумной ментальности относится учет неоднозначных и противоречивых связей развивающихся объектов.

Поэтому не категорический запрет противоречий в мышлении, а наоборот, признание необходимости диалектических противоречий в развертывании теоретической мысли относится к наиболее существенным чертам разумного мышле-

---

[1] При анализе познавательного процесса используются логические категории необходимости и случайности, причины и следствия, порядка и хаоса, бытия и небытия и т. д.

ния. Отличаясь диалектической гибкостью методов, разумное мышление всегда рефлексирует над предпосылками и условиями собственной деятельности, а потому никогда полностью и не отождествляет идеальные продукты своего творчества с миром как он существует сам по себе. И, наконец, диалектическая разумная установка предполагает диалогичность и демократизм, т. е. возможность самокритичной корректировки и уточнения интеллектуальной позиции под влиянием строгих доводов оппонентов.

Однако не все рациональное познание может быть сведено к рациональности понятийного типа, где доминируют различные формы логического мышления. В. Дильтей в свое время писал, что «сумма духовных явлений обычно делится на две части; одна обозначается названием наук о природе; для другой, странным образом, общепризнанного названия не существует. Я присоединяюсь к словоупотреблению тех мыслителей, которые это **второе полушарие интеллектуального глобуса** (выделено нами. — *Авт.*) именуют науками о духе»[1]. К анализу последних мы и переходим.

4.3. Ценностно-гуманитарное познание[2]

Мы будем придерживаться предельно широкого истолкования гуманитарного рационального познания, которое включает в себя не только гуманитарные науки (историю, культурологию, литературоведение, моралеведение, искусствоведение)[3], но и искусство (литературу, театр, живопись и т. д.). Для их объединения есть серьезные резоны, хотя, несомненно, есть и различия. Сначала мы остановимся на **сходных чертах**.

1. **Объектом гуманитарного познания являются не** закономерности природы или общественной жизни (как в естествознании и в общественных науках) и не абстрактные идеальные объекты в виде чисел или логических отношений (как в логике и математике), а собственно **человеческие (гуманитарные) смыслы и ценностные представления, обретающиеся в «символическом теле» культуры**[4]. Одна и та же предметность может быть объектом и гуманитарного познания, и объектом наук логико-понятийного цикла, и технических наук. Так, для культуролога собор Парижской Богоматери — архитектурное сооружение, блестяще воплотившее дух средневековья. В архитектурном своеобразии собора органично художественно воплотились ценности и идеалы средневекового человека. Для инженера тот же собор будет представлять чисто конструктивный интерес — как распределена нагрузка на различные балки, как устроены арки и т. п.? Для химика может оказаться любопытным химический состав красок, использованных при отделке витражей и т. п.

---

[1] Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 114.

[2] В нашей литературе обстоятельный анализ гуманитарного познания, включая исторический очерк его развития, можно найти в работе: Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

[3] Не путать с обществоведческими дисциплинами, о чем речь шла выше!

[4] Кстати, графически взаимоотношения между всеми видами рационального знания удобно изобразить в виде четырехгранной пирамиды, где четырем граням соответствуют логико-математические, естественные, общественные и гуманитарные науки. Вершину пирамиды знаний воплощает философия, а ее основание образуют история и психология, которые имеют отношение ко всем прочим наукам и образуют их антропологический фундамент.

2. Здесь **познание неотделимо от творчества** и подразумевает сотворчество творца и реципиента. Познает и творит не только художник, историк или культуролог, но читатель и зритель становятся сотворцами при восприятии их произведений. Отсюда вытекает неустранимость личностно-субъективной составляющей из ткани гуманитарного рационального познания. Безличная компонента знания здесь может быть сведена к минимуму.

3. Гуманитарные смыслы слоисты и текучи, а **адекватный язык гуманитарного рационального познания — это язык метафор, символов и притч**. Логическое рассуждение в понятиях, категориальная рефлексия здесь, конечно же, имеют место (особенно в гуманитарных науках), но никогда не приобретают самодовлеющего значения. В деятельности любого историка и литературоведа, не говоря уж о творческих актах художника, всегда огромную роль играют фантазия, воображение и интуитивное схватывание предмета.

4. Главный **метод гуманитарного рационального познания — метод понимания (интерпретации) смыслов, а не объяснения явлений**. Отсюда такое внимание в гуманитарных науках к герменевтической проблематике, да и философская герменевтика ведет свое начало от гуманитарных наук. Целью гуманитарного познания и творчества оказывается стремление к наиболее емкому и убедительному выражению своих, а также глубокому и оригинальному пониманию чужих смыслов, вложенных в исторический или художественный текст, картину или танец. Гениальный творец — тот, кто создал вещь, чье «смысловое поле» глубже его собственного замысла и которое интерпретируется последующими поколениями каждый раз по-новому. Талантливый же восприемник гуманитарных символов и текстов — тот, кто вычитал их смыслы глубже и тоньше, нежели другие познающие «Я».

5. **Гуманитарное познание** имманентно **диалогично**, как показал М.М. Бахтин. Творец и восприемник всегда ведут между собой диалог, разворачивающийся в историческом времени и уходящий в бесконечность[1].

Вместе с тем между искусством и гуманитарными науками в рамках единой рациональности гуманитарного познания существуют и **серьезные различия**, в силу чего искусство и может быть выделено в самостоятельный вид знания, тяготеющий к внерациональным формам.

Во-первых, **гуманитарные науки ориентированы на стандарты научности и рациональности письменного текста**. В ставшей форме их знания должны быть интерсубъективно выражены и дискурсивно обоснованы. Таково требование научного сообщества, хотя в процессе получения исторического, культурологического или искусствоведческого знания ученый-гуманитарий тяготеет к методам искусства. Невозможно представить историка (уровня Тарле, Манфреда или Броделя) без дара воображения, а культуролога уровня Хёйзинги без дара интуиции и способности вживания в исторический контекст.

Во-вторых, **в искусстве и в его восприятии огромную роль играют эмоция и экспрессия**. Здесь смыслы прежде всего субъективно переживаются, а только потом рационально осмысливаются, если это вообще оказывается возможным. В гу-

---

[1] См. о диалогичности в науке и философии в кн.: Миронов В.В. Образы науки в современной культуре и философии. М., 1997.

манитарных же науках преобладает ориентация на понимание и выражение общезначимых гуманитарных ценностей и смыслов. «Войну и мир» литературовед и простой читатель прочитывают по-разному. Профессионал, который, несомненно, должен быть и талантливым читателем, все же обязан сдерживать свою субъективность и посильно аргументировать в тексте свою теоретическую позицию.

Суммируя изложенное выше, можно сказать, что в искусстве преобладает **творческое** познание, а в гуманитарных науках — **познающее** творчество; задача искусства — **выразить и пережить** познаваемые смыслы, в гуманитарных науках — **познать** выражаемые и переживаемые смыслы.

Если представить искусство и науку в виде двух частично пересекающихся кругов, то гуманитарные науки как раз попадут в область их взаимного пересечения. Однако мы имеем все основания отнести гуманитарные науки вместе с искусством все же к единой гуманитарной рациональности по той причине, что она **пронизана ценностными представлениями**, а еще точнее — структурирована **ценностными категориями**.

Действительно, еще В. Дильтей заметил, что «жизнь (в данном контексте имеется в виду духовная жизнь. — *Прим. авт.*) в своем своеобразии постигается с помощью категорий, которые чужды познанию природы»[1]. Однако у самого В. Дильтея разработка ценностного категориального аппарата не приобрела сколько-нибудь систематической формы. Более обстоятельный анализ ценностных категорий дан в работах М. Шелера. Отметим его позитивные результаты.

Во-первых, немецкий мыслитель относит к духовным категориям предельно противоположные ценностные модальности, характеризующие этическое, эстетическое и социальное творчество человека.

Во-вторых, он подчеркивает, что существуют два основных отношения между ценностными категориями — жесткой оппозиции («позитивное — негативное») и предпочтения («выше — ниже»).

В-третьих, критикуя рационализм и формализм в понимании ценностного бытия человека, М. Шелер настаивает на принципиальной роли непосредственно-интуитивного усмотрения и смыслового переживания ценностей.

В-четвертых, он совершенно справедливо доказывает, что, например, в кантовской этической доктрине смешаны три довольно разных феномена: философская этика, нравственно-образованное сознание и реальное нравственное поведение[2].

Развивая эту последнюю мысль Шелера, можно констатировать: ценностные категории (категории Духа) имеют отношение прежде всего к сфере гуманитарного культурного творчества и познания, ибо уникальные поступки и облик конкретной личности определяются иными категориальными модальностями, хотя и тесно связанными с категориями Духа, но при этом имеющими свою экзистенциальную специфику. На природе **экзистенциальных категорий** мы подробно остановимся в рамках следующей лекции. Что касается логической рефлексии (в аксиологии, этике, эстетике, социальной философии) над ценностными аспектами бытия и содержанием ценностных категорий, то она исключительно важна, но никогда не в силах полностью охватить и тем более заменить живое ценностно-культурное

---

[1] Дильтей В. Категории жизни // Вопр. философии. 1995. № 10. С. 132.

[2] Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 287.

творчество и понимание человека. Причина подобного скепсиса применительно к возможностям философской рефлексии в сфере ценностей станет ясной чуть ниже. А пока ответим последовательно на три вопроса: 1) «какие конкретно категории могут быть отнесены к ценностным?»; 2) «каковы их функции в гуманитарном творчестве?»; 3) «каковы их собственные атрибуты, позволяющие эти функции выполнять?»

К категориям Духа могут быть отнесены такие предельные этико-эстетические и социальные полярности, как добро — зло; прекрасное — безобразное; справедливое — несправедливое; любовь — ненависть; возвышенное — низменное; правда — обман; свобода — своеволие (произвол); служение — рабское прислуживание; власть — господство и т. д. Сразу обратим внимание на трудность выделения ценностно-категориальных оппозиций, ибо они часто смешиваются и друг с другом, и с логическими категориями. Так, свободу издревле противополагают необходимости или рабству, что неточно, так как логической категории необходимости противостоит логическая же категория случайности; а ценностной категории рабства как пассивному смирению с внешним произволом противостоит категория служения как свободное деяние во имя высших идеалов. К сожалению, благородное служение и рабское прислуживание часто совершенно неверно отождествляют. Точно такой же соблазн отождествления существует в связи с оппозицией «властвование — господство», хотя подлинная власть всегда жертвенна и лишена эгоизма, в то время как господство нацелено на удовлетворение собственных низменных вожделений. В правильно выделенных ценностных категориальных парах всегда присутствует отчетливо выраженная асимметрия «низа и верха», ценностного «неба» и антиценностного «дна».

При этом в рамках собственно гносеологической проблематики нас не интересует, каковы происхождение и природа подобных ценностных смысловых полюсов. Данная проблематика должна обсуждаться **в рамках аксиологии** (чем мы и займемся в последнем разделе наших лекций) как самостоятельного раздела метафизики так же, как и проблемы существования ценностных абсолютов, исторической динамики ценностей и специфики их национального истолкования. Конкретные же ценностные категории, например, «добро», «свобода» или «правда», разбираются в рамках философской этики, эстетики, социальной философии и т. д.

Отметим особую интегративную роль категории «правда» среди всех категорий Духа, ибо она, во-первых, имеет отношение ко всем составляющим гуманитарного познания и творчества (мы говорим о «художественной правде», «нравственной правде», социальном «царстве правды», исторической правде и т. д.), т. е. выступает важнейшим регулятивом ценностного бытия, и, во-вторых, является зримой взаимодополнительной противоположностью центральной категории логико-понятийной сферы сознания — «истины».

Категории Духа, связанные с полярными ценностными смыслами, не следует также путать с инструментальными категориями конкретных наук о духе: искусствоведческими (форма — содержание, трагическое — комическое, стиль, жанр и т. д.), моралеведческими (нрав, моральный выбор, заповедь, нравственная традиция и т. д.), обществоведческими (право, социальный слой и т. д.). Инструментальные категории есть лишь средства логико-понятийного анализа тех или иных гуманитарных областей знания и творчества.

Теперь вкратце коснемся **основных функций ценностных категорий**.

Во-первых, они задают не пространство возможных рациональных смыслов, а скорее систему «вертикальных осей», где взаимодействие предельных ценностных полюсов (в модальности «позитив — негатив» и «более ценно — менее ценно») определяет ту или иную конфигурацию созидаемых (и воспринимаемых) конкретных гуманитарных образов и смыслов. Человек нечто творит, понимает и оценивает всегда сквозь призму ценностных опозиций: «хорошо — плохо»; «прекрасное — безобразное», «свободное — рабское», «справедливое — несправедливое» и т. д.

Во-вторых, ценностные категории определяют творческое целеполагание личности, т. е. не только ее оценки, но и гуманитарные идеалы, к реализации которых она стремится. Идеально-модельные представления о прекрасном, справедливом, добром и т. д. всегда подразумевают их творческое воплощение.

Суммируя, можно сказать, что наличие системы ценностных категорий фундирует креативно-интерпретационную, оценочную и целевую деятельность в мире гуманитарных смыслов. Ценностные категории обладают отчетливой спецификой по сравнению с логическими категориями.

Во-первых, их содержание не является только мыслимым, тем более рационально мыслимым. Оно включает в себя образно-метафорические и эмоционально-личностные пласты, что подразумевает наличие интуитивно переживаемой и никогда до конца не рационализируемой компоненты. Отсюда вытекает ограниченность любых философских рационализаций по поводу ценностных форм познания и творчества.

Во-вторых, категории Духа **не являются саморефлексивными**, т. е. их отрицание не утверждает их же, а напротив, утверждает противоположную категорию. Так, абсолютное отрицание добра есть абсолютное утверждение зла, отрицание совершенства означает утверждение ущербности и т. д.

В-третьих, полярные категории Духа **не являются взаиморефлексивными**. Доведение добра до своей наивысшей точки — до самопожертвования — не оборачивается утверждением зла; последовательное проведение принципа соборного единения людей не превращается в раздор; неуклонное следование путем нравственного долга и чести никогда не приводит к бесчестью и разгулу низменных склонностей. Короче говоря, в отличие от сугубо симметричных и равноправных противоположных категорий логического категории Духа отчетливо асимметричны, ибо бинарно ценностно нагружены, воплощая духовный «верх» и антидуховный «низ».

Между ними невозможна ценностная инверсия. Данное утверждение, естественно, не означает, что одна и та же ценностная категория (например добро) не может наполняться различным, подчас противоположным содержанием в разные исторические эпохи и у разных народов. Речь идет о том, что здоровое ценностное сознание (и личности, и социальной группы, и целого народа) всегда четко противополагает ценностное «небо» ценностному «дну» и всегда сопротивляется разрушительным попыткам их сатанинского смешения. Недаром в христианской традиции говорят, что дьявол живет выворачиванием мира наизнанку.

В-четвертых, **системно-рефлексивны** лишь ценностные категории «верха» (красота — добро — служение — правда) и, соответственно, категории «низа»

(зло — рабство — безобразное — ложь). Отсюда вытекает понятие ценностного идеала, интегрально воплощающего в наглядно-символической форме те или иные базовые взаиморефлексивные смыслы категорий ценностного «неба». Это может быть художественный шедевр, нравственный эталон, харизматический социальный лидер. Иногда идеал гармонично синтезирует все фундаментальные ценностные смыслы. Таков идеал Иисуса Христа в христианской традиции: он личностно воплощает и добро, и справедливость, и красоту, и жертвенное служение.

В-пятых, и, быть может, это является самым главным: **в соответствии с логическими категориями одинаково рационально мыслят; но в соответствии с категориями Духа всегда своеобразно понимают, оценивают и творят, т. е. самостоятельно и свободно пролагают ценностно-гуманитарные линии своего существования в культуре.**

Очевидно, что ценностные и логические категории, а следовательно, гуманитарная и понятийная разновидности рационального познания являются не враждебными друг другу, а взаимодополнительными и коррелятивными ипостасями бытия нашей познавательной деятельности, а зачастую их бывает и вовсе невозможно развести. Их взаимодействие обеспечивает многомерное видение человеком мира и самого себя.

Учитывая, что выше мы напрямую связали сознание человека с феноменом знания, то немудрено, что гносеологические категории, целостно и рационально описывающие познавательный процесс, синтезируют в себе черты и логических, и ценностных категорий, занимая как бы промежуточное положение между ними. Так, ряд гносеологических категориальных пар не обладает свойством взаиморефлексивности, что свойственно всем логическим категориям. Например, утверждение «все познание интуитивно» не приводит к утверждению дискурсивного познания (и наоборот). Кроме того, ряд гносеологических категорий, позволяющих рационально и дискурсивно осмысливать познавательный процесс в целом, тем не менее при своем содержательном и конкретном истолковании подразумевают возможность апелляции к личностному опыту и внутренним переживаниям. Это касается таких категорий, как «непосредственное», «мистическое переживание», «имманентное» и т. д.

Здесь проявляется чрезвычайно важный и сложный момент, связанный с философским осмыслением познавательного процесса: знание, которым владеет и пользуется человек, может иметь и внерациональную природу, т. е., строго говоря, не покрываться полностью никакими рациональными категориальными смыслами. Однако значение гносеологических категорий в том и состоит, что, не пытаясь ответить напрямую и в исчерпывающем виде на вопрос «что конкретно представляет собой тот или иной тип внерационального опыта?», они позволяют более или менее систематически прояснить его условия, цели и границы. Иными словами, гносеология способна вполне рационально и последовательно ответить на вопрос: «**как возможны** внерациональные виды знания?». К такому анализу мы теперь и приступаем.

ЛЕКЦИЯ 26. *ВНЕРАЦИОНАЛЬНЫЕ ВИДЫ ОПЫТА*

Когда произносятся словосочетания «внерациональный опыт» или «внерациональное знание», то обыкновенному человеку чаще всего приходит на ум туманное и загадочное, но потому особо западающее в душу слово «мистика», под которой он может понимать все что угодно: и традиционные религии с их развитым культом и священными текстами, и разного рода оккультные трактаты и секты, и визионерский опыт йогов, и формы непосредственного постижения предмета в форме разного рода интуитивных актов, и, наконец, все то, что противостоит научному знанию и здравому смыслу типа фантастических рассказов или невероятных событий личной биографии. В подавляющем же большинстве случаев в голове человека все вышеотмеченные аспекты просто сливаются в некий общий иррациональный смысловой «бульон», вызывающий или инстинктивное отторжение от подобных феноменов, или, наоборот, столь же инстинктивное к ним влечение.

Учитывая нынешнюю непростую мировоззренческую ситуацию и расцвет в общественном сознании разного рода форм иррационализма, о чем речь шла в предыдущей лекции, представляется необходимым обстоятельно остановиться на различных внерациональных способностях сознания и связанных с ними формах опыта. Это тем более важно, если учесть, что подобная проблематика долгое время квалифицировалась официальной наукой и многими философскими направлениями как некий компендиум заблуждений или прямое шарлатанство, которые требуют интеллектуальных разоблачений, а в перспективе — полного искоренения[1]. Ни к каким позитивным результатам такой обскурантизм не привел, и стало ясным, что непредвзятый гносеологический анализ внерационального знания полезен не только для общественного сознания, но и для самой философии.

1. Интуитивное знание в обыденном опыте, в науке и в философии

В строгом смысле слова интуитивное знание не противостоит знанию рациональному. Рациональному знанию в самом широком смысле противостоят, с одной стороны, чувственное познание (перцепция и эмоция), а с другой — иррационалистические, разрушительные для человеческого общения и деятельности установки, о которых речь шла выше. Что же касается интуиции, то она вполне гармонично сочетается с рациональным познанием вплоть до выдвижения на первый

[1] К сожалению, особенно преуспели в третировании внерациональных форм опыта (особенно мистического и религиозного) диалектический материализм и атеистическая советская наука. Мы уже отмечали, что сама по себе подобная позиция может быть квалифицирована как сугубо иррациональная.

план понятия «рациональная интуиция» (или интеллектуальная интуиция), без которого новоевропейский рационализм (от Р. Декарта до Э. Гуссерля) просто не может обойтись. **Интуитивное познание в силу этого не иррационально, а скорее внерационально, т. е. восполняет рациональное познание наподобие того, как гуманитарная рациональность восполняет рациональность понятийную.**

По самому своему существу интуиция (от лат. intuitio — «всматривание») есть способность сознания непосредственно постигать познаваемый предмет без опосредствующего влияния символического и доказательно-логического инструментария. С этих позиций интуиция если и противостоит, то дискурсивному (или демонстративному) знанию, которое выводится из исходных посылок посредством ряда логически связанных шагов.

В рамках европейской философии наиболее последовательная попытка рассмотреть интуицию в качестве основной способности сознания была предпринята в интуитивизме А. Бергсона[1]. В истории отечественной мысли оригинальные и глубокие взгляды на сущность интуиции развивали С.Л. Франк и Н.О. Лосский.[2] В большинстве философских и психологических концепций различия между опосредствованным (дискурсивным) и непосредственным (интуитивным) путями получения знания не абсолютизируются, хотя роль мгновенного озарения, инсайта в существовании человека признается исключительно важной. В результате таких прозрений, чаще всего неожиданных для него самого (а потому и производящих впечатление чего-то иррационально-мистического), человек обретает решение долго мучавшей его теоретической проблемы; находит верный выход из жизненной коллизии; создает художественные шедевры; проникает в сокровенные глубины психического мира чужого и собственного «Я»; а иногда вообще как бы рождается заново, обретая новый смысл и цель личного бытия. Многочисленные свидетельства подобного рода можно найти не только в религии, но и в истории науки и техники, в дневниках художников и поэтов, а при желании — и в фактах собственной биографии. О значении интуиции в их собственном творчестве писали ученые — А. Пуанкаре и А. Эйнштейн, философы — Я. Бёме и П.А. Флоренский, психолог К.Г. Юнг, врач С.П. Боткин, музыкант Д. Тартини.

Разнообразие интуитивного опыта столь велико, что с трудом поддается какой-либо типологизации. В философской и психологической традиции чаще всего выделяют следующие виды интуиции[3], как они присутствуют в нашем обыденном, научном и философском опыте: чувственную, эмоциональную и рациональную (интеллектуальную).

1.1. Чувственная интуиция

Она может трактоваться трояким образом. В рамках эмпирико-сенсуалистической традиции она зачастую отождествляется с чувственным

---

[1] См., например, его знаменитую работу «Творческая эволюция» (Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1913).

[2] Историко-философский экскурс в проблему интуиции можно найти в работе: Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории: XVIII — XX века). М., 1965. История психологических исследований феномена интуиции дана в кн.: Налчаджан А.А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания (интуиция в процессе научного творчества). М., 1972.

[3] И, соответственно, виды интуитивного знания.

отражением предмета, с его непосредственной данностью в перцептивном опыте. Вряд ли такое понимание является сегодня информативным.

Более интересной является вторая трактовка. При анализе характеристик объекта познания мы упоминали об интуитивном чувстве имманентной «онтологической связности» с предметом познания. О нем писали многие европейские и русские философы (В.С. Соловьев, С.Л. Франк, М. Шелер), а в рамках восточной философии выделяется особая познавательная способность под названием праджня-интуиция, т. е. дар абсолютно непосредственного чувственного видения вещей такими, как они есть на самом деле, без всякого опосредствующего влияния культурно-рациональных установок и субъективных примесей.

Цель восточных психотехник как раз и состоит в достижении подобного переживания своей слитности, неотчужденности от мира. Современный исследователь дзэн-буддизма Д.Т. Судзуки отмечает, что праджня есть «непостижимая абсолютная интуиция бесконечного, которое никогда не дано нам в повседневном опыте, определяемом конечными объектами и событиями»[1]. И далее: «Праджня — особое переживание человека, когда он чувствует в глубинах своего существа бесконечную тотальность вещей. Говоря языком психологии, это переживание конечного эго, разрывающего свою тягостную оболочку и обращающегося к бесконечному, которое порождает все конечное и потому преходящее»[2]. Если подобный интуитивный опыт — если только он действительно существует — является недоступным для большинства людей, то третий аспект, который обычно связывается с феноменом чувственной интуиции, проливает свет на важнейшую сферу существования нашего «жизненного мира».

Имеется в виду способность нашего сознания непосредственно — со всей эмоциональной страстностью — воспринимать и переживать культурно-символические (особенно художественные) образы и символы, как бы отождествляясь с предметом созерцания, душевно сращиваясь с ним. Подобную способность можно было бы назвать эстетической симпатией. Так, мы иногда сопереживаем героям какого-нибудь романа или фильма вплоть до соответствующих физиологических реакций в виде слез, восторженных восклицаний или сжатых кулаков. Равно и художник, создавая произведение, нередко всем существом уподобляется состояниям и переживаниям своего героя. Известно, что Флобер рыдал, описывая смерть мадам Бовари. Способность сознания как бы чувственно-эмоционально раствориться в переживаемой предметности и испытать удивительное чувство духовного очищения от приобщения к высоким художественным ценностям лежит в основе любого эстетического творчества и сотворчества. Аристотель вообще считал такое катарсическое сопереживание сущностной характеристикой искусства.

Ее, правда, не следует переоценивать. Полное отсутствие дистанции между переживаемой и подлинной реальностью может приводить и к курьезным (как в случае отождествления личности актера с сыгранной им ролью), а иногда и к опасным последствиям, когда, например, яркий негативный образ какого-нибудь народа в фильме порождает ненависть к реальному народу у не очень умного и не очень образованного зрителя. Особую опасность для сознания в плане непо-

---

[1] Судзуки Д.Т. Лекции по дзэн-буддизму. М., 1990. С. 81.
[2] Там же. С. 103.

средственного эмоционального вживания в созерцаемую предметность может представлять виртуальная компьютерная реальность, уже до известной степени способная заменять привычный перцептивный образ мира.

Гарантией от тотального «симпатического»[1] погружения сознания в виртуальную реальность может служить лишь критическая деятельность логического мышления и нравственный потенциал личности. Эти же качества необходимы разработчикам компьютерных игр и виртуальных технологий, дабы продукт их деятельности стимулировал духовный рост личности, а не разрушал ее «жизненный мир». Для полной же гарантии от эксплуатации нашей способности к чувственно-интуитивному слиянию с символической предметностью необходимы соответствующие юридические законы и научно-общественный контроль за СМИ и «держателями программных компьютерных ключей».

1.2. Эмоциональная интуиция (эмпатия)

Ее можно трактовать как способность к психологическому вживанию в эмоционально-психологические движения чужого живого «Я» без опоры на традиционные средства языкового общения. Ясно, что в этом процессе огромную роль играют мои внешние ощущения, посредством которых мне даны телесно-символические обнаружения чужой душевной жизни — в речи, жестах, мимике и т. д. Однако каждому известны факты молчаливого понимания и глубинного сочувствия другому, особенно близкому человеку, внутренние состояния которого никак не объективированы. Вы можете находиться к нему спиной и при этом прекрасно чувствовать его состояние. Из собственной биографии всем известны случаи как бы особо глубокого взаимопонимания, когда вы почти точно знаете, что произнесет собеседник в следующую минуту, а сами, в свою очередь, удивляетесь, что он озвучивает мысль, за секунду до этого мелькнувшую в вашем сознании. При личной встрече одного из авторов с 98-летним Х.Г. Гадамером тот обронил знаменательную фразу, что «молчаливый диалог между духовно близкими людьми порой бывает более глубоким, чем языковая имитация диалога путем перекрещивающихся монологов».

Существует также много фактов, свидетельствующих о способности людей реагировать на внутренние состояния других «Я», находящихся от них на расстоянии сотен и тысяч километров. Так, матери и жены, разлученные с близкими, часто безошибочно чувствуют страдание и смерть своих сыновей и возлюбленных. Масса подобных фактов фиксируется во время войн и стихийных бедствий. Какие-то физические материально-несущие основания подобных явлений, конечно, существуют и здесь, но они имеют явно внетелесный и внесимволический характер. Возможность совершенно непосредственного эмоционально-интуитивного со-переживания и со-понимания признавали такие разные мыслители, как Г.В.Ф. Гегель и П.А. Флоренский, М. Шелер и Н.О. Лосский.

Возвращаясь к сущности эмпатии, подчеркнем, что здесь происходит как бы резонансная бессознательная настройка собственного «Я» на тембр звучания дру-

[1] Не случайно, по-видимому, в оккультизме существует так называемая «симпатическая магия».

гой души, обеспечивающая тончайшее участие-понимание. Вместе с тем каждому знакомо и чувство антипатии, дискомфорта, полной эмоциональной нестыковки с каким-то человеком. В его обществе ощущаешь себя скованно, неловко, неуютно, хотя внешне-символически это чувство неприятия никак не подкрепляется.

Несомненно, есть люди, обладающие особо обостренной эмоциональной интуицией. Не исключено, что она может быть сознательно воспитуема. По-видимому, некоторые святые и подвижники обладали в высшей степени развитым даром подобного рода. Достаточно вспомнить знаменитый случай из жизнеописания св. Сергия Радонежского, когда он неожиданно в присутствии братии встал из-за стола и кому-то отвесил глубокий поклон в пространство. Как выяснилось, он поприветствовал таким образом св. Стефана Пермского, проезжавшего неподалеку от Троице-Сергиевой обители. Сохранились многочисленные свидетельства об эмоциональной проницательности оптинских старцев, особенно о. Амвросия, нередко узнававшего о душевных проблемах посетителя еще до того, как тот переступал порог его кельи.

Внерациональный и глубоко личностный характер подобных видов знания делает их крайне сложным объектом научного и философского исследования, однако это еще не повод для того, чтобы в духе научного иррационализма отрицать сам факт их существования. Правда, здесь исследователя подстерегает другая опасность: стремление во что бы то ни стало и как можно скорее найти подобным фактам «строгое научное» объяснение. Чаще всего последние не выдерживают ни теоретической критики, ни экспериментальной проверки. Научная широта мышления, добросовестность, критичность и систематичность исследований — лучшие гаранты от обеих этих крайностей.

В случае же, когда предмет научного изучения оказывается псевдопредметом, сама его невозможность должна быть по возможности строго и беспристрастно доказана.

1.3. Рациональная (интеллектуальная) интуиция

Это понятие разрабатывалось преимущественно в рамках рационалистической европейской традиции, а ее классическое определение принадлежит Р. Декарту. Для него она есть «понимание (conceptum) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем»[1].

Впоследствии понятие интеллектуальной интуиции, посредством которой усматриваются исходные непроблематизируемые начала и идеи в философии и науке, особенно интенсивно разрабатывалось в рамках феноменологической традиции. Там к интуитивно-рационально схватываемому содержанию относилось все то, что не встречается в наблюдении и невыводимо из последнего индуктивным путем[2].

---

[1] Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 84.

[2] См. классическое феноменологическое понимание интуиции, прежде всего интеллектуальной, в работах М. Шелера и Д. фон Гильдебранда: Гильдебранд Д. Что такое философия? СПб., 1997; Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

Ссылки на феномен интеллектуальной интуиции особенно характерны для так называемых дедуктивных наук (логики и математики), в частности, для такого направления обоснования математического знания, как интуиционизм (Э. Брауэр, Г. Вейль, А. Гейтинг). Здесь интуиция трактуется как непосредственная очевидность элементарных логико-математических суждений типа «А = А», отношений типа «больше — меньше» и т. д. Одним из рационально очевидных математических конструктов интуиционисты считали развертывающийся в потенциальную бесконечность натуральный ряд чисел.

В рамках гештальтпсихологии, испытавшей влияние со стороны гуссерлевской феноменологии, под интеллектуальной интуицией (инсайтом) понимался ключевой момент в решении мысленной задачи, когда дотоле несвязанные элементы связываются в новую структурную целостность.[1] Однако связь творческих озарений с рациональной интуицией, понимаемой в феноменологическом духе, остается весьма проблематичной. Ее истолкование как интеллектуальной самоочевидности представляется, во-первых, содержательно тривиальным, и, во-вторых, оно зачастую лишь оправдывает некритическую веру в собственные предрассудки, как это свойственно самим же феноменологам. На это в свое время совершенно справедливо указал А.Ф. Лосев, критикуя гипотетичность якобы интеллектуально очевидных построений Э. Гуссерля.

Гораздо более содержательное понимание интеллектуальной интуиции в смысле умозрения восходит к Платону и неоплатоникам. Здесь под ним понимается «умное созерцание» (или «умное видение») каких-то сущностных структурно-генетических оснований мирового бытия (идей или эйдосов), определяющих как сами вещи и процессы, так, соответственно, и их целостное понимание. В таком акте «умного видения сущности» один или несколько ключевых мыслеобразов символически организуют и упорядочивают все «смысловое поле» постижения предмета, давая ключ к его последующему целостному и интерсубъективному вербально-понятийному пониманию. Мыслеобраз[2] здесь — это исходная наглядная «матрица смысла», как бы непосредственно созерцаемый «скелет» понимания, на котором, грубо говоря, держится все понятийное «мясо». Можно сравнить это с силовым полем магнита, упорядочивающего железные стружки, когда можно созерцать сами структурные принципы действия магнита.

На особую роль структурно-символических эйдосов (архетипов) в науке обратил внимание В. Гейзенберг, говоря, что они «действуют как упорядочивающие операторы и формирующие факторы, образуя как раз искомый мост между чувственными восприятиями и идеями, а потому они составляют также и необходимое условие возникновения естественно-научной теории»[3]. Более общую философскую гипотезу при анализе древних орнаментов высказал П.А. Флоренский. Для него орнамент «философичнее других ветвей изобразительного искусства, ибо он изображает не отдельные вещи, и не частные их соотношения, а облекает наглядностью некие мировые формулы бытия... Но ни духовный мир, ни Пифаго-

---

[1] См.: Вертгеймер М. Продуктивное мышление. М., 1987.

[2] Причина выделения первой части этого слова будет понятна читателю, исходя из того, что будет написано чуть ниже.

[3] Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 280.

рова музыка сфер не доступны оплотянившимся современным очам и ушам. Вот откуда суждение о беспредметности орнамента»[1].

По-видимому, именно дар умозрения при проникновении в «мировые формулы бытия» лежал в основе открытия спиралевидной структуры ДНК у Уотсона и Крика; таблицы химических элементов у Д.И. Менделеева; бензольного кольца у Кекуле. Гениальной философской эйдетической интуицией были наделены Платон, Николай Кузанский[2], П.А. Флоренский[3]. Благодаря умозрению мыслителю открываются как бы «силовые» упорядочивающие информационные «каркасы» мироздания; своеобразные «кристаллические решетки», обеспечивающие порядок и гармонию бытия. Однако дар философского умозрения (у тех же Платона и Флоренского, не говоря уж о Я. Бёме или В.С. Соловьеве) оказывается тесно связанным с интуицией мистического толка и, соответственно, с мистикой как особым типом внерационального знания.

2. Мистическое знание

Относительно мистического опыта в полной мере сохраняют свою актуальность выводы, которые сделал классик его изучения У. Джемс. В частности, он отметил два момента:

а) исключительное многообразие мистики, которое практически не поддается какой-либо концептуальной унификации;

б) очевидность мистического знания для самого мистика-адепта и его абсолютную неочевидность и проблематичность для другого сознания, т. е. принципиальную неинтерсубъективность мистических переживаний[4].

В этой связи наш подход к анализу мистики будет сугубо кантовским: мы ничего конкретно не будем утверждать о самом содержании мистических переживаний, о том, что непосредственно видит мистик в состоянии транса, но зато мы имеем основания для вполне рационального, хотя и неизбежно гипотетического ответа на вопрос «как и посредством чего такой опыт вообще возможен?».

Начнем с того, что было бы неправильным отождествлять мистику с религией, хотя соблазн такого отождествления и понятен, учитывая присутствие в любой религии мощного мистического элемента. Однако многие исследователи обоснованно отмечают, что мистический опыт может быть внетеистическим и даже внерелигиозным.

Пантеистические формы мистики выявил еще У. Джемс[5], а ряд авторов выделяет помимо ее теистической и пантеистической разновидностей также светский «этический мистицизм», когда непосредственно ощущается связь между всеми

---

[1] Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 134—135.

[2] См. его умозрительно-символические построения в трактате «О предположениях»: Кузанский Николай. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 207, 219.

[3] См. его титульные иллюстрации и заставки к письмам в «Столпе и утверждении истины...»: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1—2. М., 1990.

[4] Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 336.

[5] Там же.

живущими людьми[1], и даже атеистический «виталистический мистицизм», когда утверждается возможность переживания единства «вселенского потока жизни»[2].

Собственно и внутри церкви отношение к мистике всегда было далеко не однозначным. Достаточно вспомнить средневековую борьбу между рационалистической схоластикой (линия Фомы Аквинского) и мистикой (линия св. Бернара). Любопытно, что внутри православной мистики ряд отцов церкви различает собственно религиозное откровение и визионерско-мистический опыт.

Так, крупнейший мистик Исаак Сирин совершенно четко разводит «мистическое видение», которое всегда субъективно и ненадежно, и объективное «откровение сердца», о котором речь у нас еще впереди[3].

Другой авторитет — Максим Исповедник — различает мистическое «созерцание вещей незримых» и высшее — благодатно-сердечное пребывание в свете Троицы, дающее подлинную личную веру и знание Бога[4].

Впоследствии различия между «подлинной» (церковно-религиозной) и «вульгарной» (ересической) мистикой проведет Л.П. Карсавин, в частности, в работе «Мистика и ее значение в религиозности средневековья»[5].

П.А. Флоренский наравне с подлинно религиозным выделит «безблагодатный» вариант мистического созерцания, в основе которого «лежит подлинный опыт, который, однако, преломляется через призму «психологизмов» и наряду с ценными мистическими открытиями способен приводить к аберрациям и ошибкам»[6].

Мистическим даром «созерцания вещей незримых» были наделены крупные поэты — Данте, У. Блейк, М.Ю. Лермонтов, У. Уитмен, Д. Андреев, а также духовидцы-визионеры — Э. Сведенборг или Ванга.

Однако подлинный мистический опыт достаточно редок и доступен лишь индивидам, наделенным особым даром. Этот дар мистического созерцания имеет, по-видимому, связь с какими-то пока еще плохо исследованными материально-несущими формами переноса и хранения информации (идеально-сущего содержания) во Вселенной и может быть связан со способностью к переживанию запредельного потока пророческих образов, в которых человеку могут непосредственно открыться иные слои реальности и более или менее целостные картины прошлого и будущего. Часто мистический опыт связан с переживанием единства и целостности мироздания, совпадая с праджня-интуицией[7]; иногда — с яркими и трагическими картинами приближающейся катастрофы, как в поздней графике Леонардо да Винчи или в сновидениях К.Г. Юнга накануне Первой мировой войны[8]. Порой, напротив, мистическое озарение мгновенно приобщает к каким-то высшим ликам и сферам бытия, так что над разгадкой приоткрывшейся тайны потом мучительно бьется рациональная мысль мистика-визионера. Таково знаменитое мистическое постижение Софии-Премудрости Божией В.С. Соловьевым, воспетое в его поэме

---

[1] Hynd S.H. Mystisism and ethics // Mystisism and the Modern Mind. N. Y., 1959. P. 97.

[2] См. Stiernot A.P. Some philosophical implications of mystisism // Mystisism and the Modern Mind. N. Y., 1959.

[3] Сирин Исаак, преподобный. Слова подвижнические. М., 1993. С. 96.

[4] Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 110.

[5] См.: Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994.

[6] Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 723.

[7] См. описание подобного переживания в кн.: Андреев Д. Роза мира. М., 1991. С. 40.

[8] См.: Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 14.

«Три разговора». Здесь мы имеем дело с реальностью мыслеобразов, где разнородные визионерские образы как бы нанизываются на единую нить смысла, зачастую совершенно непрозрачного для нашего обыденного рассудка. В данной связи на ум приходит символ четок или бус.

Опыт подобного рода по определению является принципиально недоступным для другого сознания (разве что в косвенной форме притч, художественных образов, графических символов и т. д.). Поэтому не следует, как это часто бывает, отождествлять с подлинной мистикой, предпочитающей молчать о невыразимом, разного рода иррациональные оккультно-эзотерические тексты, претендующие на исчерпывающее раскрытие высших тайн бытия.

Такие претензии, как показывает история и нынешняя практика оккультизма, очень часто являются плодом типичного шарлатанства или психических заболеваний. В лучшем случае здесь присутствует попытка рационализации чисто субъективных психологических переживаний и фантазий, не имеющих общезначимого характера и потому оставляющих при своей текстовой объективации ощущение «рационалистически-механистической безвкусицы», по точному выражению С.Н. Булгакова. К последнему типу относятся, например, многочисленные опусы антропософа Р. Штайнера.

3. Религиозное знание

Религию как особый тип духовного опыта не следует идентифицировать ни с церковью (это социальный институт), ни с религиозной общиной верующих (это социальная общность), ни с культовыми действиями (это разновидность магического действа), ни даже с различными видами теистического мировоззрения, если учесть, например, что в буддизме хинаяны нет идеи Бога — ни личного, ни безличного.

Религиозное знание уже по самой этимологии слова (от лат. religio — «связь») **подразумевает в первую очередь сердечную личную связь человека с высшими духовными началами и идеалами бытия, а также нравственное со-вестие с ними в волевых актах личного жизнеустроения. Действенная живая связь с высшим — вот в чем состоит особенность данного типа знания.** Из этого понимания сущности религии вытекает несколько ее атрибутивных характеристик.

Во-первых, религия всегда имеет дело со сверхвременными и бесконечными истинами, которые **как бы «свыше»** открываются конечному человеческому сознанию, причем никогда первоначально не даются в абстрактной и отвлеченной форме (в текстах, графических символах или культовых действиях), а всегда являются в живом земном обликс, будь то богочеловек Христос, как в христианстве; Будда, обретший просветление личными усилиями и несущий весть страждущему человечеству, как в буддизме; богодухновенные пророки и водители своих народов Моисей и Мухаммед, соответственно в иудаизме и в исламе.

Иными словами, краеугольные религиозные истины всегда предстают в виде уже сбывшихся идеалов творческого жизнеустроения (или совершенного бытия-

по-истине), задающих эталон гармоничного и духовно восходящего индивидуального бытия для последующих поколений. Все остальные религиозные истины и символы (художественные детали культа, архитектура, орнаментика, мифологические повествования, догматические определения) являются производными от них. Недаром знаменитый богослов Афанасий Великий так вкратце выразил суть христианской религии: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились».

Во-вторых, религиозное знание, данное в божественном откровении (Священное Писание в христианской традиции) или связанное с богодухновенным богословским истолкованием последнего (Священное предание в христианстве), всегда апеллирует к духовному авторитету, к какой-то сведущей и просветленной личности, чей духовный опыт уподобления идеалу позволяет глубоко понимать и правильно интерпретировать истины, данные свыше. Более того, мера личного духовного совершенства (прежде всего нравственное содержание мыслей и поступков) определяет и степень глубины проникновения в религиозное содержание. С этих позиций понятно, какую огромную роль играет в религии фигура Учителя, а также и то, что религиозные символы той или иной религии могут быть непонятными для непосвященных — эзотеричными.

В-третьих, религия как особый внерациональный тип духовного опыта основана на такой познавательной способности, как **разум сердца**. «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят», — говорит Христос в Нагорной проповеди, формулируя основную максиму христианского жития; а апостол Павел уточняет, что вера как особый тип знания пишется «Духом Бога живого не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор., 3, 3).

Именно через сердечное со-вестие с высшим человек обретает подлинную **веру-знание**, которая воспринимается и **ут-вер-ждается** всем его существом. Такая мудрая вера — это ни в коем случае не дефицит рационального знания и не догматическое принятие каких-то идей и аксиом без всяких доказательств, как иногда думают. Напротив, это совершенно объективное для личности знание, как бы вливающееся в открытые вены ее сердца (**откровение**), образующее центр ее сознательно-культурной жизни и творчества в мире. Именно о такой сердечной вере-знании всегда в сущности говорили и говорят наиболее серьезные богословы и религиозные философы.

Еще Климент Александрийский говорил о «духовных очах сердца», дарующих подлинную, а не обывательскую слепую веру в высшие начала бытия[1]. Впоследствии Исаак Сирин наставлял, что «если достигнешь чистоты сердца, производимой верою в безмолвии от людей, и позабудешь знание мира сего, так, что не будешь и ощущать его, то внезапно обретется пред тобою духовное ведение»[2]. О том, что подлинное духовное откровение о высшем, а, соответственно, и знающая вера обретаются лишь через сердечное культурное творчество (через просветление и нравственное очищение сердца — его окультуривание в подлинном смысле этого слова), говорили впоследствии и Максим Исповедник, и Григорий Палама, и Блез Паскаль[3],

---

[1] Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века: Антология. В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 280.

[2] Сирин Исаак, преподобный. Слова подвижнические. М., 1993. С. 217.

[3] См. его рассуждения о связи веры и сердца в кн.: Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 273.

и П.А. Флоренский, и Л.П. Вышеславцев[1], и И.А. Ильин в своих многочисленных работах[2].

Особое место учение о сердце занимает в учении Агни-Йоги. Там же дано, на наш взгляд, и одно из лучших определений веры в подлинной, а не превращенной форме ее существования: «Вера есть осознание истины, испытанной Огнем сердца»[3].

Соответственно подлинно верующим можно признать только такого человека, который не просто знает канонические тексты и добросовестно отправляет религиозные обряды, а который, веруя всем сердцем, стремится своими повседневными поступками и мыслями творчески уподобиться высокому жизнеустроительному идеалу.

Так, если он истинный христианин, то стремится, посильно подражая подвигу Христа, «победить мир» (Ин., 16, 33), обуздывая и изживая свои порочные страсти и, наоборот, утверждаясь в положительных нравственных качествах. Не случайно крупнейший христианский мыслитель и видный деятель русской православной церкви рубежа XVIII—XIX веков митрополит Платон (Левшин) писал: «Подлинно под видом святыя веры страшныя злодейства были производимы. Но сие-то паче и должно всякого в вере утвердить, чтоб не наружным токмо ея блистать видом, но **внутренне углубить ее в сердце** (выделено нами. — *Авт.*), и существенными плодами ея, каковы суть мир, благость, милосердие, кротость, сердце чисто, таковыми плодами обогащать сокровище души своея»[4].

Важно отметить, что воспитание собственного сердца, свойственное традиции религиозно-духовного подвижничества, есть важнейшее культурное действие в его не только личностно-экзистенциальном, но и социальном измерении. В качестве фактического обоснования данного тезиса укажем на ту огромную позитивную культурно-социальную и воспитательную роль, которую сыграли в истории России люди «великого сердца и мудрости» — Сергий Радонежский и Серафим Саровский. Их жизнь сама превратилась в религиозный символ праведного и гармоничного жизнеустроения, в тот уже сбывшийся в истории идеал, с которым может со-вестно сверять свои поступки каждый вновь вступающий в жизнь человек.

Показательно, что религиозное откровение, переставшее апеллировать к человеческому сердцу и необходимости каждодневного практического подтверждения веры, принявшее церковно-догматическую форму и противополагающее себя откровениям других религиозных систем и формообразований духа[5], всегда обрекается на принятие путем «слепой веры», а ее первоначально «живые» символы неизбежно вырождаются в мертвую знаковую обрядность. Такая вера религиозной и творческой верой быть перестает, вырождаясь в мракобесие и обскурантизм или в лучшем случае превращаясь в идеологический государственный институт.

С этих позиций религиозно-культурным человеком-творцом — сколь бы парадоксально это ни звучало — может быть назван и атеист, не верующий в

---

[1] См.: Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопр. философии. 1990. № 4.

[2] Среди которых отметим его «Аксиомы религиозного опыта». М., 1993.

[3] Агни-Йога. Мир огненный. Т. 1. Новосибирск, 1991. С. 207.

[4] Платон (Левшин; митрополит Московский). «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». М., 1996. С. 271.

[5] К примеру, философии или науке.

Бога, но у которого есть высокие духовные святыни и идеалы, в которые он верует всем сердцем и с которыми сверяет свои жизненные поступки. Воин, павший за Родину; учительница, посвятившая жизнь воспитанию детей и личным примером заложившая в них основы нравственного существования; ученый, вдохновенно стремящийся к истине и искренне радующийся успехам своих коллег и учеников; политик, бескорыстно и жертвенно служащий интересам своего народа; человек, утверждающий добрые и сердечные отношения дома и в рабочем коллективе, — все они, даже являясь атеистами и воинствующими материалистами, тем не менее оказываются своеобразными, но все же религиозными людьми.

И наоборот: какое отношение к религии, вере и сердцу имеет преступник, регулярно ходящий в храм и ставящий Богу свечку, чтобы замолить свои грехи? Или церковный батюшка, публично призывающий паству блюсти нравственные заповеди Христа, а сам втихаря предающийся разврату или стяжательству?

Это заставляет нас обратиться еще к одной и, быть может, важнейшей форме внерационального знания, которое может быть названо экзистенциально-жизнеустроительным и которому мы уделим особое внимание.

4. Экзистенциально-жизнеустроительное знание

Для того чтобы разобраться в природе этого вида знания, целесообразно вернуться к анализу системообразующей «оси» сознания. Там основное внимание было уделено структурной характеристике основных этапов самосознания (телесному, социальному и нравственному «Я»); здесь же мы сосредоточимся на экзистенциально-процессуальных аспектах становления этой «оси» и особенно на ключевой «точке» в духовном развитии личности, которая была названа нравственным «Я».

Прежде всего отметим, что процесс жизнеустроения никогда не осуществляется актами «чистого сознания», напротив — и это великолепно показал в своей неоконченной работе М.М. Бахтин[1], — он всегда разворачивается «в» и «через» конкретный жизненный поступок, каждый раз единственный и неповторимый, связанный с уникальным событием в мире. «Ось» жизнеустроения и самосознания представляет собой «сплошное поступление», по М.М. Бахтину[2], как бы восходящую (или нисходящую) «лестницу», состоящую из волевых поступков-ступеней, формирующих вполне определенный личный облик человека.

Еще Гегель заметил в «Науке логики», что сущность есть «прошлое бытия»[3]; впоследствии Ж.-П. Сартр будет вполне обоснованно доказывать, что сущностные черты человека — всегда плод его прошлых свободных актов самоопределения. Отметим лишь, что, по нашему мнению, личность не строит себя из ничего, и человек, по удачному выражению С.Л. Франка, «не есть своевольный хозяин соб-

---

[1] См.: Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985. М., 1986.

[2] Там же. С. 83.

[3] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 264—265.

ственной жизни»[1]. В нем всегда есть внутреннее «глубинное Я», включающее и его основные способности, и ценностные приоритеты, задающие общий вектор его жизнеустроения. Другое дело, что эти способности и приоритеты проявляются, шлифуются и преумножаются (или бездарно растрачиваются) действительно лишь в неповторимых актах свободного экзистенциального выбора.

Тот же М.М. Бахтин прекрасно показывает, что к поступку, с одной стороны, не могут быть отнесены лишь наши физические действия в мире. Любой внутренний акт и состояние сознания — уже неповторимый свершившийся поступок, который мы не в силах ни отменить, ни изменить. С другой стороны, у культурного человека-творца всегда возникает соблазн отождествить жизненный поступок с каким-то предметно-смысловым результатом своей деятельности: художественным творением, научной теорией и т. д.

«Поступок расколот на объективное смысловое содержание и субъективный процесс свершения», — замечает М.М. Бахтин[2] и категорически протестует против того, чтобы сводить живую по-ступающую деятельность «Я» к его культурно-смысловому рациональному творчеству, неважно — логико-понятийному или гуманитарному. «Все содержательно-смысловое бытие, — подчеркивает далее выдающийся отечественный мыслитель, — как некоторая содержательная определенность, ценность, как... истина, добро, красота и пр. — все это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке... Изнутри самого смыслового содержания невозможен переход из возможности в единственную действительность»[3].

По нашему мнению, эту глубокую мысль М.М. Бахтина можно расшифровать следующим образом: процесс личностного жизнеустроения есть особый **интегральный тип деятельности** и особый **(рационально-внерациональный) тип знания**, несводимый ни к понятийной, ни к гуманитарной разновидностям рационального познания, ни к внерациональному знанию, хотя он с ними связан и через них зачастую реализуется.

Когда мы произносим слово «личность», то имеем в виду не столько знания, которые она приобрела посредством ratio или intuitio, сколько то, как она реализует их в искусстве, в профессиональной деятельности, при нравственной оценке или в социально-политической деятельности. Все это важно, но самое-то главное — какими индивидуальными качествами эта личность обладает. **Жизнеустроение — это процесс построения себя в мире через стяжание (и, естественно, познание) одних и избавления от других привычек, черт характера, эмоциональных реакций** и т. д. Недаром в педагогике процесс воспитания отличают от содержательного образования.

Ясно, что процесс жизнеустроения может быть направляемым извне на уровне телесного «Я», может носить хаотичный или сугубо социально-ориентированный характер (в случае, когда мы имеем дело с социальным «Я»), и лишь на уровне нравственного «Я» он приобретает сознательно-целевой характер, связанный со стяжанием положительных качеств и состояний сознания (честность, спокойствие,

---

[1] Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 35.

[2] Бахтин М.М. Указ. соч. С. 97.

[3] Там же. С. 114.

мужество и т. д.) и избавлением от отрицательных качеств (малодушие, сомнение, раздражительность и т. д.). Почему с появления нравственного «Я» можно начинать отсчет сознательного жизнеустроения личности?

Во-первых, у нее появляется высокий нравственный жизненный идеал, с которым она со-вестно сверяет и соизмеряет свои поступки. Отсюда такое почитание понятия Учителя в восточной традиции.

Во-вторых, на этом этапе возникает «доминанта другого», по выражению А.А. Ухтомского, в отношениях с которым можно только истинно и бескорыстно быть, а не казаться, хотя бы для того, чтобы быть честным в отношении самого себя.

В-третьих, здесь практически проявляется как раз та способность, которую мы выше назвали разумом сердца.

Это совсем не означает, что в бытии нравственного «Я» не задействованы логический и гуманитарный разум, однако именно сердце дает ту жизненную мудрость, которая позволяет принять верное решение в уникальной жизненной ситуации, не имеющей аналогов и прецедентов в биографии личности. «Сердце вещует», «мне сердце подсказывает», «что-то на сердце неспокойно», «послушай свое сердце» — подобные выражения естественного языка, которыми переполнена наша повседневная жизнь и которые мы склонны не замечать в своей рационалистической гордыне, на самом деле очень тонко и точно фиксируют нашу глубинную способность мудро и сердечно по-ступать в мире и строить самих себя. Можно сказать и иначе: **тот же познавательный орган, который дает нам знание о высшем в актах религиозной веры, он же помогает воплощать познанные ценности в конкретных поступках земного жизнеустроения.**

Ряд современных медицинских и психологических фактов заставляет вполне серьезно отнестись к тезису о краеугольном значении сердца в познании и самопознании. Дело в том, что сердце является не только важнейшим физиологическим органом, но и центром психоэмоциональной жизни личности. Данные по операции шунтирования сердца говорят о том, что, несмотря на чисто физиологическое улучшение его работы, умственная деятельность прооперированного может серьезно ухудшиться. Более того, накапливается все больше статистического материала, свидетельствующего, что человек с пересаженным сердцем приобретает черты донора, сердце которого ему пересадили. Так что древний взгляд на сердце как на онтологический центр личности и важнейший орган познавательной деятельности заслуживает самого пристального внимания со стороны современной науки и философии.

Знаменательно, что можно быть изощренным интеллектуалом, прекрасно рассуждать о природе добра и зла, даже обладать даром тонкой оценки своих и чужих поступков «задним числом», но при этом совершать недостойные действия, сомневаться и ошибаться в актах жизненного выбора. Можно быть выдающимся гуманитарным творцом, иметь в сознании вроде бы твердые жизненные идеалы, но параллельно быть черствым и бессердечным человеком и никак практически не преобразовывать себя. И наоборот: можно ничего не создавать в культурно-смысловом плане, ничего не читать по проблемам добра и зла (даже вообще не уметь читать!), но при этом быть подлинно нравственно-жизнеустрояющимся че-

ловеком, обладающим развитым разумом сердца, как солженицынская Матрена. Не случайно задача «очищения» и «просветления» сердца рассматривается в исихастской православной практике как важнейшее средство «духовного делания». «Житие умное есть дело сердца», — писал в этой связи выдающийся христианский мудрец и праведник Исаак Сирин[1].

5. *Природа экзистенциальных категорий*

Любопытно, что «логика» стяжания личных качеств в процессе жизнеустроения определяется своими собственными категориями, которые можно назвать **категориями душевной жизни (или экзистенциалами — в европейской терминологии)**. Они также имеют бинарную природу, но их отношения отличаются и от отношений между логическими, и от отношений между ценностными категориями. Именно в умении расставлять правильные акценты во взаимоотношениях экзистенциалов (четко различать или, наоборот, синтезировать их), причем каждый раз в уникальной жизненной ситуации, и состоит дар подлинной мудрости, основанной на разуме сердца.

Ясно, что тема специфичности категорий душевной жизни не нова. Она разрабатывалась и С. Кьеркегором, и М. Шелером, и П.А. Флоренским и т. д. Целостная разработка этой проблемы (в той мере, в какой она вообще доступна философии) — дело будущего, поэтому мы ограничимся лишь кратким содержательным обзором основных экзистенциалов.

Сущностная черта жизненной мудрости состоит в том, чтобы:

а) объединять, синтезировать кажущиеся несовместимыми качества и психические состояния, ведущие нас «вверх» по лестнице совершенствования; но при этом

б) четко распознавать принципиальную противоположность, контрарную несовместимость вроде бы одинаковых нравственно-психологических модальностей и делать четкий выбор между ними.

Иными словами, в функционировании экзистенциалов всегда присутствуют черты логических (симметричность категорий, роль их опосредования) и черты ценностных категорий (наличие «низа» и «верха, необходимость категориального выбора). Постараемся пояснить сказанное на некоторых конкретных примерах, ясно отдавая себе отчет в том, что сфера личностного жизнеустроения настолько специфична и неоднозначна, что ее в принципе невозможно алгоритмизировать и «разложить по полочкам».

Учитывая это, мы позволим себе несколько отступить от канонов сухой лекционной логики и использовать метафоры, образные сравнения, элементы вольного этимологического выведывания смысла. В конце концов абстрактно и сухо писать о важнейших экзистенциалах душевного бытия — значит самой формой выхолащивать их живое содержание.

Начнем с той ипостаси жизнеустроительной мудрости, которая заключается в умении обнаружить несовместимость, взаимоисключающую противоположность

[1] Сирин Исаак, преподобный. Слова подвижнические. С. 393.

нравственных качеств и состояний сознания, которые, на первый взгляд, почти не различаются между собой, а потому сплошь и рядом отождествляются в обыденной жизни. Но это воистину «дьявольские отождествления», словно сам дьявол нашептывает нам на ухо не делать слишком больших различий между чувством неудовлетворенности и сомнением, между раздражением и праведным негодованием, между страхом и трепетом, между унынием и возвышенным страданием. На самом же деле эти фундаментальные категории душевной жизни образуют пары полярно несовместимых морально-волевых качеств и психических состояний, один из которых воплощают личностное «небо», а другие — личностное «дно». Одни экзистенциалы обозначают ступени творческого восхождения, другие — их изнанку. Напротив одних можно твердой рукой поставить знак «плюс», а напротив других — столь же твердый «минус». Рассмотрим некоторые из этих взаимоотталкивающихся душевных полюсов, грани между которыми, увы, слишком часто стираются в человеческом сознании, но которые безошибочно распознает подлинный мудрец.

Сомнение и неудовлетворенность

Сомнение и его крайняя форма — скепсис — всегда являются изнанкой догматизма. Скептик — часто разуверившийся догматик и наоборот: догматик — зачастую уверовавший скептик. Но оба — и скептик, и догматик — пребывают в бессознательном подчинении у чужого сустного мнения. Они воистину жертвы со-мнения и не ведают со-знания. Отсюда абстрактное отрицание скептика и абстрактное утверждение догматика, лишенные лично продуманных и прочувствованных основ, всегда шатаются и колеблются, обрекая своего носителя на хождение по замкнутому кругу чужих взглядов и ценностей.

Духовно прибывает лишь неудовлетворенное сознание. Чуждое циничному скепсису и самодовольному догматизму, оно жаждет творческого обогащения и достижения истинного со-знания с другими «Я», удостоверенных посредством непредвзятых теоретических аргументов и личным ведением сердца. Неудовлетворенность предвещает углубление и расширение ранее продуманных и принятых основ, она разворачивает спираль духовного восхождения человека.

Голос сомнения монологичен и пессимистичен, бесплоден и безблагодатен. Неудовлетворенность открыта диалогу, плодоносна и оптимистична, поскольку вдохновляет на совершение нового жизненного усилия.

Раздражение и негодование

Негодование духа, восстающего против зла и несправедливости, свидетельствует о наличии прочного нравственного стержня. При этом праведно негодующий не испытывает чувства личной ненависти к носителю зла и скорее сострадает заблудшему. Исаак Сирин выразил этот благородный характер праведного возмущения в чеканной фразе: «Люби грешников, но ненавидь дела их».

Вопреки альтруистическому чувству негодования раздражение эгоистично и выражает состояние внутренней неуверенности и неправоты. Раздражаются зачас-

тую на самих себя, на свои собственные недостатки и слабости, в которых стыдно признаться и которые бессознательно проецируются вовне, на другого, безвинного в подавляющем большинстве случаев человека.

Раздражение бескультурно, оно оскорбляет и унижает чужое достоинство. Негодование духа никогда не оскорбляет личности другого человека, ибо слишком уважает свою собственную правоту, превосходящую любую самость. Раздражение — черный «огонь поядающий», в котором корчится маленькое земное «Я»; негодование «Я» — пламенный меч, рассекающий тьму зла и невежества.

Страх и трепет

Трепет — благоговение перед высшим; страх — смятение перед низшими силами. Трепет — предчувствие близости идеала, любовь и доверие к нему. Страх — смирение перед всесилием зла, рабское подчинение ему. Трепещут подлинно верующие и восходящие; боятся сомневающиеся и не ведающие путеводных звезд духа.

Уныние и страдание, восторг и радость

Уныние и жалобы — знак разжижения воли; страдание — условие ее закалки. Уныние в лучшем случае сменится беспечным весельем и восторгом, за которыми неминуемо последует новое уныние по поводу их утраты. За страданием следует радость очищения и преодоления. Уныние — лень души, покорившейся потоку настоящего (у-ныние). Страдание — страда духа, ведущая в будущее.

Восторг телесного наслаждения неизбежно конечен; радость духовного преодоления бесконечна.

Соизмеримость и подозрительность

Соизмеримость — целесообразная бережливость, вытекающая из сознания собственной силы. Подозрительность — спутник духовной слабости и метаний. Соизмеримость выискивает лучшее в другом человеке, дабы четче и доступнее — по сознанию — довести до него нужное знание. Подозрительности, напротив, свойственно всегда и во всем видеть худшее. Соизмеримость ориентируется на высокое и достойное, подозрительность «играет на понижение», как бы зрит исподним оком (подо-зрение). Соизмеряющий не выдаст сокровенного и тем не позволит осквернить его, подозрительный опорочит истину самой недобротой своего взора.

Смирение и самоуничижение

Смирение — ясное осознание своей сегодняшней ограниченности, но одновременно и бесконечности горизонтов совершенствования. Смирение — горение через обуздание гордыни. Самоуничижение — неверие в свои силы и возможности, оборотная сторона гипертрофированной самости. Смирение — готовность внимать словам подлинного духовного авторитета и неустанно следовать идеалу. Самоуничижение — часто разочарование и духовное разложение некогда

самоуверенного «учителя». С-мирение — любовное принятие мира в сердце и согласие с ним; самоуничижение — уничтожение связей и с миром, и с собственным сверхсознательным потенциалом духа.

Вместимость и всеядность

Вместимость — критерий широты сознания, умение покрыть отрицание синтетическим утверждением. Всеядность — набор несовместимых идей и ценностей. Вместимость — способность упорядочить различное вокруг единого стержня; всеядность — сваливание в кучу всего и вся. Вместимость уравновешенна и гармонична; всеядность — судорожна и хаотична.

Чем отчетливее в своем повседневном бытии распознает человек нравственные полярности, подобные вышеприведенным, и чем определеннее совершает он свой моральный выбор, тем большей широтой и утонченностью отличается его сознание и тем выше стоит он на лестнице духовного совершенствования. Однако подлинная мудрость есть не только дар распознавания и тем самым преодоления «дьявольских отождествлений», но столь же и умение избегать «дьявольских противоположений».

Эта вторая, дополнительная, ипостась мудрости — умение видеть единство и взаимосвязь нравственных качеств и состояний, которые обыденное сознание норовит рассмотреть в качестве противоречащих друг другу. Здесь, напротив, «дьявол» словно подталкивает нас на бездумное и механическое противополагание того, что на самом деле образует гармоничное единство: свободное самоопределение и иерархическое служение; дерзание и терпение; мужество и сострадание. Подобные противоположности не только не отрицают друг друга, но требуют обязательного синтеза. Остановлюсь лишь на нескольких примерах.

Свободное самоопределение и иерархическое служение

Если у человека есть представление об иерархии духовных ценностей, если у него есть идеалы и духовные авторитеты, которым он бескорыстно служит и которым беззаветно доверяет, то это не только не подрывает его автономии и свободы воли, но прямо их предполагает. Истинным ценностям может служить только свободный человек, поскольку истинные ценности на то и истинные ценности, чтобы не нуждаться в рабском поклонении и принятии из-под палки. Истинному духовному учителю не нужны безликие и бездумные марионетки; он, напротив, всячески поощряет самостоятельность и инициативу ученика. Истинный же ученик — тот, кто в свободном акте любви избрал себе учителя. Истинная иерархия — иерархия добровольного и бескорыстного сотрудничества ради общего блага. Это естественная иерархия со-знающих и восходящих сознаний.

Ложная иерархия, наоборот, основана на эгоизме, лжи и страхе. В ней не служат высшему, а начальствуют во имя удовлетворения низших страстей и влечений. Это иерархия рабов и господ. Господин жаждет рабского себе поклонения и насилует чужую волю. Соответственно раб не служит, а раболепствует, не свободно вверяет себя высшему руководству, а позволяет другому владеть своей волей. Это

противосестественная иерархия взаимного падения и ненависти душ, где карабкаются на иллюзорные мирские вершины, отталкиваясь ногами от плеч тех, кто находится ниже тебя и отчаянно хватаясь за ноги того, кто сумел взобраться выше.

Таким образом, быть свободным — значит уметь сознательно служить высшему. Отказываться от своего суетного эго, обуздывать низменные страсти и вожделения — значит проявлять и приумножать скрытые духовные ресурсы своего глубинного «Я».

Дерзание и терпение

Стремление к высшему подразумевает мудрое терпение и отказ от иллюзии достижения цели одним скачком. С другой стороны, терпение — сестра мудрого дерзания: умение не отчаиваться и не падать духом при неудачах. Истинно дерзающий — терпелив; истинная терпеливость — дар не растратить в неизбежных временных неудачах потенциал творческого дерзания духа.

Подвижность и равновесие

Духовная подвижность и неудовлетворенность созидательны лишь тогда, когда человек способен сохранить психическое равновесие и спокойствие в непростых ситуациях, которыми изобилует жизнь. Истинное же равновесие — не равнодушие (это типичное «дьявольское» отождествление), а гармоничное напряжение всех творческих сил, духовная бдительность, соизмеримость и подвижность. Лишь хранящий душевное равновесие восходит и подвигается; лишь подлинный подвижник является господином своих страстей.

Мужество и сострадание

Мужественный человек тем и отличается от жестокосердного, что способен сострадать другому человеку и вбирать в себя чужую боль. Мужественный прежде всего умеет любить. Жестокий же всегда ненавидит и злорадно унижает слабого. С другой стороны, сострадание тем и отличается от слезной сентиментальности и слащавости, что имеет мужество вместить в себя страдания другого, разделить с ним беду и, если хватит сил, вместе превозмочь ее. Мужество есть действенное сострадание; сострадание — мужество отказа от самости и изолированности своего «Я» от всего сущего.

Таким образом, противоположные качества и состояния сознания, подобные проанализированным выше, ни в коем случае нельзя разрывать и тем более противополагать друг другу. Подчеркнем еще раз: обретение творческих качеств сознания через, в одном случае, противополагание, а в другом — через объединение противоположностей легко осуществляется лишь на бумаге, в, так сказать, идеальных, теоретических условиях. Что же касается реальной судьбы конкретного человека, то слишком тонкими и подвижными оказываются грани между положительными и отрицательными душевными качествами и состояниями сознания; порой незаметно превращаются они в свою собственную противоположность, как, например, мужество — в жестокость, терпение — в пассивность, подвижность — в суетливость, а свободная воля — в низменное своеволие. Но, значит,

самое напряженное поле борьбы пролегает не вовне, а внутри человеческого духа, и только разум сердца да жизненный опыт оказываются безошибочными проводниками по дебрям жизнеустроительных дилемм и коллизий. В конце концов совершенно правы были древние греки, когда утверждали, что «все прекрасное трудно» и никакая истина (ни мирового, ни личного бытия) не достигается человеком без усилий.

Однако здесь-то и возникает самый главный теоретико-познавательный вопрос: а что, собственно, следует понимать под истиной, существует одна или много видов истины и чем истинное знание отличается от ложного? Этот круг проблем, связанный с уточнением центральной гносеологической категории «истина», составит содержание последней лекции данного раздела.

ЛЕКЦИЯ 27. *ИСТИНА В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ*

1. Аспекты категории «истина»

Достижение истинного знания является главной целью и ценностью познавательной деятельности человека. Однако сложности с пониманием природы истины возникают сразу, как только произносится само слово «истина». Дело в том, что оно тут же сопрягается в сознании с целым спектром близких по смыслу терминов: правда, правота, законосообразность, подлинность, достоверность, правильность, очевидность, точность, откровение и т. д.

Часто путаница при исследовании феномена истины как раз и возникает оттого, что не вычленяют различные ее аспекты, которые хотя и связаны, но все же отнюдь не тождественны друг другу. С анализа этих аспектов мы и начнем рассмотрение проблемы.

1.1. Онтологический аспект

Истина рассматривается здесь как свойство самого бытия и даже как само бытие. Еще А.С. Хомяков, а позднее — П.А. Флоренский[1] обратили внимание, что в основе русского слова «истина» лежит древний санскритский корень es-, что буквально переводится как «быть», «существовать». Соответственно истина может отождествляться с каким-то **подлинным бытием**, противостоящим бытию иллюзорному, не подлинному.

Мир платоновских идей или Царство Божие — истинны, ибо противостоят мнимому — телесному или греховному — чувственно воспринимаемому бытию. Истина здесь сопрягается с **непосредственной духовной очевидностью** и религиозным **откровением**. Однако ее можно не только созерцать умным взором мудреца, на чем настаивала античная традиция; но в ней и с ней, с позиций христианского вероучения, можно непосредственно духовно жить, руководствуясь ведением сердца. Недаром Христос говорит своим ученикам: «Я есмь Путь, Истина и Жизнь». Богоподобное бытие в «свете истины» есть конечная цель человеческих дерзаний и стремлений с позиций христианства, где знание, творчество и жизнь оказываются абсолютно тождественными друг другу в Царствии Божием.

Онтологическое понимание истины может быть проведено еще более радикально, как у В.С. Соловьева в «Критике отвлеченных начал». Для него «истина вообще не заключается в той или иной форме нашего познания... а в самом сущем, которое есть и познаваемое, то есть истинный предмет знания... Мы можем

---

[1] См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 15—20.

мыслить истину только как сущее всеединое (которое у В.С. Соловьева совпадает с полнотой Божественного бытия. — *Прим. авт.*), и когда мы говорим об истине, то мы говорим именно об этом, о сущем всеедином. Мы должны или совсем не говорить об истине, а потому и отказаться от всякого знания (ибо кто же захочет неистинного знания?), или же признать единственным предметом знания всеединое сущее, заключающее в себе всю истину. В самом деле, в этом полном своем определении истина содержит и безусловную действительность, и безусловную разумность всего существующего».[1] Здесь, правда, становится не очень понятным, как возможен феномен обособления части от такого исходного всеединства и, соответственно, феномен заблуждений.

Однако онтологическое истолкование истины возможно не только в рамках религиозно-философских построений. Оно свойственно и реалистическим доктринам, и даже обыденному сознанию[2]. Здесь истина сопрягается с законосообразным или идеалосообразным бытием. Когда мы говорим «настоящий ученый», «истинный гражданин своей страны», «подлинный поэт», «типичный представитель своей профессии» и т. д., то везде подразумеваем, что нечто бытийствует в полном соответствии со своим эталоном или идеалом. Гегель бы сказал, что здесь предмет соответствует своему понятию, а потому он и истинен.

Если же дело обстоит противоположным образом, то можно сказать, что предмет ведет ложное или превращенное бытие, не соответствующее его понятию (идеально-эталонной сущности). Например, преступник ведет превращенное (ложное) существование в качестве гражданина государства, ибо гражданин по определению законопослушен.

Специфически онтологическое истолкование истины характерно и для мира техники, что фиксируется в центральной категории технической мысли — **«точность»**. Прибор или аппарат совершенны (истинны), если: а) в них точно воплощен конструктивный замысел инженера; б) они точно (бесперебойно) выполняют операции, ради которых сконструированы.

1.2. Логико-семантический аспект

Чаще всего он присутствует в так называемых дедуктивных науках и фиксируется терминами **«правильность»**, **«корректность»**, **«достоверность»**. Под этим понимается формальная безупречность доказательства теоремы или получения какой-то логической формулы на основе исходно принятых аксиом и правил вывода. Соответственно ошибочным (некорректным) будет признано доказательство теоремы, где или нарушена последовательность рассуждений, или в ткань доказательства неявно введены дополнительные допущения, или попросту наличествуют формально-логические противоречия (вроде одновременного присутствия суждений А и не-А).

Оппозиция «истина — ложь» может и прямо использоваться в логических исчислениях, но здесь квалификация суждений как истинных или ложных ограничива-

---

[1] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 691—693.

[2] См., как любопытно словесно фиксирован этот аспект истины в русском языке: Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 60.

ется лишь областью их формальных семантических значений (как в логике высказываний) безотносительно того, истинны ли эти суждения с точки зрения их реального предметного содержания. Например, суждение «неверно, что кентавр — только лошадь» формально истинно, ибо по определению атрибутивным свойством кентавра является наличие человеческих характеристик. При этом с чисто содержательной стороны все рассуждения о кентаврах могут быть признаны ложными, ибо в действительности они не существуют.

1.3. Ценностно-экзистенциальный аспект

Он фиксируется в русском языке словами **правда, праведность, правота**. Под правдой в экзистенциальном аспекте понимается личностно продуманная и прочувствованная ценность, которая принимается человеком всем его существом и искренне утверждается им в жизненных поступках. Человек может при этом заблуждаться в конкретных актах личного выбора (быть неправым) и даже руководствоваться в своем поведении объективно ложными (неправедными) ценностными представлениями. В таких случаях он подлежит объективному моральному и социальному осуждению, но в субъективном-то плане он поступает вполне искренне и правдиво. Желательно, конечно, чтобы человек руководствовался подлинными ценностями, логически осмысливал происходящее и чаще слушал свое сердце, дабы не ошибаться в сложных ситуациях морального выбора. Однако недаром все религии и духовные учения единогласно утверждают, что в жизнеустроительном плане гораздо лучше быть «горячим», чем «теплым», и лучше искренне ошибаться в действии, чем бездействовать в равнодушии.

Когда же произносят словосочетание «художественная правда», то имеют в виду чаще всего или убедительное воплощение идей автора в ткани художественных образов, или точное и яркое эстетическое отражение каких-то типических общественных явлений и представлений. В этом плане художественно правдивым может быть признано отражение в литературе каких-то разрушительных и безнравственных идей, как это удалось сделать Ф.М. Достоевскому в «Бесах». Другое дело, что безнравственному человеку никогда не суждено стать гениальным творцом. «Гений и злодейство — две вещи несовместные», ибо подлинное гуманитарное познание и творчество исключают апологию и возвеличивание неподлого дна человеческой души.

В нравственно-социальном аспекте под царством правды разумеется воплощение в общественной жизни каких-то идеалов справедливости, честности и братства, что противостоит торжеству социального зла, насилия и лжи в виде царства кривды.

Любопытно, что идеалы истинного познания, правдивого социального жизнеустройства, художественной правды в искусстве, нравственной правоты и праведности личного бытия всегда органично сопрягались друг с другом в русском национальном сознании. На это обращали внимание многие крупные отечественные мыслители. О многоаспектности русского слова «правда» писал С.Л. Франк[1],

[1] См. его работу «Русское мировоззрение» в кн.: Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.

а Н.К. Михайловский отмечал, что «всякий раз, как приходит мне в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова, кажется, нет ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое»[1].

В таком объединении различных аспектов истины есть глубочайший смысл, и он особенно созвучен процессам, происходящим в современной культуре. Здесь достаточно указать на ценностные проблемы современной науки, дискуссии вокруг нравственного измерения искусства или поиски справедливого мирового устройства в условиях нарастающего глобального экологического и культурного кризиса. Мы еще остановимся в конце данной темы на современных тенденциях синтетического понимания истины и ее критериев. Однако предварительно следует уточнить наиболее нас интересующий — гносеологический — аспект категории «истина» и те ее варианты, которые существовали в истории философии.

2. Гносеологическое понимание истины и ее концепции в истории философии

В гносеологическом плане под истиной понимается не свойство самого бытия, ценностных переживаний человека или продуктов его гуманитарного творчества, а также не формальная характеристика языковых структур и формул, а в первую очередь **содержательная характеристика человеческих знаний**, особенно философского и научного характера. К различным истолкованиям истины в этом важнейшем аспекте мы и переходим. В их характеристике мы постараемся быть краткими, учитывая, что этот вопрос достаточно подробно освещен в монографиях[2] и учебных пособиях.

2.1. Классическая (или корреспондентская) концепция

Здесь под истиной понимается соответствие человеческих знаний реальному положению дел, какой-то объективной действительности. В явной форме классическую концепцию можно найти уже у Платона и Аристотеля. При этом соответствие знания (идей) действительности может пониматься двояким образом, в зависимости от того, как трактовать саму эту объективную действительность. Это может быть соответствие человеческой мысли объективной природной действительности (Аристотель), а может быть ее соответствие идеальному бытию вечных идей (Платон). Однако какую бы общеметафизическую гносеологическую установку мы ни заняли (реалистическую или платоническую) в рамках классического понимания истины — оба аспекта соответствия обязательно будут присутствовать.

---

[1] Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 172.

[2] См. ставшую уже классической книгу: Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977.

Так, в случае реалистической (и даже материалистической) позиции все равно будет присутствовать момент соответствия человеческих знаний каким-то объективным идеальным сущностям. Рассмотрим суждение «классическая механика представляет собой научную теорию». Данное суждение истинно, ибо классическая механика Ньютона соответствует всем характеристикам идеального конструкта под названием «теория». С другой стороны, в платонической версии теории соответствия суждение «имя данного человека — Сократ» есть истинная констатация положения дел в реальном мире.

Нетрудно заметить, что платонические теории соответствия могут сливаться с онтологическим пониманием истины как подлинного духовно-идеального бытия, которое может непосредственно созерцаться и переживаться человеком. С другой стороны, реалистические варианты классического подхода к истине могут сближаться с ее онтологической трактовкой в смысле законо- или идеалосообразного бытия какого-либо явления или предмета.

Классическая концепция всегда была и до сих пор остается наиболее влиятельной не только среди философов, но и среди ученых, ибо в наибольшей степени соответствует их интуитивной вере в то, что они не творят научные гипотезы и теории по своему собственному усмотрению, а познают нечто в самом бытии, и что полученное ими знание — не фикция, а вскрывает объективные закономерности мироздания.

Однако при внимательном философском анализе классической концепции (особенно в ее материалистической версии) в ней обнаруживается ряд серьезных трудностей.

1. Мы никогда не имеем дело с действительностью самой по себе, а всегда с ее чувственным или рационально структурированным образом. Мир как бы заранее субъективно упорядочен нами еще до того, как мы начали проверять истинность знаний на соответствие с ним. Если же мы имеем дело с проверкой теории на ее соответствие фактам, то ведь и факт науки — это всегда первично отобранное и концептуально оформленное нашим разумом образование. О какой объективной действительности здесь может идти речь?

2. Ряд сложностей возникает с суждениями логики и математики. Они описывают объекты, которым иногда просто нечего поставить в соответствие в реальном мире. Здесь достаточно указать на мнимые числа.

3. Непонятно, как быть с универсальными номологическими суждениями в науке, ведь в повседневном бытии мы имеем дело только с единичными процессами и событиями. Всеобщее нам нигде и никак непосредственно не дано, кроме как в нашем собственном разуме.

4. В классической концепции возникает ряд парадоксов, если объектом высказывания служит его собственное содержание. Один из самых знаменитых примеров подобного рода — парадокс лжеца, где суждение лжеца «я лгу» невозможно однозначно оценить как истинное или ложное. Попыткой избавиться от парадоксов последнего рода является «семантическая теория» истины Тарского, уточняющая его классическое аристотелевское понимание[1] и позволяющая за

[1] «...Говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное» (Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 141).

счет разведения языка-объекта и метаязыка избегать парадоксов, например парадокса лжеца.

Однако общих гносеологических трудностей классической концепции это не преодолевает. Их причина кроется в недооценке конструктивной активности субъекта познания, на чем как раз и сделала акцент априористская теория истины.

2.2. Априористская концепция

Она достаточно древняя и может трактоваться как некое имманентно присущее душе доопытное знание, которое лишь раскрывается в ходе индивидуальных и общечеловеческих познавательных усилий. Таково учение индийской веданты о потенциальном всезнании человеческого атмана, тождественного брахману; античное понимание знания как припоминания того, что некогда видела и слышала бессмертная душа; христианское учение о потенциальном богоподобии человека, декартовская доктрина врожденных идей с тезисом о том, что «истинно все то, что я воспринимаю ясно и отчетливо»[1] и т. д. Здесь, однако, всегда есть сопряжение с тем или иным вариантом классической концепции истины, особенно с ее платоническим вариантом.

Поэтому не будет преувеличением сказать, что первый последовательный вариант априористской доктрины был разработан все же И. Кантом. Акцент в понимании истины здесь устойчиво переносится на субъект познания уже без всяких отсылок к феномену божественной врожденности знания. Истинное знание с точки зрения великого немецкого мыслителя — вовсе не то, которое соответствует действительности, а которое отвечает критериям всеобщности и необходимости. К таковым могут быть отнесены априорные синтетические суждения, которые возможны благодаря доопытным структурам чувственности и рассудка, одинаковые для всех субъектов познания. Как возможны истины математики? Да благодаря всеобщим априорным формам чувственного созерцания пространства и времени, следуя которым мы все одинаково конструируем объекты математического знания. Как возможны все частные истины естествознания? Да благодаря всеобщим априорным категориальным структурам рассудка и основанным на них универсально истинным основоположениям познания (законе о постоянстве субстанции, законе причинности, законе взаимодействия субстанций)[2]. Любые частные апостериорные истины физики и других естественных наук основываются на этих положениях, универсально истинных и предшествующих всякому конкретному опыту. Иными словами, разум оказывается в состоянии находить в мире лишь такое истинное знание, какое сам туда же и вложил. Образно говоря, он сам задаст себе правила познавательной игры, на основе которых им может быть разыграно бессчетное количество конкретных познавательных партий.

При всей оригинальности и неклассичности кантовских ходов мысли вскоре, однако, выяснилось, что те основоположения, которые Кант считал доопытными и универсально истинными, таковыми не являются, по крайней мере за предела-

---

[1] Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 29.

[2] Об этом у нас уже шла речь при изложении темы 8 — лекции 25 в связи с категориальными структурами рационального познания.

ми ньютоновской классической механики. Что касается ссылок на априорность, то в удостоверении истинности исходных доопытных посылок любой научной и философской теории как раз и заключается самая главная гносеологическая проблема.

Все последующие разработки теории истины, особенно оживившиеся на рубеже XIX—XX веков в связи с кризисом в естествознании, ставили своей задачей избежать, с одной стороны, наивных ссылок на объективную действительность в духе классических концепций, а с другой — указаний на разного рода доопытные структуры, свойственные априористскому подходу.

2.3. Когерентная теория истины

Она существует в нескольких различных вариантах. Самый популярный и известный из них утверждает, что истинное знание всегда внутренне непротиворечиво и системно упорядоченно. Здесь происходит сближение с трактовкой истины в смысле логической правильности и корректности. При всей частичной обоснованности такого подхода все-таки следует признать, что отсутствие логических противоречий и взаимосвязанность суждений внутри какой-то теории еще отнюдь не свидетельствует о ее истине; и наоборот, наличие диалектических и антиномических суждений внутри теории еще не дает оснований заключать о ее ложности. В противном случае на свалку нужно было бы сразу отправлять «Капитал» К. Маркса с его знаменитым антиномическим тезисом, «что капитал возникает и не возникает в процессе обращения», или знаменитый труд И.И. Шмальгаузена «Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии», где с первых страниц констатируется, что целостность любого организма — это всегда единство процессов интеграции и дифференциации его клеточных структур.

Второй вариант теории когеренции утверждает, что истинной должна быть признана та гипотеза, которая не противоречит фундаментальному знанию, существующему в науке. Например, если какая-то физическая гипотеза противоречит закону сохранения энергии, т. е. все основания считать, что она ложна. Данный критерий также нельзя абсолютизировать, ибо любая новая фундаментальная теория всегда какому-то общепризнанному знанию да противоречит.

2.4. Прагматистская концепция

Мы уже упоминали о ней при анализе основных стратегий решения фундаментальных теоретико-познавательных проблем. Ее суть сводится к тому, что знание должно быть оценено как истинное, если способно обеспечить получение некоего реального результата (экспериментального, утилитарно-прагматического и т. д.). Иными словами, истинность отождествляется здесь с пользой или результативностью. В принципе знание, особенно научное, весьма прагматично. Если ученый-теоретик не получает новых результатов, то его научная репутация, а потом и квалификация, могут быть поставлены под сомнение. Если инженер

не изобретает новых технических устройств и приспособлений, ему могут перестать платить зарплату[1].

Однако утилитарную направленность науки не следует преувеличивать. Самые выдающиеся открытия совершаются творцами, конечно же, не из утилитарных соображений, а из чистой любви к истине. Многие научные теории в момент их создания вовсе не имеют никакого экспериментального и технического применения. Более того, самые стратегически значимые идеи, тем более в философии, по определению бескорыстны и антиутилитарны. В противном случае они никогда не смогли бы открыть новые горизонты в бытии и познании. Недаром выдающийся испанский философ Х. Ортега-и-Гассет обронил мысль, что самое большое практическое значение философии состоит... как раз в ее абсолютной утилитарной бесполезности.

2.5. Конвенционалистская концепция

Здесь утверждается, что истина есть всегда продукт гласного (а чаще — негласного) соглашения между участниками познавательного процесса. В разных науках и в разных научных сообществах существуют разные «правила игры», а все доказательства строятся лишь на основе принятых конвенций. Соответственно то, что может трактоваться в рамках одного научного сообщества как истинное знание, в другом будет расценено как знание ложное. Так всегда бывает, когда сталкиваются представители разных школ в науке и в философии. При всей значимости факта соглашений в познавательной деятельности его все-таки не следует доводить до абсурда, ибо в конечном счете это приводит науку и философию — сферы доказательного и систематического мышления — к сугубо обывательскому тезису, что «у каждого-де своя истина». В сущности сам тезис, что истина — всегда продукт соглашения, опровергает себя же, ибо подразумевает, что независимо от всяких соглашений этот тезис должен квалифицироваться как истинный.

2.6. Экзистенциалистские концепции

Они достаточно разнородны, но сближаются в плане ценностного истолкования истины.

Во-первых, может быть выдвинут тезис, что истиной следует считать такое знание, которое способствует творческой самореализации личности и стимулирует ее духовный рост. В роли такового способно выступить и объективно ложное знание, лишь бы оно глубоко переживалось и творчески отстаивалось человеком. Соответственно знание вроде бы объективно истинное (типа $2 \times 2 = 4$), но извне, принудительно навязываемое человеку, должно быть квалифицировано как ложное, ибо подавляет его творческий дух. Острие экзистенциального понимания

---

[1] Прагматический и утилитарно ориентированный характер научного знания, особенно технического, блестяще раскрыт двумя совершенно разными мыслителями — С.Н. Булгаковым и М. Хайдеггером. См.: Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 174—192; Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 41—62, 221—237.

истины направлено против догматизма и тоталитаризма как в жизни, так и сфере Духа. Так, Н.А. Бердяев заявит, что в философии истина — вовсе не копирование действительности и не теоретическое доказательство, а прежде всего — манифестация творческого Духа, созидание чего-то нового в бытии[1]. При таком подходе подчеркивается значение именно творческого человеческого измерения знания, претендующего на истинный статус.

Во-вторых, экзистенциальный аспект истины может быть рассмотрен и в несколько ином ключе. Обыкновенно, в спокойной и бесконфликтной жизненной обстановке, человек не задумывается о последних истинах бытия и о смысле своего собственного жизненного предназначения. Лишь в ситуациях пограничных, зачастую на грани жизни и смерти, перед ним внезапно открываются какие-то важнейшие мировые и экзистенциальные истины. «Свет истины» как бы вливается в «трещины» его личной судьбы, порой заставляя переосмысливать многие предрассудки и житейские стереотипы. Этот аспект был особенно рельефно прописан в работах С. Кьеркегора, а позднее — в трудах мыслителей экзистенциального направления (у К. Ясперса, раннего М. Хайдеггера). Но в сущности подобный мотив обретения истины через душевные испытания и потрясения был глубоко продуман и блестяще художественно воплощен уже в романах Ф.М. Достоевского. Весь экзистенциализм есть в каком-то смысле лишь философский комментарий к творчеству великого русского писателя.

Нетрудно заметить, что обе экзистенциальные трактовки истины сближаются с тем, что мы говорили выше о важнейшей ценностной категории «правда».

Наконец, третий ракурс экзистенциального видения истины смыкается с онтологическим ее аспектом. Наиболее систематически он был продуман на Западе М. Хайдеггером в его поздних работах, а у нас — С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским. Истина в ее аутентичном греческом значении (aleteia), по М. Хайдеггеру, означает несокрытость бытия, т. е. некое подлинное его измерение, которое всегда пребывает в нас и с нами, но которое надо просто научиться видеть и слышать. Человек техногенно-потребительского общества, ориентированный на покорение природы и удовлетворение своих безмерных телесных потребностей, отгородился от истины системой своих научных абстракций, миром технических устройств и расхожих, стершихся от бессмысленного употребления словес.

Вследствие этого «свет истины», как считает М. Хайдеггер, доступен лишь поэтам, которые возвращают словам их первоначальный смысл и благодаря этому позволяют бытию сказываться, открываться человеческому сознанию; философам, еще способным удивляться неизреченной тайне мира и, стало быть, хранить творческую и живую вопрошающую мысль; крестьянину, бросающему в почву зерно и тем самым творчески участвующему в чуде зачатия и рождения новых форм жизни.

Непосредственно же свет истины, выводящий вещи из мрака небытия и составляющий подлинное естество мира, доступен только святым праведникам и подвижникам, созерцающим его «нетелесными очами сердца». Этот последний момент, сближающий проблематику истины с тестически понятыми вершинами жизнеустроительного знания, будет с особой силой подчеркнут русскими мыслителями С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским.

---

[1] См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 281—282.

Здесь идет последовательное возвращение к классической концепции истины в платоническом понимании и ее отождествление с откровением как атрибутом религиозного опыта.

Возникает вопрос: как оценить все это многообразие так называемых неклассических концепций истины? Во всех них подмечены тонкие и верные моменты, характеризующие познавательный процесс и подчеркивающие личностное измерение истины. Однако всем им[1] присущи два недостатка:

— субъективизм и угроза произвола в трактовке не только истины, но и знания как такового;

— релятивизм в виде абсолютизации относительности и изменчивости наших знаний.

Подобная ситуация порождает закономерный вопрос: если и классическая и неклассическая концепции истины неудовлетворительны, то не проще ли будет попросту избавиться от категории «истина» как от вредной и репрессивной фикции, загоняющей наш свободный разум в прокрустово ложе метафизических догм и схем? Именно такой иррационалистический ход мысли свойственен постмодернистскому сознанию[2], хотя его наметки есть уже у Ф. Ницше[3], а еще раньше — скептикам с их тезисом о невозможности существования истины как таковой.

Попытки избавиться от категории «истина» не прекращаются и по сию пору. Но это, во-первых, невозможно с чисто логической точки зрения в силу свойства саморефлексивности, присущей всем философским категориям (логическим и гносеологическим), где отрицание категории утверждает ее же; во-вторых, это всегда двусмысленно с метафизической точки зрения, ибо борьба с истиной означает борьбу с доказательным со-знанием и апологию иррационального со-мнения.

Дело, стало быть, заключается не в том, чтобы, натолкнувшись на исключительную сложность и многоаспектность категории «истина», вообще отказаться от попыток ее систематической смысловой интерпретации, а в том, чтобы, ясно осознавая трудность подобной задачи, постараться посильно синтезировать рациональные моменты, схваченные при различных ракурсах ее анализа.

3. *Истина и формы ее инобытия*

При гносеологическом подходе к феномену истины необходимо избежать двух крайностей: наивного объективизма и догматизма, с одной стороны, субъективизма и релятивизма — с другой. Надо, следовательно, постараться дать такое определение истине, которое учитывает роль субъекта и не субъективирует истину; понимает момент относительности и исторической ограничен-

---

[1] За исключением, пожалуй, экзистенциальной трактовки истины в последнем онтологическом аспекте.

[2] Например, М. Фуко заявляет, что «познание скорее укоренено в ошибках жизни, нежели открыто навстречу истине мира» и что «ошибка есть корень всего того, что, собственно, и конституирует человеческую мысль и ее историю» (Фуко М. Жизнь: опыт и наука // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 52). В такой направленности на замену истины понятием ошибки М. Фуко сходится с К. Поппером, для которого процесс познания — перманентное избавление от заблуждений посредством процедуры фальсификации. О ней речь ниже.

[3] По мысли которого истина — не более чем полезная фикция в борьбе за жизненное господство. «*Истина*, — пишет Ф. Ницше, — *есть тот род заблуждения*, без которого определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность *для жизни* является последним основанием» (Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 229).

ности любых наших знаний (как в индивидуальном, так и в социальном планах), но при этом не доводит эту относительность до релятивистских и в конечном счете до скептических утверждений.

С этих позиций нам представляется вполне разумным определение истины как такого **объективного содержания наших знаний, которое не зависит ни от человека, ни от человечества**. Подобное понимание восходит к марксисту В.И. Ленину, но оно может разделяться мыслителями и совершенно иных философских взглядов — например Н.О. Лосским. По Н.О. Лосскому, **истина — это имманентное обладание идеей трансцендентной предметности**.

В обоих определениях подчеркнуты два важных момента.

Во-первых, знание, претендующее на истинность, необходимо субъективно (имманентно) по форме своего существования, т. е. имеет человеческое измерение. Без живого человека говорить об истине в гносеологическом плане бессмысленно.

Во-вторых, истинное знание объективно (трансцендентно) в смысле отсутствия в его содержании субъективно-психологических примесей (субъективистских домыслов или, в просторечье, отсебятины).

Совершенно ясно, что подобное **гносеологическое понимание истины**, с одной стороны, носит регулятивно-целевой характер, а с другой — имеет отношение прежде всего к знанию понятийно-рационального типа и отчасти к философии. Гуманитарное же рациональное знание (за исключением гуманитарных наук), а также внерациональные формы опыта регулируются иными аспектами истины, о которых речь шла выше (правда, откровение, правота). Уточним подобное понимание истины через ее противопоставление мнению, заблуждению и лжи как формам инобытия истины.

Истина и мнение

В греческой философии истина устойчиво противополагается мнению (doxa). Наиболее последовательно его проводит в своих диалогах Платон (см. его знаменитый «Теэтет»). Мнение есть знание субъективное, полное психологических и разного рода иных предрассудков. В мире мнений причудливо перемешаны истина и ложь. Но даже если мнение и истинно, то это всегда **истина в себе**, т. е. необоснованное и крайне проблематическое знание. Мнение же, перешедшее из ранга истины в себе в ранг **истины для нас**, представляет собой знание доказанное, т. е. удостоверенное в качестве независимого от наших субъективно-психологических особенностей и домыслов.

Мир мнений — это мир толпы, мир общественных химер, где благодаря современным средствам массовой информации доказательство подменено психологическим убеждением и даже целенаправленным внушением. Мир скачущих политических рейтингов, искусственно вздутых кумиров, мгновенного изменения общественных вкусов и пристрастий — все это даже не «удовлетворение щекочущего влечения высказать свое мнение», как высказался о прессе еще Гегель в своей «Философии права»[1], а форма культивирования **перманент-**

[1] Гегель. Сочинения. Т. VII. М. — Л., 1934. С. 339.

ного со-мнения со всеми угрозами возникновения индивидуальных душевных расстройств и массовых психозов, которыми так богата история ушедшего XX века.

Миру мнений противостоят доказательные истины науки и философского знания. Сфера научной мысли и функционирования научных сообществ — по крайней мере в своем идеальном предназначении — есть сфера непредвзятой аргументации, разумного смирения своего суетного тщеславия и бескорыстного поиска истины вопреки безумствам общественного мнения.

«Чем хуже мнение, — проницательно замечал Гегель, — тем оно своеобразнее, ибо дурное есть совершенно особенное и своеобразное в своем содержании, разумное, напротив, есть само по себе всеобщее»[1]. Ученый тем самым воплощает критическое и рациональное начало в культуре — ту самую ориентацию на сознание, без которой невозможно существование человека как мыслящего существа. Конечно, такого рода понимание науки, как показывают современные исследования, остается в значительной степени идеальным пониманием. Даже в логике и математике личностное начало (факты биографии ученого, его национальная принадлежность и т. д.), а также всякого рода культурно-исторические установки и предрассудки[2] полностью неустранимы из ткани научной деятельности. Однако в любом случае наука — это область существования доказательного знания и логически аргументированного мышления.

Истина и ложь, истина и заблуждение

Поиск истины неотделим от заблуждений и появления разного рода ложных представлений. О крайних позициях (К. Поппер, М. Фуко), абсолютизирующих значимость заблуждений и избавления от лжи в познании, мы говорили выше. Афористичное выражение подобной позиции можно найти у русского писателя Леонида Андреева, обронившего фразу, что «истина — это ложь, которую еще не успели доказать». Однако между ложью и заблуждением существует фундаментальная разница.

Ложь представляет собой **преднамеренное** возведение неверных представлений в ранг истинных или преднамеренное сокрытие истины от других людей. В основе лжи всегда лежит субъективный и корыстный расчет, связанный с прагматичным использованием (сокрытием) знания в собственных целях. Социально-политической формой существования лжи является целенаправленная дезинформация, когда для обмана отдельного человека, какой-то социальной группы (например, конкурирующей фирмы) или даже правительства враждебного государства используется специальный набор знаний и технических средств.

Крайней и, пожалуй, наиболее опасной для общества формой дезинформации являются попытки манипулировать общественным сознанием за счет специальных визуальных и речевых методик в СМИ. Психологические и социальные последствия такого рода манипуляций (по причине их новизны) стали объектом повышенного научного внимания лишь в последние 30—40 лет. Возникновение

---

[1] Там же. С. 337.

[2] Типа веры И. Ньютона в то, что книга природы написана на языке математики.

феномена виртуальной компьютерной реальности еще более обостряет эту проблему.[1]

От лжи и дезинформации следует отличать заблуждение. Под заблуждением можно понимать **непреднамеренную** трактовку истинного знания как ложного, а ложного — как истинного, что вытекает как из сложности и неисчерпаемости объекта, так и из исторической ограниченности субъекта познавательной деятельности. Ложь следует непримиримо дезавуировать, а от заблуждений терпеливо и методично избавляться, зная, что они воспроизведутся вновь.

Без заблуждений невозможно нахождение истины и ее кристаллизация. Недаром крупнейший поэт Индии Рабиндранат Тагор написал:

Перед ошибками
мы закрываем дверь.
В смятенье Истина:
«Как мне войти теперь?»

В науке может даже сложиться ситуация, когда ученый всю жизнь разрабатывает и защищает ошибочную гипотезу. Это может привести к тяжелому душевному кризису и даже самоубийству (такие трагические страницы хранит история науки), однако если ученый заблуждался искренне, был предан своему призванию и не использовал подлых антинаучных средств в борьбе с оппонентами, то польза, принесенная им науке и обществу, несомненна. Он не только «закрыл» тупиковые ходы мысли в своей отрасли знаний, тем самым оградив от ошибок последующие поколения ученых, но и внес прямой вклад в их воспитание, ибо нет лучшей агитации за науку, чем личный пример верного ей служения.

Важно отметить, что одним из самых распространенных источников заблуждений в науке и философии является выход истинного знания за границы его применимости. Так называемый **принцип конкретности** истины утверждает, что истина чаще всего имеет предметные границы, выходя за которые, она трансформируется в свою противоположность — в заблуждение.

Типичный пример заблуждений такого рода — это попытка З. Фрейда объяснить культурные и социальные процессы на основе открытых им закономерностей бессознательной психической жизни индивида. Другой причиной заблуждений служит не экстраполяция полученных знаний на иные предметные области, а огульное отрицание существования последних как якобы несовместимых с открытой истиной. К примеру, ученый-физик заявляет, что явлений телепатии не существует потому, что науке не известны физические взаимодействия, которые могли бы их переносить. Точно так же долгое время ученые не могли поверить в делимость атома, поскольку это-де вело к «уничтожению материи».

После этих замечаний мы можем уточнить данное выше определение истины. **Истина — это такое объективное содержание наших знаний, которое удостоверено (доказано) в качестве независимого от субъективно-психологических компонентов, не выходит за границы своей применимости и не претендует на окончательный и завершенный характер.**

---

[1] См. о механизмах манипуляции сознанием и методах дезинформации в до сих пор не устаревшей кн.: Техника дезинформации и обмана. М., 1978. О гносеологических последствиях глобальной компьютеризации см.: Философия техники: история и современность. М., 1997.

Такую дефиницию легко провозгласить, однако жизнь всегда сопротивляется слишком жестким схемам и тезисам. Как показывает исторический опыт, знание всегда стремится выйти за границы своей применимости и только благодаря этому обнаруживает как элемент своей **абсолютной истинности** в рамках данной конкретной предметной области, так и свою относительность за пределами оной. В конечном счете лишь история оказывается способной рассудить: сумели мы или нет докопаться до истины, избавившись как от субъективных ошибок, так и от предрассудков, навязываемых историческим временем, в котором нам довелось жить.

3.1. Процессуальность истины

Отсюда вытекает чрезвычайно важное свойство истины — она **временится**, т. е. носит процессуальный и динамический, а не статический характер. Процессуальность истины обнаруживается по крайней мере в трех планах.

Исторический план

Это постепенная кристаллизация истинного знания в истории, когда неполное и фрагментарное знание какого-либо предмета на эмпирической стадии познания сменяется построением его «теоретического образа», обеспечивающего целостное понимание и предсказание. Чтобы сложилась современная хромосомная теория наследственности, должен был пройти почти век после знаменитых экспериментов Г. Менделя. Законы классического европейского капитализма были установлены Марксом много десятилетий спустя после трудов классиков английской политической экономии А. Смита и Д. Рикардо.

Логический план

Истинное знание, которое призвано стать достоянием научного или философского сообщества, никогда не дается сразу и целиком, а требует логико-процессуальных усилий мысли по своему изложению и, соответственно, усвоению. Чтобы более или менее ясно понять, что такое капитал, нужно прочитать по крайней мере первый том марксова одноименного труда. Дабы сделать истину своего мистического опыта явственной для остального мира, Я. Бёме был вынужден логически развернуть его почти на трехстах страницах своей знаменитой книги «Аврора, или Утренняя заря в восхождении».

Экзистенциальный план

Истинное знание требует для усвоения некоторой подготовки, а иногда и душевной зрелости. Ко многим важным истинам и ценностям бытия человек приходит отнюдь не сразу, а путем мучительных борений и раздумий. Нужно время и для усвоения профессиональных знаний, ибо невозможно химику-первокурснику поведать о всех тайнах будущей профессии. Его личность попросту не готова к этому. Особую роль развитие индивидуального начала играет в философии. Мудрость и жизненный опыт необходимы для становления подлинного философа. Мало кому из великих мыслителей прошлого удавалось создать свои

наиболее выдающиеся произведения в молодом возрасте. Яркое исключение здесь составляет, пожалуй, лишь Шеллинг.

Процессуальность истины, диалектика абсолютных и относительных, субъективных и объективных компонентов в ней так или иначе выводят нас на центральную проблему: а на основе каких критериев мы вообще расцениваем одно знание как истинное, а другое — как ложное.

4. Критерии истины

Под критерием истины понимается разрешающая процедура, позволяющая оценивать знание либо как истинное, либо как ложное. Если пытаться искать такую процедуру исключительно внутри самого знания, то возникает парадокс, схваченный в свое время еще Секстом Эмпириком: для нахождения такого критерия нужен, в свою очередь, критерий, и так до бесконечности.

4.1. Практика как критерий истины

Безусловной заслугой марксизма является то, что он в ясной и недвусмысленной форме постарался найти критерий истины не внутри системы знания, а вне ее — **в общественно-исторической практике человека**. «В практике, — писал К. Маркс, — должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления».[1] В самом деле, наиболее действенная проверка объективной укорененности наших идей и теоретических моделей в структурах мирового бытия возможна в том случае, если нечто практически (телесно) созданное на их идеальной основе проходит испытание на свою функциональную пригодность в рамках этого мирового целого. Успешная объективация (или, грубо говоря, материализация) наших знаний в технических устройствах, хозяйственной и социальной деятельности — серьезное свидетельство в пользу того, что мы ничего субъективно не измыслили, а познали нечто объективно сущее и значимое. Так, если ракета не падает, а взлетает в небо — это практическое свидетельство истинности наших физических представлений о законах гравитации; если стиральный порошок отстирывает грязь — значит наши сведения о протекании химических реакций в природе правильны; если мы ведем успешную социальную политику, избегая конфронтации в обществе и способствуя росту его духовных запросов, значит наши социологические представления верны.

4.2. Эмпирические критерии истины

Формой научного проявления критерия практики является эксперимент, т. е. строго описанная и желательно технически воспроизводимая процедура проверки опытных (эмпирических) следствий, выводимых из какой-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 1—2.

либо теории. В связи с этим можно говорить о существовании **эмпирических критериев** истинности научного знания.

Одним из таких эмпирических критериев (разрешающих процедур) служит верифицируемость теории, т. е заключение об ее истинности на основании практического подтверждения выведенных из нее опытных следствий. Процедура верификации была детально методологически осмыслена в рамках неопозитивистской традиции и даже квалифицировалась как универсальный критерий научности знания. Однако со времен Д. Юма известно, что любой индуктивный вывод носит вероятностный характер (за исключением случаев полной индукции), а потому никакая верифицируемость не может считаться надежной. Один-единственный отрицательный результат эксперимента поставит под сомнение истинность целой теории.

Это и дало основание К. Попперу сформулировать противоположный эмпирический критерий фальсифицируемости, нацеленный не на подтверждение, а наоборот, на опровержение теоретической модели через опровержение (фальсификацию) выводимых из нее эмпирических следствий. Обе эти процедуры успешно используются в науке.

Однако критерий практики — и в ее общественно-историческом, и в научно-экспериментальном проявлениях — не может считаться достаточным. В науке, особенно в дедуктивных науках, существует масса теоретических идей и гипотез, которые нельзя проверить не только ни в какой практической деятельности, но даже в эксперименте. Более того, абсолютизация критерия практики может быть смертельно опасной для существования науки. В истории уже были случаи, когда требование немедленных практических и экспериментальных результатов служило оправданием идеологического давления на науку. Так, под лозунгом отсутствия реальных практических приложений в 1940—1950-х годах у нас травили генетику, позднее — кибернетику. Все это заставляет искать критерии истины уже не вне, а внутри самой науки, позволяющей ей существовать в качестве относительно автономной и самоценной сферы духовного творчества человека.

4.3. Логические критерии

Существуют **логические** критерии истины. Важнейшим из них является непротиворечивость, т. е. запрет на одновременное наличие суждений А и не-А внутри научной гипотезы или теории. Формально-логическая противоречивость означает, что теория абсолютно не информативна, ибо из противоречия следует все, что угодно — бесконечный универсум суждений.

Другой важный логический критерий истины — критерий независимости аксиом, т. е. невыводимость одних исходно принятых допущений (аксиом, постулатов) теории из других. Обнаружение факта нарушения этого принципа — серьезное свидетельство в пользу ошибочности данной теории.

Кроме этого говорят еще о критерии полноты теории. Семантическая полнота означает, что все суждения внутри данной теоретической модели являются доказанными, а не произвольно введенными. Критерий синтаксической полноты гласит, что теория является истинной (или, точнее, корректной), если присоединение

к ней произвольного суждения (формулы) делает ее противоречивой. Логические критерии истины, во-первых, носят достаточно формальный и отрицательный характер[1] и, во-вторых, за исключением универсального критерия непротиворечивости имеют актуальное значение в основном для аксиоматически построенных теорий в логике и математике.

4.4. Специфицированные теоретические критерии

Поэтому в естественных и обществоведческих, а отчасти и гуманитарных, науках используется целый спектр собственно **теоретических** критериев истины.

Одним из них является критерий внутренней и внешней когерентности знания, т. е. требование системной упорядоченности и взаимосогласованности положений внутри самой теории (гипотезы)[2], а также желательность ее согласования с фундаментальным и непроблематизируемым знанием в науке. Так, если какая-то теоретическая гипотеза в физике противоречит закону сохранения энергии, то это веское основание для констатации ее ложности.

Другим важным теоретическим критерием истины является принцип простоты теории. Он означает, в частности, что из двух конкурирующих в науке гипотез скорее всего будет избрана та, которая решает проблему наиболее экономным и рациональным способом: использует меньшее количество исходных аксиом при том же объяснительном и предсказательном потенциале; опирается на более простой математический аппарат; не привлекает сложной терминологии и т. д.

Например, в истории квантовой механики при описании поведения элементарной частицы конкурировали подходы В. Гейзенберга и Э. Шредингера. Победу одержали идеи Шредингера именно по критерию простоты: его математическое уравнение волновой функции было намного проще сложнейшего математического аппарата, привлеченного Гейзенбергом. «Решение, достигнутое в результате изобретательных и остроумных догадок многих из самых выдающихся физиков-теоретиков нашего времени, было удивительно просто, — писал в этой связи великий физик XX века Н. Бор. — Как и при формулировании теории относительности, так и здесь соответствующий аппарат был найден в форме чрезвычайно развитых математических абстракций»[3].

Принцип простоты весьма активно используется также в социальных и гуманитарных науках, в том числе при историческом объяснении. Например, долгое время совершенно непонятными были причины переселения огромных масс кочевых народов Центральной Азии. Одной из несомненных заслуг Л.Н. Гумилева является то, что он сумел показать простую и ясную связь между цикличностью колебаний в увлажненности Великой Степи и известными в истории фактами массового переселения кочевых народов.

---

[1] То есть свидетельствуют не столько об истине, сколько об ошибочности каких-либо теоретических представлений.

[2] Образно говоря, если какое-то понятие введено в теорию, оно должно быть в ней использовано; случайных суждений, не связанных с другими, в теоретической модели быть не должно.

[3] Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961. С. 92.

4.5. Красота как критерий истины

Наконец, в науке используется еще один критерий, пожалуй, наименее прозрачный и рациональный, но часто оказывающийся решающим в ситуации выбора. Имеется в виду критерий красоты научной теории.

Данный критерий, несмотря на кажущуюся его отдаленность от науки и вообще рационального познания, на самом деле присущ любому виду деятельности людей и носит фундаментальный характер. Это было глубоко понято уже в античности. Античная культура не только в сфере искусства, но также в науке и в философии была ориентирована на незаинтересованное эстетическое наслаждение. Эстетическое наслаждение — это особого рода чувствительность к красоте, к прекрасному, изначально заложенная в каждом человеке. Эта чувствительность, по мысли древнего грека, распространяется на все формы человеческого бытия и творчества. Отсюда становится понятным и название грандиозного замысла лосевской «Истории античной эстетики», которая представляет собой не просто историко-эмпирический анализ всего многообразия эстетических концепций античности, а историко-теоретическое осмысление античной философии и культуры в целом, взятой в ее самом существенном аспекте.

Красота для древнего грека — это универсальная характеристика взаимоотношений между человеком и миром. Человек не только ищет свое место в структуре бытия, чем занимается онтология. Он не только познает мир, чем занимается гносеология. Он этим миром и добытым знанием о нем способен искренне восхищаться и наслаждаться. **Бытие и знание изначально эстетичны, а, стало быть, и истина, и сам ее поиск должны быть прекрасными.** Об этом четко говорит уже Платон. Закон, открываемый математикой или философией, — это одно из проявлений мировой гармонии, а поэтому и познание этих законов есть действо эстетическое. Поэтому для человека античной культуры нет ничего особенного в выражениях «эта теория прекрасна» или «я наслаждался его аргументацией».

Отсюда и несколько иное понятие искусства, а точнее, искусства как части общего предмета эстетики. Это не просто некая совокупность знаний об искусстве, его видах, а искусство как деятельность, как Technē — т. е. скорее ремесло, умение. Речь идет об умении так использовать наши знания, так владеть ими, что этим также можно наслаждаться и восхищаться. Это умение, доведенное до высшей степени совершенства. Отсюда и диалектика как искусство спора, и геометрия как искусство измерения земли, и эристика как искусство спора[1]. Поэтому «подлинное искусство для Платона — это сама жизнь, но жизнь методически устроенная и научно организованная»[2].

Это восходящее к античности органичное сближение искусства и научного творчества никогда не умирает в последующей культуре. Многие крупные ученые в первую очередь ориентировались и ориентируются именно на эстетический критерий красоты теории.

Вот что писал П. Дирак о создании общей теории относительности А. Эйнштейном: «Основной прием, которым он руководствовался, было стремление вы-

---

[1] См.: Гурина М. Философия. М., 1998. С. 45.

[2] См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 21.

разить закон тяготения в наиболее изящной математической форме. Именно это стремление и привело его к понятию о кривизне пространства... Основная мощь теории тяготения Эйнштейна заключается в ее исключительной внутренней математической красоте»[1].

Известно, что, формулируя свои законы движения планет Солнечной системы, И. Кеплер изначально пытался вписать их в систему правильных платоновских многогранников из диалога «Тимей». Эстетический критерий гармонии, изящества, завершенности научных построений оказывается особенно популярным среди логиков, математиков и представителей естественных наук, хотя он не чужд ученым и из других отраслей знания. Все это свидетельствует, с одной стороны, о недопустимости жесткого противопоставления друг другу различных форм рационального постижения бытия, а с другой — о глубинной связи рациональных и внерациональных видов опыта, как это видно из деятельности того же И. Кеплера, работ средневековых алхимиков или творчества К.Г. Юнга.

В целом можно констатировать, что современная эпоха общесистемного кризиса техногенно-потребительского менталитета и становления нового антропокосмического мировоззрения, связанного с особым интересом к конструктивным возможностям человеческого сознания и с развертыванием диалога между различными формами постижения бытия, заставляет по-новому взглянуть и на проблему критериев истины.

5. *Проблема универсальных критериев истины*

Есть все основания предположить, что вступление в эпоху диалога и синтеза различных форм духовного опыта рано или поздно приведет к принятию единых критериев истины, не важно, носит ли эта истина научный, религиозный или философский характер. В сущности эти критерии уже начинают зримо проступать и формулироваться в различных областях как научного, так и вненаучного знания. **В каком-то смысле идет неуклонное возвращение к платоновской идее о внутреннем нерасторжимом единстве истины, блага и красоты.**

Возможно, что утверждение таких универсальных критериев истинности в общественном сознании и их принятие научным и религиозным сообществами в качестве значимого регулятива творческой деятельности — все это и будет наилучшим противоядием против различных форм иррационализма и вместе с тем твердым основанием гармоничного сосуществования и продуктивного диалога между рациональным и внерациональным знанием. Каковы же эти возможные критерии, учитывая, что критерий эстетичности мы уже обсудили выше?

Синтетичность

Современный этап в развитии цивилизации настоятельно требует синтеза знаний. Следовательно, не плюралистичность и не унификацио-

---

[1] Цит. по кн.: Калантар А.Л. Красота истины. Ереван, 1980. С. 29—30.

низм, а органичное соединение в едином кристалле теории или духовного учения различных, в том числе и противоположных граней будет свидетельствовать об их истине. Такая синтетичность означает снятие, говоря языком Гегеля, дотоле односторонних и разрозненных ракурсов видения предмета в рамках более высокой и многомерной точки зрения. В сущности все наиболее глубокие философские и религиозные системы, а также научные программы в истории человечества отличались синтетичностью и способностью гармонично соединять, диалектически опосредствовать предшествовавшие им непримиримые идейные альтернативы. Сущность такой синтетической установки сознания лучше всего выражена в словах мастера музыки, наставляющего Йозефа Кнехта, главного героя романа Г. Гессе «Игра в бисер», перед его погружением в мир культурно-символической касталийской Игры: «То, что Игра сопряжена с опасностями, несомненно. Потому-то мы и любим ее, в безопасный путь посылают только слабых. Но никогда не забывай того, что я столько раз говорил тебе: наше назначение — правильно понять противоположности, то есть сперва как противоположности, а потом как полюсы некоего единства»[1].

Этичность

Истинное знание не может быть безнравственным и разрушительным в психологическом и социальном планах, т. е. оно не может звать к вражде и насилию между людьми, государствами и народами, а также не может оправдывать порок, в какой бы завлекательной форме он ни подавался.

Экологичность

Любое знание, претендующее на истинность, не должно сегодня наносить ущерба природе или оправдывать такой ущерб ссылками на обстоятельства или существование более высоких целей и ценностей человеческой деятельности, нежели сохранение природного организма. Данный критерий касается в первую очередь научного и технического знания, но он имеет отношение к религии, к гуманитарным наукам, даже к искусству и философии. Так, мы сегодня сталкиваемся с целым спектром порочных философских аргументов, оправдывающих технократическую ментальность и разрушение природной среды.

Открытость

Любое полученное знание должно подразумевать возможность своего дальнейшего развития и синтетического обогащения. Любая претензия на абсолютность и завершенность, даже если это касается истолкования религиозных истин, несостоятельна в принципе. Меняется мир, меняется человек, а значит неизбежно меняются и способы его интерпретации самого себя и мира. Вечные же божественная или философская истины на то и вечные истины, чтобы превосходить в своей бездонной и мудрой глубине любое свое конкретное и временное человеческое истолкование.

[1] Гессе Г. Избранное. М., 1984. С. 127.

Объективность истины вовсе не исключает личностного начала, а прямо подразумевает его. Чем нравственнее и ответственнее человек живет и чем альтруистичнее он творит, тем более глубокое, объективное и синтетическое знание открывается ему и — как бы парадоксально это ни звучало — тем в большей степени объективная истина «окрашивается» его неповторимой индивидуальностью и так запечатлевается в истории.

Но возможно, что самыми спасительными и глубокими окажутся в конце концов самые древние и ясные, но при этом наиболее сложные для практического исполнения, жизнеустроительные истины человеческого бытия:

— живи ответственно и нравственно, избавляясь от личных недостатков и «побеждая мир в себе»; и тогда истина твоей судьбы и истины всего мироздания будут постепенно открываться перед тобой по мере твоего духовного восхождения;

— устремляйся к будущему и высшему, и тогда станешь хозяином сегодняшнего дня и победишь низшее в себе;

— забудь о своей эгоистической самости, работай во имя общего блага, ибо только в этом случае ты сумеешь стяжать лучшие человеческие качества и оставить свое имя в человеческой истории;

— в твоем микрокосме отражается вся Вселенная, и нет вернее ключа для того, чтобы отворить эту дверь в беспредельное и вечное, чем сердце человеческое.

Есть очень много оснований полагать, что **именно Корона Сердца будет синтетически венчать здание человеческого познания и всей духовной культуры в XXI веке**.

РАЗДЕЛ IV

АКСИОЛОГИЯ

ЛЕКЦИЯ 28. *ПРЕДМЕТ АКСИОЛОГИИ И ЕЕ МЕСТО В РАМКАХ МЕТАФИЗИКИ*

Аксиология (от греч. axios — «ценность» и logos — «слово», «понятие») — **философское учение о бытии истинных ценностей, выступающих прочным основанием целеполагающей и оценочной деятельности человека и позволяющих ему вести творческое и гармоничное существование в мире.**

Аксиология является важнейшим и завершающим разделом метафизики, поскольку, с одной стороны, касается ценностных устоев человеческого мировоззрения, его предельных смыслов и целей; а с другой — закладывает категориально-метафизические основания под частные философские аксиологические дисциплины — этику, эстетику, философию культуры и философскую антропологию. Философское изучение ценностей аккумулирует в себе и онтологическую, и теоретико-познавательную проблематику, придавая метафизике не абстрактно-отвлеченный и умозрительный, а глубоко личностный и конкретный характер, выступая той самой квинтэссенцией жизненной мудрости, к которой стремится каждый философствующий человек.

По справедливому выражению выдающегося мыслителя XX века М. Шелера, аксиология пытается разобраться в ordo amoris — «порядке любви», в соответствии с которым человек выстраивает свой уникальный жизненный путь в мире, к чему-то стремясь и от чего-то отталкиваясь в бесконечной череде актов свободного выбора. Памятуя об особой роли экзистенциального знания, можно сказать, что философская теория ценностей способствует свободному жизнеустроению личности, помогая ей обретать верные ценностные ориентиры в жизни и избегать разрушительных соблазнов. Посему не будет ошибкой назвать эту метафизическую дисциплину фундаментом практического разума. Начать же анализ фундаментальной проблематики аксиологии целесообразно с выявления специфики ценностного отношения человека к миру[1].

1. Специфика ценностного отношения к миру

Для установления своеобразия ценностного отношения к миру по сравнению с онтологической и гносеологической установками сознания

[1] В данном разделе мы не будем подробно касаться атрибутов ценностного познания, а сосредоточимся преимущественно на онтологических и социологических аспектах аксиологической проблематики, т. е. на природе, функциях и свойствах ценностей, а также формах их социального воплощения. При этом ясно, что неизбежны концептуальные «перекрички» между тем, что будет излагаться далее, и тем, что писалось ниже о природе гуманитарного и экзистенциального видов знания.

полезно обратиться к конкретному примеру. Предположим, мы созерцаем в летний полдень березу, растущую на берегу Волги. Если мы задаемся вопросами о причинах возникновения березы, о соотношении случайного и необходимого в ее бытии, о ее конструктивных функциях в рамках окружающего ландшафта, то в данном случае наше видение березы будет онтологическим. Мы оказываемся здесь центрированными на закономерностях существования березы как таковой. Если же мы интересуемся проблемами типа: «А каково соотношение чувственного и рационального в нашем постижении березы?» или «А доступна ли нам в актах восприятия сущность березы самой по себе?», то в этом случае наш ракурс исследования предмета будет теоретико-познавательным.

Но глядя на березу, я могу отнестись к ней совсем по-другому. Береза на берегу Волги может выступить для меня символом России — воплощением ее воли, необъятной шири и нравственной чистоты. Впрочем, я могу отнестись к той же березе и сугубо эстетически, просто наслаждаясь сочной зеленью ее кроны на фоне синевы волжских вод и полдневных, залитых солнцем небес. Однако при виде березы я могу занять и куда как более прозаическую, сугубо утилитарную позицию, подсчитывая, например, сколько дров на зиму можно заготовить, если эту березу спилить и поколоть. Наконец, береза может быть оценена мной и с той точки зрения, что из ее веток могут получиться отличные веники для бани и даже испытать при соответствующей яркости воображения целую гамму приятных телесно-эмоциональных переживаний.

Все эти четыре типа отношений к березе будут носить именно ценностный характер, где проблемы ее собственного бытия и нашего ее познания не будут иметь принципиального значения. Береза здесь важна не сама по себе, а в ее со-отнесенности с нашими внутренними потребностями, интересами и чаяниями; она встраивается здесь в наш человеческий мир, занимая в нем определенное место.

Специфика ценностного отношения по сравнению с онтологическим и гносеологическим ракурсами в том и состоит, что в отличие от онтологического вопроса «что по самому своему существу представляют собой данный предмет или явление?» и гносеологического вопроса «как мы их познаем?» оно подразумевает ответы на вопросы «в чем смысл существования данных вещей и явлений и насколько они важны (или не важны) для нашего человеческого существования в мире?».

Ценностное отношение к миру можно уподобить свету, высвечивающему перед человеком жизненную дорогу и во многом определяющему характер его движения по ней. Можно сказать и несколько иначе: ценностное отношение определяет базовую конфигурацию жизненного мира человека — динамический порядок его тяготений и отталкиваний, симпатий и антипатий, любви и ненависти.

Именно ценностное измерение отличает человеческое бытие от животного. Животное всегда приспосабливается к миру и живет в соответствии с прошлой целесообразностью. В его генотипе закодированы органы и черты поведения, необходимые для выживания в соответствующих условиях природной среды. Если эта прошлая биологическая целесообразность перестает соответствовать внешней среде, то наступает гибель отдельной особи, а в предельном случае — гибель всего вида. Даже у человекообразных обезьян — высших представителей отряда приматов — наступает кризис адаптивного поведения, если задачи, поставленные

внешней средой, серьезно расходятся с исторически отобранными стереотипами и схемами поведения.

Конечно, животное стремится к вкусной пище, к телесному комфорту и к позитивным эмоциям (удовольствиям от игры, охотничьего азарта и т. д.), проявляя зачатки ценностного отношения к миру. Живя с человеком, оно способно даже на демонстрацию некоторых социальных чувств типа верности, жертвенности и т. д. Но говорить о ценностном отношении к миру в собственном смысле слова нельзя. Здесь еще нет никакой свободы и никакого сознательного ценностного выбора, сколь бы поразительно сложным и гибким ни было поведение животных. Они не могут целенаправленно изменить ни ценностных оснований собственного бытия, ни условий внешней среды. Животное не властно ни над своим прошлым, ни над своим будущим. Оно живет в основном настоящими инстинктами и потребностями.

Сущностью же свободного ценностного бытия как раз является отрицание прошлой целесообразности[1], ибо человек имеет облик homo sapiens до той поры, покуда способен активно изменять как собственную жизнь, так и внешние условия существования. С этих позиций не только неверен, но и глубоко порочен тезис, что задача воспитания — научить человека гибко адаптироваться к изменяющимся условиям социальной среды и что он должен-де научиться быстро менять социальные роли. Таким путем можно воспитать лишь социального конформиста и приспособленца, не имеющих твердой системы ценностей. В качестве предельного случая возможна духовная смерть свободной человеческой личности даже и при продолжающейся биологической жизни. Этот печальный финал наступает в тот момент, когда личность полностью утрачивает способность к духовному творчеству, к критической оценке и переоценке своих взглядов, привычек и ценностей.

Таким образом, можно в самом общем виде выделить следующие черты ценностного отношения к миру:

— оно отличается исключительно многообразием;

— отличается от онтологического и гносеологического ракурсов понимания мира своей ярко выраженной практической направленностью;

— это всегда свободное человеческое отношение к бытию, отличное от биологически и исторически фундированной системы предпочтений и отторжений у животного.

2. Ценность и бытие. Ценность и истина

Совершенно ясно, что жестко оторвать аксиологическое измерение бытия от онтологического и гносеологического можно лишь в философской рефлексии, ибо в повседневном существовании человека они спаяны воедино.

Так, ценности и ценностные акты всегда обладают некоторым бытием и имеют вполне конкретное материальное воплощение (на этих моментах мы еще остановимся ниже), а любое, даже самое незаинтересованное постижение бытия (скажем, в математике и в физике) является, как выясняется, ценностно нагруженным.

---

[1] Здесь мы возвращаемся к некоторым идеям, высказанным нами в онтологическом разделе книги при обсуждении проблемы свободы.

Однако есть одна существенная разница: при онтологическом ракурсе постижения предмета это особенно зримо проявляется в естественных науках, мы традиционно заключаем в скобки (или, по крайней мере, стремимся заключить) свои собственные человеческие предпочтения, оценки и пристрастия. В вышеприведенном примере с березой при попытках познания ее происхождения и существенных свойств мы должны постараться абстрагироваться от своих этических установок, эстетических симпатий или чувственно-телесных ассоциаций. Это справедливо также при познании любых разновидностей социального и психического, а не только природного бытия.

При аксиологической же установке сознания именно человеческие цели, предпочтения и антипатии играют ключевую роль. Здесь даже свойства самой реальной березы, как мы выясним ниже[1], не являются определяющими для ценностного отношения. Важно именно человеческое, субъективное измерение бытия. Впрочем, существует целый спектр аксиологических доктрин, тяготеющих к платонической линии философствования и утверждающих, что бытие Космоса само по себе имеет ценностное измерение и иерархию, а человеческие представления и ценностные акты объективно укоренены в структуре мирового целого[2]. Анализ разнообразных подходов к проблеме природы ценностей мы дадим в рамках следующей темы.

Что касается взаимоотношений ценностного и познавательного аспектов исследования, то разорвать их еще труднее, чем онтологические и аксиологические аспекты.

Во-первых — и мы об этом уже писали в предыдущем разделе книги, — гуманитарное рациональное познание не может быть жестко отделено от ценностного измерения бытия в принципе. Познание любого историка или литературоведа, а тем более художника, всегда осуществляется сквозь призму тех или иных ценностей, начиная с отбора фактов и их теоретической интерпретации и заканчивая стилистическими особенностями письма. Весь вопрос состоит только в том, чтобы исследователь, равно как и художник, по возможности критически осознавали свои ценностные предрассудки и не выдавали их за абсолютные.

Во-вторых, в рамках современной науки ценностные проблемы вышли на первый план. Это касается и проблем манипулирования сознанием человека через электронные СМИ, и экспериментов над его геномом, и границ допустимого практического изменения жизненных форм в биосфере (проблема так называемых генетически модифицированных объектов — ГМО).

Еще 30—40 лет назад казавшаяся в основном теоретической проблема допустимости или, наоборот, недопустимости практического использования последних научных достижений в политических или коммерческих целях трансформировалась ныне в витально значимый вопрос о моральной и юридической ответственности самого ученого за характер своей научной деятельности и возможные практические следствия, получаемые из его открытий[3]. Еще более серьезные аксио-

---

[1] И вопреки точке зрения обыденного сознания, что какой-то объект для нас ценен в силу объективно присущих ему свойств.

[2] В рамках русской религиозной философии такой позиции последовательно придерживался Н.О. Лосский. См. его работу «Ценность и бытие» в кн.: Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994.

[3] См., например, ставшую уже классической теоретическую монографию: Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки: Проблемы и дискуссии. М., 1986, а также популярное введение в биоэтическую проблематику: Введение в биоэтику: Учеб. пособие. М., 1998.

логические дилеммы встают сегодня перед техническим знанием и инженерной деятельностью[1].

В-третьих, сама научная истина и ее поиск обладают безусловной ценностью для ученых и общества в целом, воплощая дух интеллектуальной открытости и бесстрашного дерзания человеческого разума[2].

Однако при внимательном рассмотрении в оппозиции истины и ценности есть глубокий смысл, о чем мы говорили в рамках теории познания, рассматривая взаимоотношения логико-понятийной и ценностной сфер сознания. В самом деле, если истинное знание в науке подразумевает посильное устранение субъективной составляющей, то ценность без ее субъективного переживания и акта субъективной оценки существовать не может в принципе. Если наука ориентирована на рациональное интерсубъективное доказательство, то из ценностного отношения к миру невозможно устранить факт личного приятия или неприятия чего-либо. И, наконец, самое главное: если истина[3] есть по преимуществу форма согласования мысли с предметом, то ценность, напротив, есть форма согласования предметности любой природы с идеальным содержанием нашей мысли.

Благодаря истинному знанию мы знаем о существенных свойствах и закономерностях бытия, разумное согласование с которыми обеспечивает успех в нашей практической деятельности. С этих позиций совершенно справедливо понимание «свободы как познанной необходимости», ибо здесь схвачена гносеологическая сторона свободы. Но посредством ценностей реализуется ее другая, и столь же необходимая, сторона — возможность свободного изменения человеком мира и самого себя в соответствии с эталонными представлениями о полезном, справедливом, добром или прекрасном.

Как верно замечает Э. Агацци, «мы имеем основания назвать ценностью некоторое совершенство, идеальную модель, некое «как должно быть», то, что направляет любое человеческое действие...»[4]. В самом деле, благодаря представлениям о ценности пищи и тепла мы растим хлеб, шьем одежду и создаем строительные материалы. Исходя из этических ценностей, мы оцениваем поведение окружающих и влияем на них, а также оцениваем и изменяем самих себя. Руководствуясь эстетическими представлениями о прекрасном, возвышенном и гармоничном, мы создаем и воспринимаем произведения искусства, украшаем быт и меняем свою внешность. Наконец, на основании правовых и политических ценностей мы строим правовое государство, требуем соблюдения его законов, награждаем заслуженных людей, преследуем и караем нарушителей.

Во всех приведенных выше примерах ценность является необходимым условием активного преобразования себя и мира. Она несет в себе осознаваемый или неосознаваемый, явный или неявный, проективный и оценочный потенциал. Исходя из этого, можно дать следующее определение ценности.

---

[1] См. также ставший классическим учебник: Митчем К. Что такое философия техники? М., 1995.

[2] Один из наиболее ярких воплощений темы ценности научного творчества — это труды Э. Кассирера и Г. Башляра. См.: Башляр Г. Научное призвание и душа человека // Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987; Кассирер Э. Глава XI «Наука» из работы «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры» // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.

[3] При всех оговорках, которые были сделаны выше применительно к категории «истина» в соответствующем разделе книги.

[4] Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопр. философии. 1989. № 2. С. 27.

Ценности есть идеально-эталонные побуждения, цели и нормы деятельности человека, в соответствии с которыми он оценивает (выражает субъективное отношение), а также практически преобразует себя и мир.

Ясно, что над многими ценностями, определяющими его бытие, человек часто не задумывается в своем повседневном существовании. Так, витальные потребности своего организма он воспринимает как нечто само собой разумеющееся и, скажем, ценность воды или воздуха для нормальной жизнедеятельности организма часто осознает лишь в условиях их острой нехватки. Какие-то этические или политические ценности становятся для него предметом размышлений только в ситуации столкновения с ценностями иных социальных групп или культурно-национальных общностей и т. д. Зачастую же ложную ценностную мотивацию своего поведения человек осознает лишь тогда, когда общество уже применило к нему соответствующие юридические санкции. Это особенно часто случается с молодыми людьми, еще не обладающими жизненным опытом и навыками ценностной рефлексии.

Поэтому — возвращаясь к проблеме соотношения истины и ценности — всегда желательно, чтобы наши ценности, которыми мы руководствуемся в своей жизнедеятельности, были ясно осознаны и по возможности четко обоснованы разумом, а поиск истины, в свою очередь, имел твердые ценностные основания.

В идеале же должны совпадать истинное знание, подлинное бытие и ценность, где гармоничное, нравственное и творческое существование отдельной личности может быть наглядным и зримым подтверждением единства всех аспектов.

Именно к такому истинно знающему и воплощающему высшие ценности личному бытию всегда в сущности призывали и призывают все наиболее глубокие философские и религиозные учения — будь то платоновский образ Сократа, образы Иисуса Христа или Будды. Показательно, что связь между совершенным личным бытием и достижением высот в познании и творчестве подтверждается жизнями по-настоящему выдающихся деятелей мировой культуры. В рамках европейской культурной традиции это фигуры Николая Кузанского и Леонардо да Винчи, Лейбница и Гете. В России — это жизненные пути и открытия М.В. Ломоносова и Ф.М. Достоевского, Д.И. Менделеева и Н.К. Рериха, В.И. Вернадского и П.А. Флоренского.

Глубоко прав был А.С. Пушкин: «Гений и злодейство — две вещи несовместные!». Частные истины, грозящие разрушением и хаосом, типа водородной бомбы или PR-овских информационных технологий, гениями не создаются. Это — в лучшем случае удел талантливых людей. Гений же — всегда талант плюс нравственная ответственность. Отсюда становится понятным воспитательное значение святыни и ценностного идеала в культуре, о чем мы еще поговорим ниже.

Однако в окружающей нас жизни гармоничное совпадение истины и ценности, а тем более их слияние в жизненном пути и облике отдельного человека происходит, увы, довольно редко. Гораздо чаще мы сталкиваемся с ситуациями даже не рассогласования, а прямой оппозиции истинного и ценностного измерений бытия.

Так, какое-то истинное знание лишь после своего разрушительного практического приложения может получать адекватное ценностное осмысление и соответствующую моральную оценку. Типичные примеры — негативное ценностное

отношение к ядерному оружию после бомбардировок Хиросимы и Нагасаки; сегодня — осторожное отношение к перспективам развития ядерной энергетики, разрушительные экологические и антропологические последствия которой стали получать правильную критическую оценку лишь после чернобыльской катастрофы.

Может быть и обратная ситуация: человек (и общество в целом) выносят ценностное суждение относительно какого-то явления или процесса еще до того, как последние подверглись всестороннему научному осмыслению. Здесь всегда есть как опасность бездумной ценностной эйфории («Ах! Как это прекрасно, полезно и прогрессивно!»)[1], так и инерционного ценностного отторжения («Зачем нам нужны сомнительные новации — жили и проживем без них»).[2]

Наконец, разительным примером повседневного расхождения истинного и ценностного знания служит ситуация, когда человек держится своих ценностных предпочтений и предрассудков вопреки, казалось бы, самым неопровержимым логическим аргументам и очевидным эмпирическим фактам. «У каждого своя правда» — этот релятивистский ценностный принцип, который мы еще проанализируем в дальнейшем, касается именно таких случаев. Весьма распространенная ошибка здесь — пытаться и дальше убеждать упрямца, а тем более — насиловать его свободную волю. В лучшем случае это вызовет в человеке озлобление — «Да пропадите вы все пропадом вместе с вашими прописными истинами»; в худшем — спровоцирует его на неверный жизненный шаг из чистого чувства самоутверждения. В подобных случаях следует твердо, но мудро — по сознанию — сказать человеку правду, пробуждая в нем желание самому критически и творчески осмыслить свои жизненные ценности, а дальше пусть уже сама жизнь продолжает преподносить ему ценностные уроки.

Мир истинных ценностей и гармоничное ценностное бытие в мире, с одной стороны, исключают подавление свободной воли человека; а с другой — подразумевают опору не только на разум, но также на жизненный опыт и ценностную интуицию, позволяющие принимать единственно правильное — мудрое — решение в каждой конкретной жизненной ситуации.

3. Функции ценностей

Ценности — и это вытекает из их определения, данного выше, — выполняют четыре важнейших функции в человеческом существовании.

1. Без ценностей невозможны акты целеполагания, составляющие самую сущность человеческого бытия в мире. Без целей же и анализа средств их достижения не может быть человека как свободно определяющегося творческого существа.

---

[1] Что-то подобное происходило в середине 1990-х годов в связи со стремительно развивавшейся глобальной информационной сетью Internet.

[2] Здесь в качестве примера можно привести сопротивление объективному процессу компьютеризации со стороны многих представителей гуманитарной науки старшего поколения, до сих пор предпочитающих писать научные статьи от руки и потом печатать их на старомодной пишущей машинке. При этом не осознается тот факт, что культура становится иной, что в использовании компьютеров, наряду с негативными моментами, таится огромный, в том числе гуманитарный, потенциал. Людей, которые сознательно отказываются от использования современной коммуникативной техники, можно уподобить людям, которые отказываются изучать грамоту, довольствуясь уровнем разговорной речи.

Личность всегда стремится к будущему, желая достичь того, что считает полезным, добрым, прекрасным и соответственно избавиться от того, что рассматривает как вредное, порочное или безобразное. Конечно, в целеполагании всегда есть опасность постановки утопических и недостижимых целей, но не менее опасным является отказ от активного целеполагания и безвольное смирение с существующим положением вещей. Утопизм и конформизм — две противоположных, но равно тупиковых ипостаси ценностного отношения к будущему.

Многие ценностно-целевые установки человек усваивает в ходе социализации, но наиболее значимые для формирования личности цели — всегда плод ее собственных раздумий и усилий. Главная же цель жизненных стремлений, составляющая смысл ее неповторимого индивидуального бытия[1], всегда обретается личностью свободно и самостоятельно при косвенном влиянии социума, а иногда — даже и вопреки ему[2]. Это отнюдь не противоречит тому факту, что огромную помощь в обретении смысла личной жизни (или цели целей индивидуального бытия) человеку оказывают окружающие люди. Напротив, дельный и своевременный совет, а тем более присутствие мудрого духовного наставника — это всегда существенная помощь личности в обретении ею надежных ценностных маяков.

2. Благодаря системе ценностей человек способен не только планировать свою будущую деятельность и активно изменять мир, но также объективно оценивать себя и окружающих. Акты оценки и самооценки есть всегда акты интерпретации событий, вещей и собственных переживаний сквозь призму оппозиций приятного и неприятного, плохого и хорошего, значимого и незначимого, достойного и недостойного и т. д. Вся жизнь человека, начиная с сознательного возраста, представляет собой в сущности бесконечную череду актов оценки событий прошлого и настоящего[3] на предмет их соответствия или рассогласования с имеющейся у него системой ценностных координат. Параллельно — это всегда «шлифовка» старых или выработка новых ценностных эталонов.

Если же у личности такой системы ценностей нет или если последняя аморфна, то такая личность будет подвержена сильным влияниям со стороны социального окружения вплоть до возможности ее подчинения более сильной воле с твердыми ценностными представлениями. Если же, наоборот, система ценностей носит предельно жесткий характер, лишена динамики и не берет поправок на конкретный контекст оценивания, то подобная личность не будет склонна к компромиссам и попытается насильно навязать свои ценностные представления окружающим.

Отсутствие ценностного стержня («бесхребетность» в обыденном языке), равно как и его излишняя жесткость[4], — две других опасных крайности в ценностном существовании человека.

---

[1] Если, конечно, она вообще обретается человеком. В случае отсутствия оной о гармоничном и психологически устойчивом существовании личности говорить проблематично. Помощь в обретении личного смысла — главная задача такого влиятельного направления психологии, как логотерапия. См.: Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990

[2] Отсюда знаменитая оппозиция предназначения и судьбы у М. Шелера. «...Индивидуальное предназначение, — пишет он, — может находиться отчасти в отношении *соответствия*, а отчасти — в отношении *противоречия* (причем в какой угодно степени) и со структурой его окружающего мира, и с его судьбой...» (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 347).

[3] В случае с будущим акт оценки переходит в акт целеполагания с соответствующей процедурой анализа его возможных средств и результатов.

[4] Еще в «Дао дэ цзине» отмечается, что «если дерево не гнется — живет до первой бури».

3. Ценностное бытие, включающее в себя механизмы целеполагания, оценки и самооценки, есть всегда творческое волящее бытие. Недаром еще древние греки говорили об Эросе — исконном стремлении человека или к высокому творчеству, или к низменному потаканию своим телесным вожделениям. Никакое творчество (или антитворчество) ни в искусстве, ни в сфере межличностных отношений, ни в политике, ни в науке, ни в других областях человеческой культуры невозможно без системы ценностей (или антиценностей). Творят всегда ради каких-то истинных ценностей против ценностей ложных (или антиценностей). В творческих актах всегда что-то отрицают и что-то утверждают. Чужие творения также или принимают и наслаждаются ими, если они соответствуют ценностным предпочтениям личности, или же их отвергают, если они симпатиям и установкам этой личности противоречат.

Крайне желательно, чтобы творческий процесс осуществлялся всегда во имя подлинных и гуманных ценностей, не оскверняя ценностей других людей и уж тем более не угрожал самим основам человеческой жизни. Словом, не был бы связан с творческим произволом. Произвол есть превращенная ипостась бытия человека как свободного и творческого существа. Это как бы абсолютная инаковость животной адаптации к миру в виде безграничного волевого самоутверждения вплоть до абсолютного отрицания прошлой целесообразности. Крайними формами такого произвола, грозящими разрушением устоев бытия, являются самоубийство, ядерная или экологическая катастрофы.

4. Наконец, система эффективно функционирующих в обществе ценностей, где особую роль играет ценностная традиция, имеет самое прямое отношение к процессам социализации индивида, т. е. гармоничному вписыванию его в контекст социального существования. Процесс социализации — это усвоение правовых и социальных ценностей через эффективно функционирующий институт семьи, а также государственную систему образования и воспитания. Круг этих вопросов входит в компетенцию уже прикладной аксиологии, неотделимой от педагогики, социологии и философии образования.

Подытоживая, можно констатировать, что ценности выполняют исключительно важные функции в существовании как отдельного человека, так и общества в целом. Направляя, они никогда не определяют полностью поведения человека, а подразумевают его свободный ценностный выбор, имеют самое непосредственное отношение к жизнеустроению личности, но совсем не гарантируют ее от ошибок и даже антиценностного поведения. Соответственно под антиценностями следует понимать такие мотивы и «идеалы» деятельности человека, которые разрушают телесные, социальные и духовные основания человеческого бытия, провоцируют иллюзорное целеполагание, ложную оценку и самооценку, а также творческий произвол, не говоря уж о том, что антиценности ложатся в основу антисоциального, преступного поведения.

Исходя из основных функций ценностей в культуре и наличия ценностных соблазнов в бытии личности, можно попытаться сформулировать следующие общие рекомендации, позволяющие ей вести гармоничное существование: ставь перед собой продуманные и исторически[1] оправданные цели; строго оценивай прежде

[1] Под исторически оправданными целями здесь имеется в виду история не только общества, но и личная история индивида, его биографическое время. Всегда прискорбно видеть, когда человек ставит перед собой цели, к которым его дух по тем или иным причинам просто не подготовлен.

всего свои собственные мысли и поступки и старайся руководствоваться в творческих актах истинными ценностями, не оскорбляющими ценности других людей. Если ты руководствуешься такими принципами, то тебе обеспечена полноценная социализация и социальный успех.

4. Ценностная рефлексия и истоки рождения аксиологии

Внимание к ценностным аспектам бытия может стимулироваться у личности самыми разными обстоятельствами — общением с носителями иных ценностных ориентаций и культурных традиций, когда возникают проблемы взаимопонимания; возрастными факторами; сменой привычной обстановки; встречей с неординарным человеком и т. д. Однако острая потребность в аксиологической рефлексии над ценностными основаниями существования чаще всего возникает в обществе (равно как и в бытии личности) тогда, когда оно оказывается в ситуации ценностного кризиса.

Для личности непосредственными причинами такого кризиса могут стать болезнь, какие-то потрясения и утраты, круто изменяющие ее судьбу. Для общества в целом — крушение традиционного уклада жизни в результате стихийных бедствий, войн, революций. Кризисы могут внешне проявляться совершенно по-разному, но они всегда связаны с тем, что базовые ценности, которыми люди почти автоматически руководствовались в своей повседневной жизни, теперь перестают выполнять свои прямые функции, а именно:

— на их основе невозможно рациональное целеполагание, адекватное новым общественным, бытовым или экзистенциальным обстоятельствам;

— они не позволяют проводить верную оценку происходящего и осуществлять истинный личный выбор;

— не стимулируют творческий процесс;

— не способствуют успешной социализации.

Одна из самых трагических и тяжелых для экзистенциального мироощущения человека граней ценностного кризиса — это расхождение официально декларируемых и реально исповедуемых в обществе ценностей, а также общественное осуждение идеалов (а тем более — публичное глумление над ними), которые образуют ценностный стержень его личности.

В этих, говоря языком К. Ясперса, пограничных ситуациях и возникает совершенно естественное желание подвергнуть критическому осмыслению свои базовые ценности: провести их систематическую инвентаризацию, дать им объективную оценку и строгое обоснование, а возможно, и осуществить радикальную переоценку. Именно в такие кризисные эпохи пробуждается жгучий общественный интерес к аксиологической проблематике, особенно этического и общественно-политического характера, а значит, прямо или косвенно кристаллизуется проблематика ценностей как самостоятельная отрасль философствования.

Чем острее и продолжительнее общественный кризис и чем большую потребность испытывает общество в обстоятельной ценностной рефлексии, тем настой-

чивее аксиология заявляет о своих теоретических правах и тем больший удельный вес занимает ее тематика (этическая, эстетическая, правовая, политическая и т. д.) в общем массиве философских текстов.

Таков кризис космоцентристских установок античного мира и центрация на проблеме этических ценностей у христиан, стоиков и скептиков. Таков кризис средневековых теистических ценностей в эпоху Возрождения и Реформации и начало формирования системы антропоцентристских аксиологических систем, берущих начало с бэконовского лозунга о человеке как господине природы. Таков, наконец, общесистемный кризис европейских просветительских идеалов Свободы, Разума и Прогресса, начавшийся в конце XIX века. Точно такой же кризис испытывает сегодня современная культура, с трудом адаптирующаяся к системе глобальной коммуникации и созданию единого коммуникационного пространства, размывающего особенности локальных культур.

Если теперь обратиться к жизненному пути личности, то ценностная рефлексия в условиях экзистенциального кризиса может осуществляться ею с разной степенью обстоятельности и глубины, начиная с совершенно поверхностных томлений или унылой депрессии и кончая глубочайшими духовными переворотами в жизни человека, имеющими не только индивидуальное, но выдающееся общественное и даже общечеловеческое значение. История хранит имена этих великих страдальцев и великих революционеров духа, к счастью, оставивших потомкам письменные свидетельства о причинах и скрытых мотивах пережитых ими духовных переворотов. Таковы исповеди Августина Блаженного и Пьера Абеляра, Руссо и Толстого. Личные жизненные испытания и потрясения — исток гениальных прозрений Б. Паскаля и Ф.М. Достоевского, источник ценностной рефлексии у С. Кьеркегора и Ф. Ницше, С.Н. Булгакова и Д. Бонхеффера.

Знаменательно, что усилиями таких великих умов и сердец осуществляется не только наиболее тонкое проникновение в ценностные глубины индивидуального человеческого духа, но и наиболее обстоятельная аксиологическая рефлексия над ценностным фундаментом эпохи или духом национальной культуры. Устами великих выносится приговор старым и дается импульс рождения новым системам ценностей. Одновременно именно они являются самыми действенными и последовательными проводниками вечных ценностей человеческого существования в бушующих волнах исторического времени.

К краткому экскурсу в историю аксиологии и анализу взглядов ее выдающихся теоретиков на природу ценностей мы теперь и переходим.

ЛЕКЦИЯ 29. *СТАНОВЛЕНИЕ АКСИОЛОГИИ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ПРОГРАММЫ*

Рождение аксиологии как относительно самостоятельной метафизической дисциплины со своим концептуальным аппаратом, проблемным фондом и корпусом классических текстов происходит относительно поздно: в конце XIX — начале XX столетия. Глубинной причиной, подтолкнувшей философскую мысль к этому своеобразному аксиологическому повороту, стало вступление европейской техногенно-потребительской цивилизации в полосу затяжного общесистемного кризиса, растянувшегося на весь XX век и продолжающегося — по мнению многих авторитетных философов и культурологов — вплоть по сию пору. Неслучайно темы кризиса, болезни и даже крушения культуры являются, без сомнения, центральными темами философии XX века, к которой вновь и вновь обращаются такие разные мыслители, как Э. Кассирер и М. Хайдеггер, Й. Хёйзинга и Э. Гуссерль, К. Лоренц и И.А. Ильин, Г. Маркузе и Н.А. Бердяев, Э. Фромм и П.А. Флоренский, А. Вебер и П.А. Сорокин. Но какие бы диагнозы этому кризису ни ставились и какие бы разнообразные рецепты для выхода из него ни предлагались, они всегда в сущности отталкивались и отталкиваются от ключевых имен и идей именно этого — рубежного — периода мировой истории. Какие же объективные исторические и идейные вызовы подготовили почву для рождения аксиологии?

1. Кризис традиционных религий и «просвещенческих» идеалов на рубеже XIX—XX веков

Последняя четверть XIX — начало XX века ознаменовались возникновением целого ряда принципиально новых тенденций во всех сферах общественной жизни. В области техники происходит переход к массовому индустриальному производству и использованию гигантского потенциала новой — электромагнитной — энергии. Это сопровождается не только дальнейшей механизацией, стандартизацией и неизбежно вытекающей отсюда обезличкой физического труда, но все возрастающей специализацией и технизацией труда интеллектуального, когда ученый — некогда учитель жизни и мудрец — постепенно превращается в узкого специалиста-профессионала, в того самого пролетария умственного труда, который больше не может претендовать на обладание всеобщими истинами и вечными ценностями.

Долгое время, прежде всего в рамках классического идеала научности, познавательная деятельность рассматривалась как особый общекультурный феномен, целью которого являлась установка на поиск истины, причем в неявном виде подразумевалось, что эта истина может быть познанной окончательно. Господствующий в общественном сознании образ науки характеризовался ее пониманием как пусть и особой, но части общечеловеческой культуры. Наука не отрывалась от других элементов культуры, занимая в ней собственную нишу (поиск истины). Соответственно те общегуманистические принципы, которые господствовали в культуре, распространялись и на научное познание. Это была фактически философская позиция, базирующаяся на оптимистической вере в силу рационально-теоретического постижения мира. Поэтому, с одной стороны, научные изыскания были близки к натурфилософской исследовательской парадигме как поиску основополагающих, фундаментальных закономерностей бытия, а с другой — отражали факт пока еще не столь значительной дифференциации наук.

Начиная же с последней четверти XIX века понятие науки становится не столь однородным, чему способствует бурная дифференциация наук. С этого момента, собственно говоря, и нет науки как таковой, а есть совокупность совершенно различных наук, которые очень трудно привести к общему знаменателю. Поэтому если науку вообще (в ее классическом варианте) можно было относить к культуре, то разнородные научные дисциплины в общекультурную парадигму уже не вписывались. В науках начинает господствовать принцип относительности, который выступает не только как внутринаучное явление, но носит более широкое мировоззренческое значение.

Становится ясным факт относительности идеалов научности вообще. Наука перестает отныне восприниматься как нечто единое, имеющее общую цель с другими способами духовного постижения мира. А соединение науки с техникой и ее ориентация на практическое овладение миром включает в этот образ мысль о том, что наука вообще лежит за пределами культуры.

Если духовная культура, постигая мир, интегрирует в него человека, то наука, вмешиваясь в природу, напротив, направлена на овладение им, угрожая в некоторых случаях самому его существованию. Этот фактор в восприятии образа науки усиливается своеобразной агрессивностью науки и ее экспансией во все сферы жизни общества и отдельного человека, что позволяет некоторым исследователям обозначать это как своеобразный научный империализм, удивительным образом совпадающий со вступлением капитализма в империалистическую фазу, о чем речь пойдет ниже. Выйдя за рамки традиционной культуры, ориентируясь прежде всего на внутринаучные критерии и прагматические запросы общества, наука отказывается от внешних для нее гуманистических компонентов и тем самым утверждает представление о собственной внекультурной или даже антикультурной сущности.

Это представление закрепляется в процессе институционализации науки. Раньше наука вписывалась в парадигму любой иной творческой деятельности, где центральным звеном был человек, индивид. Научное творчество носило глубоко индивидуальный характер и в некоторых случаях не отделялось, например, от художественного творчества. В данный период необходимость решения конкретных практических задач потребовала создания особых искусственных условий

для реализации научного творчества. Выбор предмета исследования, интересы ученого стали в гораздо большей степени детерминироваться общественными запросами, чем его внутренними индивидуальными устремлениями. Вместо гения-одиночки — институт, вместо личных озарений — кропотливая работа группы людей, вместо часто случайной тематики — целенаправленное исследование и централизованное финансирование.

Сама научная задача отныне расчленяется на отдельные компоненты, исполнитель которых может в некоторых случаях не знать об общем плане и конечных целях научного исследования. Это приводит к изменению связи между личностью ученого и использованием результатов его открытий. Ученый как бы удаляется от практической реализации научных открытий, в меньшей степени чувствует ответственность за их использование. Для общества же, в свою очередь, становится важным не столько сам ученый как личность или процесс совершения открытий, сколько полученный результат. Естественные науки, выполняя часто определенный социальный заказ, переходят к коллективным (оперативным) формам познания в рамках научно-исследовательских групп и институтов. Ученый здесь «становится лишь исполнителем определенной функции внутри какой-либо фирмы или организации»[1]. Все вышесказанное придает науке, с одной стороны, новый импульс для все более стремительного развития, а с другой — как бы удаляет ее от системы традиционных ценностей и способов постижения действительности.

Мало того, именно научными лабораториями и институтами, а вовсе не трудами ученых-одиночек теперь целенаправленно изобретаются и внедряются не только полезные технические устройства, но во все возрастающих масштабах и орудия массового уничтожения, например, пулеметы и ядовитые газы. Но, значит, больше нельзя ставить знак равенства между разумом и моралью, наукой и безусловными ценностями. В этот период начинают подвергаться серьезным сомнениям, казалось бы, незыблемые просвещенческие культы автономного и самоценного научного интеллекта, а также безудержного технического прогресса.

В сфере экономических отношений происходят не менее существенные сдвиги. Капитализм переходит в монополистическую фазу своего развития. Формируются первые транснациональные корпорации, и образуются зачатки глобального товарного и финансового рынков. Начало процесса глобализации сопровождается не только углублением разрыва между богатой и бедной частями населения, экономически развитыми и колониальными странами, но также формированием культа массового и ничем не ограниченного материального потребления. В области взаимоотношений с природой это оборачивается зачатками опять-таки глобального экологического кризиса (на рубеже XIX—XX веков человечество впервые переходит порог хозяйственной емкости биосферы)[2]; в социальной сфере — нарастанием классовых противоречий с требованиями экономического равенства; в области международных отношений — возникновением массы локальных военных конфликтов и подготовкой почвы для мировых войн за экономический передел мира.

---

[1] Огурцов А.П. Образы науки в буржуазном общественном сознании // Философия и наука. М., 1972. С. 341.

[2] Локальные же экологические кризисы не раз, как показывают данные палеоэкологии, случались в различных точках земного шара. Обоснование этого факта — заслуга выдающегося отечественного эколога Н.Ф. Реймерса.

В этот же период впервые явственно обнаруживаются кризисные черты гипертрофированного урбанизма: социальная атомизация и нарастание чувства психологической заброшенности у людей в условиях ослабления родовых и семейных связей, сокращение продолжительности жизни городского населения, возникновение феномена массовых психических эпидемий. Кризис урбанизма нашел блестящее отражение в романах Ф.М. Достоевского, в поэзии Э. Верхарна, в творчестве русских художников-передвижников.

Процессы технической и экономической глобализации начинают все активнее сопровождаться тенденцией культурной унификации, утратой целыми континентами своего национального своеобразия и самобытности. Стандартизация культуры со все возрастающей скоростью идет параллельно со стандартизацией жизни отдельной человеческой личности. Именно эта тенденция с особенно болезненной остротой отмечается мыслителями самой различной идейной ориентации и национальной принадлежности. В отечественной философии об угрозе утраты «цветущей сложности культуры» много и точно пишет К.Н. Леонтьев — один из самых последовательных защитников национального культурного своеобразия и ярый оппонент теории общечеловеческих ценностей[1]. Он — один из тех незаурядных мыслителей, который стоит у самых истоков рождения мировой теоретической аксиологии (в этом смысле довольно верна его квалификация в качестве «русского Ницше»), о чем, к сожалению, часто забывают. Показательно, что от проблемы массовой культурной обезлички и исследования угроз, которые несет современная цивилизация неповторимой человеческой индивидуальности, движется к обоснованию фундаментальной роли аксиологии и мыслитель совсем иной идейной ориентации, ни в чем больше не похожий на К.Н. Леонтьева, — академический профессор, немец Вильгельм Виндельбанд. «Мы переживаем, — пишет один из отцов-основателей теоретической аксиологии в одной из своих итоговых работ, — нивелирование исторических различий и установление единообразия жизни, о которых ни одна из прежних эпох человеческой истории не имела ни малейшего представления. Но это влечет за собой большую опасность, которая выражается в том, что мы утратим высшее, что, собственно, только... и составляло во все времена культуру и историю: жизнь личности. Чувство этой опасности глубоко проходит сквозь всю духовную жизнь последних десятилетий и прорывается время от времени со страстной энергией. Вместе с блестящей материальной культурой растет горячая потребность в собственной внутренней жизни, и наряду с демократизирующим и социализирующим массовым существованием возникает резкая оппозиция индивидов, их противодействие подавлению массой»[2].

Отсюда вытекает и главная задача философской теории ценностей по Виндельбанду: «Мы не столько ищем и ожидаем от философии того, что она давала раньше, теоретическую картину мира... То, чего мы в настоящее время ожидаем от философии, — это размышление о вечных ценностях, которые, возвышаясь над меняющимися временными интересами людей, обоснованы высшей духовной действительностью»[3].

---

[1] Показательно даже само название одной из его центральных работ — «Средний европеец как идеал и как орудие всемирного разрушения».

[2] Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 353.

[3] Там же. С. 355.

Жажда обретения твердой ценностной почвы под ногами в исторической ситуации, когда трещину дали все прежние системы ценностей — равно и просветительски-рационалистические, и традиционно-религиозные[1], — таков социально-политический и культурный запрос эпохи, давший импульс рождению теоретической аксиологии.

2. Основные аксиологические парадигмы до эпохи ценностного кризиса

Важнейшей же идейной причиной рождения аксиологии стали труды одного-единственного незаурядного мыслителя, чье творчество впитало в себя все противоречия и изломы своей эпохи, которые отразились не только в текстах исключительной философской глубины и силы, но и в трагических коллизиях его судьбы. Имя этого человека — **Фридрих Ницше**.

Это не означает, что теоретической проблематикой ценностных суждений и ценностного отношения к миру вплоть до последних десятилетий XIX века никто не занимался. Здесь можно указать на важнейшую роль аксиологических идей в наследии немецкого философа Р.Г. Лотце и ряда других германских мыслителей, на ценностную проблематику в творчестве Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева, к идеям которых мы еще не раз будем возвращаться.

Выделяя фигуру Ницше, мы хотим подчеркнуть его особые заслуги в плане широты и мощи постановки проблемы ценностей, оказавших поистине шоковое воздействие на мировую философскую и культурологическую мысль, включая тех же Соловьева и Виндельбанда. Именно с волюнтаризмом и нигилизмом ницшеанского толка как закономерного следствия европейского эгоцентризма и рационализма ведет заочную полемику Ф.М. Достоевский, особенно если вспомнить его «Братьев Карамазовых» и «Преступление и наказание». Никто до немецкого мыслителя с такой беспощадной суровостью и трезвостью не ставил диагнозов своей эпохе и никто дотоле не подвергал критике ни религиозные, ни сциентистские предрассудки с такой проницательной пристрастностью и художественным мастерством.

Сколь бы парадоксально это ни звучало, но сама яркая теоретическая неправота Ницше, его воинствующий нигилизм оказали на философию, и уж тем более на аксиологию, гораздо большее позитивное влияние, нежели тома добропорядочных профессорских тривиальностей. Ницше нельзя творчески повторить (это впоследствии приводило только к суетному эпатажу и бездарному эпигонству), но уроки его приходится периодически творчески повторять, ибо вся последующая аксиологическая традиция — это в сущности всегда явная или неявная творческая полемика с немецким мыслителем, а итоговый труд Ницше «Воля к власти»,

---

[1] Именно в это время наблюдается массовый рост религиозной индифферентности параллельно с ростом числа оккультно-мистических сект, а церковь все больше срастается с государством и превращается в типичный социальный институт, выполняющий идеологические функции. Наглядную картину кризиса Русской православной церкви в этот период дает книга митрополита Вениамина: Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М., 1994.

носящий знаменитый подзаголовок «Опыт переоценки всех ценностей», — своеобразное афористическое резюме предшествующих ценностных исканий с четко обозначенной собственной нигилистически-аксиологической позицией.

С кем же борется и на кого из предшествующей философской традиции опирается Ницше в своих попытках проложить новые ценностные тропы в исторической ситуации, когда «умер» не только христианский Бог, но стал неудержимо рассыпаться и силившийся заменить его механический идол эпохи Просвещения?

2.1. Софистическо-скептическая и платоническая альтернативы. Специфика восточной аксиологии

Ницше выглядит безудержным бунтарем и абсолютным нигилистом лишь на первый взгляд. На самом деле у него есть явные идейные предшественники в аксиологических исканиях прошлого, а не только заклятые враги, против которых направлено острие его критики. В сущности он совершенно четко подмечает две главных, с самого начала резко оппозиционных друг другу линии в понимании ценностного бытия человека. Одна из этих линий столетиями доминировала в европейской культуре и лишь во времена Ницше вроде бы стала сдавать свои почти незыблемые ранее позиции. Другая всегда находилась «в подполье» и лишь в эпоху кризиса рубежа веков получила возможность как бы вырваться на поверхность культурного бытия.

Имеются в виду **софистическо-скептическая и платоническая линии** в истолковании природы человеческих ценностей. В наши задачи не входит написание эмпирической истории аксиологии, посему мы остановимся только на ключевых теоретических идеях обоих альтернативных подходов, сохраняющихся в сущности неизменными, несмотря на все разнообразие их концептуального варьирования в разные эпохи и в разных культурных традициях.

Мы не будем также подробно касаться истории аксиологических идей, как они обсуждались в рамках восточной философской традиции, ибо это потребовало бы отдельного обстоятельного разговора, выходящего далеко за рамки собственно метафизической философской установки. Отметим лишь, что в рамках, скажем, индийской философии, питавшейся божественным авторитетом Вед и Бхагавадгиты, дилемма, подобная дилемме платонизма и скептицизма, не могла быть сформулирована в принципе.

Дело в том, что восточная мысль в ее классическом выражении попросту не знает жесткого разведения философии и религии, теоретического и практического разума[1], равно как и жесткой связки философии с наукой. Да и ценность в восточном миросозерцании ни в коем случае не является субъективным человеческим переживанием или общественным порождением, а всегда сопрягается с понятием закона (дао, дхармой или ритой), понимаемого не только как природный, но и как моральный, и как социальный, и как жизнеустроительный закон.

---

[1] Эта дилемма в рамках европейской культурной традиции в четком виде была введена Аристотелем, писавшим, что практический ум основывается на воображении и стремлении, что «от созерцающего ума он отличается своей направленностью к цели» (Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 442).

Главная ценность для восточного сознания — это всеобщая законосообразность бытия в единстве истины и блага, красоты и порядка. Нарушение этой законосообразности в любой части природного целого наносит вред всему космическому организму и влечет за собой неотвратимое возмездие сеятелю хаоса. Человек здесь ответственен за свои поступки не только перед другим человеком, но и перед всем мировым целым. **Ценности же собственно человеческого плана (этические, правовые, семейные и т. д.) онтологичны в самом подлинном смысле этого слова — они укоренены в глубочайших недрах космического бытия.** Разумом эти ценностные законы и законосозидающие ценности до конца понять невозможно. Их истоки могут интуитивно созерцать, личностно проживать и персонифицировать только мудрецы и духовные подвижники, находящиеся уже по ту сторону привычных для нас понятий добра и зла, прекрасного и безобразного.

Весьма показательна в этом плане «Бхагавадгита» — величайший памятник мировой религиозно-философской мысли. Основной сюжет «Гиты» — помощь бога Кришны воину Арджуне в преодолении его сомнений на поле боя по поводу того, стоит или не стоит исполнять свой долг воина-кшатрия? Чем же Кришна, принявший облик возничего боевой колесницы, убеждает Арджуну в необходимости исполнения своего социально-нравственного долга, а в конечном итоге — в незыблемом ценностном порядке всех вещей мироздания? Глубиной своих теоретических рассуждений об основных категориях индийской религиозно-философской мысли: карме и дхарме, йоге и майе? Несомненно. За счет того, что дарует Арджуне возможность непосредственного видения собственной всеобъемлющей и всеустрояющей божественной сущности? Безусловно. Но не это главное.

Главное же состоит в том, что в своем земном облике и поведении, в абсолютно жертвенном и абсолютно при этом свободном служении падшему миру, Кришна лично воплощает мировой закон-ценность. Он свидетельствует об его истине собственной праведной жизнью. С одной стороны, его облик экзистенциально близок и понятен человеку (какой-то там возница колесницы!), а с другой — Кришна грозен в своей идеально-трансцендентной мощи, ибо простому смертному такое божественно-свободное бытие не по силам. Но то, что не по силам сегодня, будет по силам завтра.

Между божественными и земными ценностями восточная мысль не вырывает непроходимой пропасти, ибо само живое всезнание и творческое совершенство Кришны — доказательство достижимости и жизненности ценностного идеала. Выполняй свои социальные обязанности добросовестно, стремись к совершенству в своем деле, жертвуй низшим в себе ради высшего — и ты обязательно обретешь (не в этой жизни, так в последующих!) и совершенное религиозно-философское знание, и совершенное — законосообразное, и гармоничное — индивидуальное бытие. Такова цементирующая и устремляющая роль живого идеала в аксиологии традиционной восточной культуры[1].

[1] Более подробно о ценностях традиционной восточной культуры в их сравнении с западной см. работы отечественных авторов: Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). М., 1992; Меликов В.В. Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавадгиты» и других индийских текстов). М., 1999; а также давнюю, но не потерявшую своего значения работу индийского автора: Ranganathananda Swami. Eternal Values for a Changing Society. Calcutta, 1960.

Отсюда становится понятным, почему ни последовательный аксиологический рационализм (в виде, например, сократического поиска дефиниций базовых ценностных категорий), ни тем более субъективистский релятивизм скептиков попросту невозможны для восточного ценностного сознания.

2.2. Синтетическая аксиологическая концепция Рерихов

В XX столетии восточный религиозно-философский подход к ценностям, но обогащенный достижениями европейской науки и философии, а также учитывающий достижения отечественной аксиологической традиции, был разработан в рамках учения Живой Этики и связан с именами Н.К. и Е.И. Рерихов. Ключевой аксиологической идеей Живой Этики является тезис о бесконечности процесса эволюции всех форм в Космосе, в том числе человека и человеческого сообщества. Задачей эволюции человека на Земле является его совершенствование в единстве нравственных, познавательных и художественных способностей. Соответственно и высшей ценностью является то, что «способствует совершенствованию», а злом — то, что это индивидуальное совершенствование задерживает и искажает. Центральный познавательный и нравственный орган, развитие которого должно обеспечить новый этап эволюционного преображения человека, причем преображения не только духовного, но и телесного, — это его сердце[1], ответственное за высшую синтетическую способность сознания — чувствознание.

В рамках аксиологии Живой Этики особую роль играют также понятия «Учитель» и «Духовная Иерархия Космоса», как бы персонифицирующие высоты эволюционного совершенствования, которых может достичь человек своими свободными и сознательными усилиями. На эти высшие ступени космического творчества он может взойти лишь через практическое земное служение высшим духовным ценностям, которые должны не только приниматься всем сердцем, но и непосредственно воплощаться в повседневном бытии[2]. Идеи Живой Этики ныне широко распространены у нас в стране и за рубежом. При внимательном и беспристрастном исследовании они обнаруживают большую близость к синтетическим аксиологическим построениями на Западе (М. Шелер, Э. Фромм), а также к отечественной философской мысли (П.А. Флоренский, В.С. Соловьев, Н.О. Лосский).

При возвращении к наследию зрелого **Ф. Ницше** становится понятным и обоснованным его вроде бы **«восточный» пафос** — вложить проповедь новых ценностей в уста легендарного восточного пророка Заратустры, как бы эволюционно превзошедшего земной ценностный уровень и сверхчеловечески произносящего свою аксиологическую проповедь уже из-за земных пределов.

Увы, глубинный дух Востока был чужд немецкому мыслителю — ярчайшему выразителю ценностей именно западной культуры на трагическом изломе ее исторических эпох. Пророк Заратустра оказался наделенным уж слишком чело-

---

[1] Мотив, с исключительной силой и обстоятельностью развитый также в рамках русской метафизики сердца в трудах Л.П. Вышеславцева, И.А. Ильина, архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), Н.Н. Тареева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка и П.Д. Юркевича.

[2] Отсюда и термин «*Живая Этика*».

веческими чертами с несомненными признаками вполне земной гордыни и с явно волюнтаристскими устремлениями, доходящими подчас до сатанинского желания вывернуть наизнанку мир человеческих ценностей. Чего только стоит этот знаменитый пассаж из «Так говорил Заратустра»: «Кривым путем приближаются все хорошие вещи к цели своей... Возносите сердца ваши, братья мои, выше, все выше! и не забывайте также и ног! Возносите также и ноги ваши, вы, хорошие танцоры, а, еще лучше — стойте на голове!»[1] Дух европейского личностного волевого начала еще более явственно проступит у Ницше в его «Воле к власти». Однако об этом — позже.

2.3. Развитие платонической парадигмы в аксиологии

А пока вернемся к основной дилемме европейского ценностного сознания, которую будет обсуждать немецкий философ в своей последней работе и которая была достаточно четко сформулирована уже в античности. Имеется в виду оппозиция скептико-софистического и платонического подходов к сущности ценностей.

Прежде всего обратимся к наследию Платона. Думается, не будет большой ошибкой именно ему приписать первенство в четкой фиксации специфики ценностного отношения к миру. «...Люди всегда предаются тому, — пишет Платон в диалоге «Государство», — что считают ценным, и пренебрегают тем, что не ценится»[2]. Это ценностное отношение, по Платону, включает в себя три элемента.

Во-первых, человеческую активность в виде чувственно-телесных желаний (вожделений) и духовных стремлений. Отсюда — важнейший для Платона символический образ бога Эрота в диалоге «Пир» с апологией высшей формы эротического стремления, доступной человеку, — устремленностью души к умопостигаемой небесной красоте.

Во-вторых, любое желание и стремление, по Платону, всегда связано с ощущением внутренней нехватки чего-либо, а проще говоря, с человеческими потребностями, телесными и духовными. «И этот человек, и всякий другой, — говорит Сократ в «Пире», — желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы?

— Да, конечно, — отвечал Агафон.

— Ну, а теперь, — продолжал Сократ, — подведем итог сказанному. Итак, во-первых, Эрот — это всегда любовь к кому-то или к чему-то, а во-вторых, предмет ее — то, в чем испытываешь нужду, не так ли?

— Да, — отвечал Агафон»[3].

В-третьих, существует естественная иерархия человеческих потребностей и соответственно иерархия целей человеческих стремлений, посредством которых эта

---

[1] Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 212—213.

[2] Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 364.

[3] Он же. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 110. См. аналогичный мотив в девятой книге «Государства», 585 (b).

нехватка восполняется. Эти цели и можно назвать ценностями в собственном смысле слова. Они могут быть низшими — телесными (или материальными, говоря на современном языке), а могут быть высшими — идеальными по своему статусу. Последние только и обладают истинным — объективным и абсолютным — бытием, не зависящим ни от человеческих психологических актов желания и стремления, ни от плотских бессознательных потребностей. Высшая ценность, по Платону, вершащая эту идеальную пирамиду, — синтетическая идея Блага, объединяющая и теоретическую ценность истины, и нравственную ценность добра, и эстетическую ценность красоты, и социальную ценность справедливого государственного устройства, но несоизмеримо превосходящая их в своей светоносной идеальной трансцендентности.

Платоновская **аксиологическая парадигма существования надиндивидуальных и надчеловеческих (хотя обретаемых и раскрываемых только через свободное человеческое творчество), сверхприродных и сверхсоциальных, объективных и абсолютных духовных ценностей** с теми или иными конкретными вариациями непрерывной нитью пройдет через творчество неоплатоников и подавляющего большинства христианских мыслителей самой различной ориентации[1] (от Климента Александрийского до В.С. Соловьева[2], Жака Маритена[3], Н.О. Лосского[4] и К.С. Льюиса[5]); оригинально преломится в спинозовском рационалистическом пантеизме и гегелевском имперсоналистическом панлогизме, окажет несомненное влияние на трансценденталистско-феноменологическую традицию понимания ценностей, берущую начало с Канта (у которого платонические аксиологические мотивы звучат еще весьма отчетливо) и будет в XX веке служить объектом ожесточенной критики со стороны натурализма, марксизма и своего извечного оппонента — скептико-релятивистской европейской аксиологической традиции в лице экзистенциально-психологически ориентированных типов философствования и постмодернистского философского дискурса.

---

[1] В явной форме антиплатоническая аксиологическая христианская установка будет занята, пожалуй, только в протестантской «теологии смерти бога», если вспомнить знаменитый лозунг Д. Бонхеффера, что «мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога» (Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность // Вопр. философии. 1989. № 11. С. 136) или трагический вывод П. Тиллиха: «После того, как «провидение» стало суевернем, а «бессмертие» — плодом воображения, то, что раньше придавало силу этим символам, продолжает присутствовать и творить мужество быть вопреки хаосу мира и конечности существования. Возвращается стоическое мужество, но не в качестве веры в универсальный разум. Оно возвращается в качестве безусловной веры, которая говорит «да» бытию, не обладая ничем конкретным, что могло бы победнть небытие судьбы и смерти» (Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 131). Эта позиция парадоксальным образом сближается с антропоцентристскими релятивистскими установками, о чем речь еще пойдет ниже.

[2] Достаточно вспомнить его дихотомию условного эмпирического бытия и безусловного Божественного Сущего, где «дух питается познанием совершенного Добра и размножается его деланием, то есть осуществлением всеобщего и безусловного во всех частных и условных отношениях» (Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 543).

[3] «Для христианина, — пишет Ж. Маритен, — истинная религия существенно надприродна, и как таковая она не принадлежит человеку, миру, какой-нибудь одной расе, одной нации, одной цивилизации, одной культуре, ни цивилизации, ни культуре в целом — она принадлежит собственной жизни Бога. Она трансцендентна по отношению к любой цивилизации и любой культуре...» (Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 115).

[4] «Абсолютная полнота Божественного бытия, — пишет Н.О. Лосский в работе «Ценность и бытие», — есть абсолютное совершенство... Оно стоит «по ту сторону бытия» не потому, что Оно не бытийственно, а потому, что в Нем нет разделения бытия и ценности: Оно есть бытие, как сам Сущий смысл, сущая значительность. Искать иного определения добра, кроме указания на Само Добро, нельзя, потому что Добро первично, Оно есть абсолютная положительная ценность, самоценность... Все, что причастно в какой бы то ни было мере Добру, т. е. Богу как абсолютной полноте бытия, содержит в себе оправдание своего бытия» (Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 266—267).

[5] См. его знаменитую работу «Человек отменяется», где как раз сомнения в существовании вечных ценностей, по мнению британского религиозного мыслителя, приводят современное человечество на грань самоуничтожения.

Однако, несмотря на всю радикальную и зачастую весьма тонкую критику со стороны оппонентов, онтологизм платонического типа в понимании природы и функционирования ценностей продолжает существовать вплоть по сию пору и даже можно говорить о своеобразном ренессансе платонизма в философской и научной мысли конца XX — начала XXI века[1].

Существует, правда, ряд отчетливых линий исторической трансформации платонизма классического типа. К этим линиям можно отнести:

а) все большее внимание к личностному началу в утверждении и познании сверхличных ценностей, что в христианстве получает отражение в доктрине «личного бога»;

б) стремление избежать излишне жестких дихотомий земного и небесного, абсолютного и относительно, объективного и субъективного в ценностном бытии человека;

в) попытки преодолеть нигилистическое отношение к материальным и витальным ценностям;

г) все большее понимание того факта, что ценности усваиваются и применяются не только и не столько усилиями абстрактного ума, сколько творчеством воли, веры и чувства;

д) особое внимание к проблемам человеческой свободы[2].

Быть может, наиболее емкое и последовательное воплощение всех этих линий платоническая аксиология в ее христианской версии получает в творчестве великого русского писателя и философа Ф.М. Достоевского — фигуры не менее значительной и влиятельной, чем Ницше. Сам его ключевой контрницшеанский лозунг «Если Бог умер, то все дозволено» оказал огромное влияние на всю последующую аксиологию[3], подчеркнув необходимость разработки и защиты всеобщих духовных ценностей культуры. Не будет ошибкой назвать аксиологическую концепцию Ф.М. Достоевского одним из наиболее последовательных и развитых вариантов **персоналистического христианского платонизма**.

В характеристике его идей будем предельно кратки, учитывая гигантское количество современной литературы, посвященной его творчеству[4].

Главное, что надо отметить, — это безусловную веру великого русского писателя в универсальные духовные ценности, не позволяющие человеку превращаться в двуногого зверя. Анализируя творчество Жорж Санд, в «Дневниках писателя» он пишет, что, будучи на словах деисткой, в своих лучших произведениях она совпадала «с одной из самых основных идей христианства, то есть с признанием человече-

---

[1] Выше мы уже подмечали эту тенденцию при анализе различного типа гносеологических доктрин.

[2] Это будет лейтмотивом всей христианской аксиологии XIX—XX веков.

[3] О влиянии идей Достоевского на всю русскую и европейскую культуру и философию хорошо известно. Нет фактически ни одного русского мыслителя, кто не написал хотя бы статьи по поводу его идей (см., например: О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли. М., 1990). О степени же влияния Достоевского на европейскую мысль можно судить по благоговейной фразе одного из самых амбициозных германских мыслителей начала XX века О. Шпенглера: «Христианству Достоевского принадлежит будущее» (Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 201). Можно вспомнить и свидетельство Х.Г. Гадамера об огромном влиянии Достоевского на германскую культурную мысль XX века (см.: «Я — человек диалога»: Интервью с Хансом Георгом Гадамером // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1998. № 5. С. 5).

[4] См., например, весьма точное и содержательное современное изложение его идей М.А. Маслиным в кн.: История русской философии: Учеб. для вузов. М., 2001.

ской личности и свободы ее... Отсюда и признание долга, и строгие нравственные запросы на это, и совершенное признание ответственности человеческой»[1].

Специфика христианской позиции Достоевского и состоит в том, что всеобщие ценности не могут быть абстрактными и формальными,[2] а должны быть непосредственно личностно воплощаемы и подтверждаемы. По мысли Достоевского, вся сила христианской аксиологии (в первую очередь этики) заключается в живом образе богочеловека Иисуса Христа, который явил образец абсолютно свободной жертвенной любви и воли к самосовершенствованию. Отсюда вытекает поразительное заявление великого русского писателя, что если бы вдруг образ Христа и истина разошлись, то он предпочел бы «остаться с Христом», ибо «нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, мужественнее и совершеннее Христа»[3].

С личностным свободным воплощением объективной христианской истины жертвенной любви связан и социальный идеал Достоевского, быть может, в наиболее полной форме выраженный им в «Зимних заметках о летних впечатлениях»: «В братстве... не отдельная личность, не Я, должна хлопотать о праве своей равноценности со всем остальным, а все-то это остальное должно было бы само прийти к... этому отдельному Я и само, без его просьбы должно было бы признать равноценным и равноправным самому себе... Мало того, сама-то эта бунтующая и требующая личность... должна была бы все свое Я... пожертвовать обществу и не только не требовать своего права, но, напротив, отдать его обществу без всяких условий».[4] Отголоски этой ценностной максимы великого русского писателя будут впоследствии слышаться не только во французском персонализме или персонализме Н.О. Лосского, но и в весьма далеких от симпатий к Платону[5] экзистенциально-аксиологических построениях Н.А. Бердяева и Г. Марселя.

Подытоживая анализ влиятельной платонической парадигмы в аксиологии, к которой мы больше не будем специально возвращаться, можно высказать следующую гипотезу: попытки найти и обосновать объективную и абсолютную систему ценностей (особенно нравственного порядка) будут предприниматься в философии всякий раз и с тем большей настойчивостью, чем кризисное состояние общества. Особенно же остро потребность в «платоническом» обосновании всеобщих ценностей встает в атмосфере массового разгула личного и корпоративного эгоизма. Типичный пример — Рим времен упадка или, что нам намного ближе, 1990-е «перестроечные» годы в России.

2.4. Развитие софистически-скептической линии в аксиологии

Прежде чем перейти к исследованию позиции извечного оппонента платонизма в лице софистически-скептической линии философствова-

---

[1] Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. В 15 т. Т. 13. М., 1994. С. 195.

[2] Отсюда понятно, почему фактически весь роман «Братья Карамазовы» — это неявная полемика с кантовской рационалистической этикой долга с позиций христианской этики повседневной действенной любви.

[3] Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28. С. 176.

[4] Там же. Т. 4. С. 428.

[5] Правда, и у самого Платона можно найти намеки на необходимость личностного воплощения абсолютных и объективных ценностей (см.: Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 273, 305).

ния, скажем несколько слов о как бы промежуточной **аксиологической доктрине стоиков** и их вкладе в философскую теорию ценностей.

Понятие ценности не отличается у них от традиционных античных представлений о благе и добродетели. Однако ценности не мыслятся стоиками, в отличие от Платона, вне человеческих актов «избегания» и «предпочтения», т. е. вне отчетливо антропологического измерения их бытия. Соответственно им принадлежит одна из первых эмпирических классификаций ценностей, построенная на этом бинарном основании: «Итак, предпочтительное — это то, что имеет ценность: например, такие душевные свойства, как дарование, искусство, совершенствование и тому подобное, или такие телесные свойства, как жизнь, здоровье, сила, благосостояние, безущербность, красота и многое другое... Избегаемое — это такие душевные свойства, как неблагодарность, неискусность и прочее... А не предпочтительное и не избегаемое — это все, что не содержит ни того, ни другого»[1].

Очевидно, что у стоиков еще смешаны носители ценностей и сами ценностные представления, а также отсутствует какая-либо объективная стратификация ценностей. Заслуживает также внимания следующая мысль, приписываемая Диогеном Лаэртским Хрисиппу: «А ценность, по их словам, есть, во-первых, свойственное всякому благу содействование согласованной жизни; и, во-вторых, некоторое посредничество или польза, содействующая жизни, согласной с природой...»[2] Этот фрагмент позволяет квалифицировать стоиков в качестве идейных предшественников последующих натуралистических и социоцентрических аксиологических доктрин.

Со стоическим тезисом о невозможности существования ценностей вне человека вполне согласны **софисты и скептики**, но у них ценностный антропоцентризм, заложенный протагоровским тезисом о человеке «как мере всех вещей», доводится до крайней релятивистской позиции. Нельзя не только установить объективных онтологических источников ценностных представлений ни в природе, ни в самом человеке, но сами эти представления целиком субъективны и лишены какой-либо общезначимости. Надо отдать должное античным скептикам: они сумели вычленить вполне реальные причины, обусловливающие субъективность и релятивность многих человеческих идей, их «человекоразмерный» характер. К факторам, релятивизирующим ценностные представления, которые сумели вычленить скептики, и сегодня, спустя более двух тысяч лет, практически нечего добавить.

В самом деле, разве не зависят, скажем, наши представления о полезном и добром от возраста и от конкретных психологических состояний (троп 4 из «Трех книг пирроновых положений» Секста Эмпирика)?

И разве не меняются наши ценностные представления и производимые на их основе акты оценки в зависимости от конкретных жизненных ситуаций, в том числе и от частоты их повторения?

И разве из-за этого у разных людей одни и те же вещи и события не будут вызывать совершенно разные, подчас противоположные, реакции и оценки? «Итак, раз одни и те же вещи, — пишет в этой связи Секст Эмпирик, — кажутся либо поразительными или ценными, либо вовсе не такими, смотря по постоянному или

---

[1] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 301.
[2] Там же. С. 300.

редкому их появлению, мы... сможем, пожалуй, сказать, каковой кажется всякая вещь... но мы не в состоянии утверждать, какова в чистом виде каждая из внешних вещей»[1].

В 9 и 10 тропах того же произведения подчеркивается существенная зависимость нашего ценностного бытия (особенно нравственного) от специфики культурного контекста — обычаев, законов, традиций, философских и религиозных воззрений, несхожих в разных странах и у разных народов.

Отсюда следует итоговый вывод скептиков: «если и этот троп указывает на такой огромный разнобой в вещах, мы не сможем сказать, каковым является по природе подлежащее суждению, но только можем сказать, каковым является оно по отношению к данному поведению жизни, к данному закону, к данному обычаю... Таким образом, и через этот троп необходимо воздержаться от суждения о природе вне лежащих вещей»[2].

Таким образом, софистически-скептическая позиция в аксиологии постулирует субъективный и глубоко относительный характер ценностей, не только меняющихся от эпохи к эпохе, от культуры к культуре и от человека к человеку, но и не обладающих устойчивостью даже в индивидуальном человеческом бытии.

У всех людей свои ценности, да они еще и радикально изменяются у каждого из них во времени. По мысли скептиков, подобная релятивистская констатация заставляет воздерживаться от любых утвердительных суждений и должна — в идеале — приводить к состоянию умудренной безмятежности. Однако из тезиса о сугубой относительности человеческих ценностей могут быть сделаны и совсем другие, гораздо более прозаические выводы. Они и были сделаны в рамках гедонистической и отчасти эпикурейской традиции: если нет никаких рациональных оснований для ценностного долженствования и исповедования всеобщих ценностей, то единственной целью и ценностью человеческого бытия может и должно быть только то, что каждому непосредственно дано и непосредственно очевидно — **получение разнообразных удовольствий, прежде всего телесных.**

Концепция, отождествляющая ценность с психологическим переживанием удовольствия («ценно то, что дарует человеку удовольствие», «желаемо субъектом»; «не ценно то, что приносит страдание», «вызывает отторжение субъекта»), также сформировалась еще во времена античности и может быть названа **психологической «теорией» ценностей.**

Сегодня можно уверенно сказать, что эта доктрина, особенно в ее гедонистической версии, — скорее достояние массового сознания, не отягощенного нравственной рефлексией («философия обывателя»), нежели разделяемая кем-то серьезно теоретическая аксиологическая установка. Дело в том, что еще со времен античности гедонизм (и близкий к нему эвдемонизм) были подвергнуты сокрушительной критике. Одним из последних мыслителей, сделавших попытку в конце XIX — начале XX века построить философскую теорию ценностей на психологическом принципе удовольствия, был Х. Эренфельс. Обстоятельную и точную критику психологизма в аксиологии дали такие разные мыслители, как

---

[1] Секст Эмпирик. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 236.

[2] Там же. С. 239.

М. Шелер[1], Н.О. Лосский[2], В. Франкл[3] (на их собственных теоретических воззрениях мы еще остановимся ниже).

Таков основной спектр теоретических подходов к проблеме ценностей, критический анализ которого предпринимает Ф. Ницше. Что же так потрясло в его подходе современников и как они ответили на теоретический вызов германского мыслителя?

3. Ницшеанский опыт «переоценки» всех ценностей

Если попытаться дать краткий ответ на поставленный вопрос, то он будет следующим: «безграничный, доведенный до последовательного иррационализма, волюнтаризм». Он вычитывается уже с первых страниц «Воли к власти»: «мне посчастливилось после целых тысячелетий заблуждений и путаницы, снова найти дорогу, ведущую к некоторому да и некоторому нет.

Я учу говорить нет всему, что ослабляет, что истощает...

Я учу говорить да всему, что усиливает, что накопляет силы, что оправдывает чувство силы.

До сих пор никто не учил ни тому, ни другому: учили добродетели, самоотречению, состраданию. Учили даже отрицанию жизни. Все это — ценности истощенных»[4]. Чему же в более конкретной форме говорит «да», а чему — «нет» Фридрих Ницше?

Решительное «нет» он говорит платонической теории ценностей, и прежде всего ее отцам-основателям — Сократу, который для него «представляет в истории ценностей пример глубочайшей извращенности»[5], и Платону. В их теоретическом и биографическом наследии его категорически не устраивает буквально все: и примат духовных ценностей над витально-телесными; и попытка рационального обоснования абсолютного и объективного характера этих духовных ценностей, особенно моральных; и стремление к нравственному совершенству; и уж тем более какая-то там «сама по себе сущая» идея Блага.

Платонизм — это не просто невинное философское заблуждение. С точки зрения Ницше, это источник разжижения человеческой воли и разложения человеческого сообщества. Вот одна из самых дерзких его инвектив против платонизма и христианства, которых он ставит в один ряд своих самых непримиримых врагов: «Нравственный фанатизм (короче Платон) разрушил язычество, переоценив его ценности и отравив его невинность. Мы должны же наконец понять, что разрушенное стояло выше того, что победило! Христианство возникло из психологической извращенности, могло пустить корни лишь на испорченной почве».[6] И далее:

---

[1] См.: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 313—316.

[2] Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 250—262.

[3] См.: Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 165—170.

[4] Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 61.

[5] Там же. С. 197.

[6] Там же. С. 203.

«Борьба против Сократа, Платона, против всех сократовских школ имеет в своей основе глубокое инстинктивное сознание, что человека нельзя сделать лучшим, внушая ему, что добродетель есть нечто подлежащее доказательству и требующее обоснования...»[1] Ницше, впрочем, говорит «нет» и разным формам гедонизма, ибо это мировоззрение грубых рабов и духовных плебеев, серой безликой массы, ненавистное ему не менее, а, пожалуй, даже и более, чем платонический аристократизм и рационализм в трактовке ценностей.

Надо отдать должное его критической проницательности: он тонко подмечает бессильный и бесплодный, лишенный подлинной ценностной укорененности характер многих научных и философских абстракций, в которые самозабвенно играет интеллект, утративший чувство живой жизни и загоняющий себя в башню из слоновой кости. Немецкий мыслитель безжалостно вскрывает и ханжеский характер современной ему христианской морали, примиряющей личность с безобразной действительностью, оправдывающей человеческую лень и слабости, выдающей свою систему мертвых предрассудков за единственно истинную систему ценностей. Ницше одним из первых ставит и так называемую проблему дискурса власти, подмечая инструментально-манипуляционный характер многих расхожих понятий (той же категории «истина»), метафор и даже целых идейных комплексов. Он пророчески — задолго до эпохи массовых коммуникаций — восстает против ложных политических и духовных авторитетов, которые попросту маскируют свое человеческое ничтожество и духовное убожество искусно подаваемой словесной мишурой.

Словом. Ницше беспощадно, порой с явными перегибами и откровенным эпатажем, воюет с мертвящим ценностным догматизмом (религиозным, философским и научным) современной ему эпохи. Никакие рациональные, да и внерациональные (типа веры или мистической интуиции) формы обоснования ценностей представляются ему невозможными.

Ценности можно только утверждать, как бы укоренять в бытии личностным волевым усилием — хотя бы живым сподвигающим словом или поступком, если иного не дано. Он и верит, что именно его — ницшевская — воля сокрушает старые и пробивает дорогу к какой-то новой, еще неведомой миру системе ценностей. Он все еще считает себя Заратустрой.

В этом кроется тайна столь сильного воздействия Ницше на умы современников и на последующую аксиологическую мысль. Он провозглашает невозможность рационального обоснования ценностей. Он вообще отвергает самую возможность логического и общезначимого обсуждения проблемы ценностей. Сам его афористически-художественный, разящий, как удар шпаги, стиль, кажется, служит лучшим обоснованием такой идейной позиции!

Но кому же он говорит решительное «да» в истории аксиологии? Не могут же у мыслителя, даже столь экстравагантного, быть одни идейные враги? Кто выступает в роли его союзников?

Ницше говорит «да» в первую очередь софистам, которые «имеют мужество всех сильных духом — сознавать свою имморальность».[2] Он также говорит «да»

---

[1] Там же. С. 204.
[2] Там же. С. 195.

«мудрой усталости» Пиррона и нигилизму Шопенгауэра. Словом, если учесть, что Ницше сам называет свою позицию «решительным гераклитизмом» и, спрашивая, «что обозначает нигилизм?», сам же себе и отвечает: «то, что все высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос «зачем?»[1], то вроде можно было бы квалифицировать его позицию как последовательно софистически-скептическую, где нет ни абсолютных, ни объективных ценностей, а есть сплошная субъективно и самостийно утверждающаяся, эпатирующая и всеразрушающая воля. Это впечатление может тем более усилиться, если учесть что он везде поет гимн бессознательному порыву, аффекту, творческой спонтанной силе и страсти.

Однако такое заключение будет, конечно же, поспешным. На самом деле у Ницше «как философа жизни»[2] есть весьма твердое, хотя и совершенно иррациональное аксиологическое основание — универсальная жизнеобразующая «воля к власти». Собственно, жизненная воля и борьба жизненных воль и есть единственное подлинное бытие в мире, а единственная **подлинная ценность этого бытия — в общем-то абсолютная и объективная — это то, что способствует биологическому сохранению и «росту власти» или «движению по шкале силы»!!!**[3]

В целом же позиция позднего Ницше может быть квалифицирована как натуралистический волюнтаризм, из которой следует его итоговый вывод: о непригодности «старых идеалов для истолкования всего происходящего... Все эти идеалы... противоречат жизни»[4]. И никакие будущие ценности и идеалы не смогут быть рационально обоснованы и применены к жизни, ибо никакого объективного разума, никаких общезначимых смыслов, никаких всеобщих целей и никаких принудительных истин в мире нет и быть не может. Разве что полезные для волевого самоутверждения идеологические фикции.

На этот дерзкий ницшеанский вызов и предпринимает попытки ответить как современная ему философская и художественная мысль, так и последующая аксиологическая традиция, в том числе и натуралистическая.

4. Основные теории ценностей после Ницше

Конечно, отнюдь не только социально-политические коллизии европейского бытия и идейный ницшеанский вызов, вызвали к жизни лавину аксиологических исследований на рубеже XIX—XX веков. На то были чисто куль-

---

[1] Ницше Ф. Указ. соч. М., 1994. С. 36.

[2] Кстати, совсем не случайным является в этой связи лояльное отношение немецкого мыслителя к стоикам. С ними его роднит отнюдь не только идея «вечного возвращения», но и общность витали стских установок. Любопытно, что аксиология постмодерна — пожалуй, самая верная наследница волюнтаристской ницшеанской аксиологии — молится тем же идейным богам (скептикам, софистам и почему-то особенно стоикам) и проклинает тех же врагов — платоническую традицию и особенно Платона. Здесь достаточно вспомнить «Логику смысла» Ж. Делеза с его квалификацией Платона как носителя «маниакально-депрессивной формы» философии (Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 158). Однако сытую и склонную к интеллектуальной игре философию постмодерна, в отличие от целомудренного и очень трагического Ницше, почему-то неудержимо тянет к культурным маргиналиям (тюрьме, умопомешательству, проституции, однополой любви и т. д.) и человеческим гениталиям, — словом, все больше к «ценностям ниже живота», чего справедливо избегала и избегает вся «классическая» аксиология и до, и после Ницше.

[3] Ницше Ф. Указ. соч. С. 224, 340.

[4] Там же. С. 239.

турологические, а также внутренние научные и философские причины. К таким причинам можно отнести:

— бурное развитие социологических исследований и укрепление позиций гуманитарных наук, что вызвало необходимость осмысления оснований наук о духе. Они все более явственно обнаруживали специфику своих методов, языка, целевых установок по сравнению с естественными науками, не говоря уже о неустранимости в них ценностного измерения[1];

— попытки обстоятельного и непредвзятого диалога научных, философских и религиозных систем ценностей. Формирование так называемого нового религиозного сознания в качестве ответа на кризис традиционных религий и исчерпание позитивистских установок;

— становление новых — феноменологических и герменевтических — методов философских исследований и попытки использовать их для анализа внерациональных структур человеческого опыта, прежде всего эмоциональной и ценностной сфер сознания;

— весьма сложные и неоднозначные процессы в художественной сфере, связанные с возникновением новых видов искусства (кинематографа, промышленного дизайна), с обостренным вниманием к форме (цвету, звуку, слову) и с поиском новых средств художественной выразительности (это время ампира и модерна, зарождения авангардных поисков). Наконец, — и, быть может, это самое главное — происходит разделение искусства на массовое и элитарное, причем в рамках последнего особую роль начинают играть процедуры рационального профессионального истолкования создаваемых произведений искусства, а значит, цепится дар аксиологической рефлексии;

— бурные успехи в развитии антропологии, биологии и зоопсихологии, а также дальнейшее развитие общеэволюционной теории, что вызвало целый ряд попыток объяснить поведение человека и его ценностный мир на основе открытых биологических и этологических закономерностей;

— наконец, следует отметить процесс нарастания кросскультурного ценностного диалога, связанного с многочисленными научными экспедициями в Индию, Тибет, Китай и Центральную Азию. В то время европейскому и российскому культурному сознанию открываются подлинные ценности восточного мира и становятся доступными древнейшие памятники индийской и китайской литературы в качественных переводах. Напомним: именно вторую половину XIX века следует считать временем становления классической индологии и синологии, в том числе и отечественной[2].

Вышеприведенные факторы вкупе с теми, о которых говорилось выше, по-разному связаны со становлением тех или иных направлений аксиологической мысли. Разными являются продолжительность и степень их влияния на тех или иных мыслителей, но все они сформировали как бы единую аксиологическую ауру эпохи, незримо воздействовавшую на тематику и направление ценностной рефлексии того времени. Какие же новые аксиологические парадигмы, во многом

---

[1] См. об этом более подробно в гносеологическом разделе учебника.

[2] См., например: Рерих Ю.Н. Индология в России // Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия: статьи, лекции, переводы. Самара, 1999.

сохраняющие свое значение и по сию пору, кристаллизуются в то время? Как они решают проблему природы ценностей и как, отвечая на ницшеанский вызов, обосновывают объективный характер последних?

Еще раз оговоримся, что не собираемся писать здесь историю аксиологии. Наша задача иная — очертить круг ключевых теоретических ходов аксиологической мысли и ключевых имен, внесших вклад в эту отрасль метафизических исследований. При этом мы постараемся — в отличие от гносеологического раздела книги — по возможности избежать жестких оценочных и аподиктических суждений по поводу исследуемых идей и имен, учитывая неустоявшийся характер современной теоретической аксиологии, и в первую очередь творчески-стимулирующие, а не исследовательские цели, которые должны преследовать наши лекции.

О существовании платонической, софистически-скептической и психологической линий в аксиологии, с теми или иными оговорками сохраняющимися и поныне, мы уже упоминали. Другой попыткой построения общей теории ценностей, развивавшейся, с одной стороны, в прямой полемике с волюнтаризмом и «гераклитизмом» Ф. Ницше, а с другой — под влиянием острой потребности в методологическом осмыслении специфики гуманитарных наук, стала неокантианская доктрина баденской школы, представленной именами Г. Риккерта и уже упоминавшегося В. Виндельбанда.

Г. Риккерт

Ключевая идея Генриха Риккерта — обоснование специфики гуманитарного (прежде всего исторического) познания, основанного не на номотетическом (обобщающем), как в естественных науках, а на идеографическом (индивидуализирующем) методе отбора и интерпретации единичных культурно-исторических фактов, где особую роль играют ценности.

При этом Риккерт четко разводит акт субъективной оценки тех или иных исторических явлений и процедуру их вполне научного выделения и истолкования, подлежащего интерсубъективной критике и корректировке. Отсюда он делает следующий шаг, вроде бы приближающий его неокантианскую методологическую устремленность к обретению объективного и необходимого знания с платонической аксиологией, постулирующей наличие всеобщего и объективно сущего мира ценностей. «Но научным индивидуализирующее описание может быть названо только в том случае, — пишет немецкий философ, — если оно основывается на всеобщих... культурных ценностях. При отсутствии таких всеобщих ценностей объекты имеют научное значение лишь в качестве родовых экземпляров»[1].

Соответственно историческая наука, по мысли Риккерта, должна основываться на философии ценностей, совпадающей с философией истории. В работе с идентичным названием он и обосновывает наличие такой системы трансцендентных ценностей, «обладающих сверхисторической, безвременной, безусловной значимостью»[2]. Правда, в этой работе он еще остерегается занять откровенно теис-

[1] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 182.

[2] Он же. Философия истории. СПб., 1908. С. 141.

тические позиции, оговариваясь, что «вряд ли имеет смысл идя дальше, видеть в этих ценностях также и указание на какое-то трансцендентное бытие»[1].

Н. Гартман

Этот **«стыдливый» неокантианский платонизм** в решении проблемы онтологического статуса объективных и абсолютных ценностей особенно зримо проявится в аксиологических построениях **Николая Гартмана.**

Ряд идей Гартмана по поводу ценностей (правда, под значительным влиянием М. Шелера) следует признать исключительно эвристичным. Так, он считает, что в ценностном бытии личности огромную роль играют эмоции и эмоциональный опыт, а также специально исследует роль свободного выбора в предпочтении и практическом воплощении ценностей. Он, как и Риккерт, не сомневается в объективном и абсолютном характере ценностей, а также в том, что они — в согласии с его общей стратификационистской онтологией — образуют особый, независимый от наших индивидуальных актов оценивания и предпочтения онтологический слой бытия.

Однако онтология этой объективной сферы ценностных содержаний и регулятивов остается у Гартмана непонятной, ибо, по мнению немецкого мыслителя, не только неправомерно считать ее существующей отдельно от актов человеческого сознания (здесь, несомненно, чувствуется влияние феноменологических идей), но она бесконечно слабее низлежащих, витально-материальных слоев бытия и может быть легко сокрушена последними вместе с бытием самого человека[2]. Последняя констатация вообще придает аксиологическим построениям этого философа трагически-пессимистический оттенок. Возможно, на такие взгляды Гартмана повлияли трагические политические коллизии европейской истории начала XX века.

Аксиологический натурализм Э. Геккеля

В это же время, на рубеже XIX—XX веков, весьма популярной становится **натуралистическая** трактовка природы ценностей, опирающаяся вовсе не на философские спекуляции Ницше, а на конкретные достижения естественных наук. И развиваются эти идеи первоначально не столько профессиональными философами, сколько философствующими естествоиспытателями и психологами, что, впрочем, и доныне характерно для аксиологического натурализма.

Напомним, что это эпоха триумфального шествия дарвиновской теории эволюции. Вера во всесилие биологических методов объяснения антропологических вопросов зримо проявилась в деятельности неутомимого популяризатора дарвиновского учения **Эрнста Геккеля**. «Человек, — не уставал пропагандировать немецкий биолог-эволюционист, — не отличается никаким особым органом мозга, который не был бы присущ человекообразной обезьяне. Всё различие между ними количественно, но не качественно».[3]

---

[1] Там же. С. 140.

[2] См., например: Гартман Н. Проблема духовного бытия // Культурология. XX век. М., 1995. С. 140.

[3] Геккель Э. Происхождение человека: Докл., прочитанный на IV Междунар. конгрессе зоологов в Кембридже. СПб., 1909. С. 61.

Геккель и его многочисленные единомышленники из числа естествоиспытателей приложили немало сил, пытаясь доказать, что нет таких особенностей в человеческом сознании и поведении, которые нельзя было бы отследить уже на уровне поведения животных, и что в той или иной форме не было бы биологически обусловлено. В частности, это касается не только витальных потребностей (и, соответственно, того, что сам человек считает для себя витально ценным), но и его социокультурных и даже духовных запросов.

Последующая натуралистическая аксиология вполне принимает эту исходную редукционистскую установку Геккеля и лишь обосновывает ее по-разному, ссылаясь или на единый генетический аппарат наследственности, или на всеобщие законы адаптивного поведения и выживания, или же просто на универсальные системные законы эволюции.

Натурализм доказывает, что и такие, вроде бы собственно человеческие, ценности, как родительская любовь, дружба, самопожертвование, социальная солидарность, исследовательский инстинкт и т. д., не столь уж и специфичны для человека. Их прообразы могут быть найдены на более низких этажах биологической эволюции.

Социобиологическая аксиология К. Лоренца

Вот, к примеру, общефилософская позиция **Конрада Лоренца** — одного из самых тонких социобиологов современности: «Сущность того, что называется человеческим духом, составляет сверхличное единство опыта, умения и желания, возникающее из способности человека умножать знание путем традиции. Но и это высочайшее единство является и остается живой системой, основанной и построенной на явлениях жизни»[1].

Надо отдать должное выдающемуся немецкому этологу и философу — ему удалось при подходе к культуре как к живой системе, подчиняющейся общеэволюционным закономерностям, вскрыть чрезвычайно важные черты культурного существования человека. Например, установить социальные механизмы снятия биологической агрессии, выявить формы адаптивной модификации культуры и функции культурной традиции, имеющие явные прообразы на уровне более низких эволюционных слоев.

Однако и он, несмотря на очевидные натуралистические симпатии, вынужден был признаться: «У человека есть ценностные восприятия, находящиеся в несомненном соответствии с великим становлением мира организмов. Но эволюционное объяснение этого соответствия звучит малоубедительно и искусственно. Соответствие состоит в том, что каждый нормальный человек воспринимает как высочайшую ценность то, что делает испокон веков органическое становление, превращая неупорядоченное и более вероятное в упорядоченное и менее вероятное. Этот процесс все мы воспринимаем как созидание ценностей... Согласованность нашего восприятия ценностей с творческим свершением, охватывающим все живое, может быть основана на том, что определенные процессы, действующие в мире организмов, в человеке как мыслящем существе пробуждаются к сознанию.

[1] Лоренц К. Оборотная сторона зеркала. М., 1998. С. 247.

Если это так, то восприятие, мышление и бытие образуют в этом отношении единое целое, и ценностное суждение, основанное на восприятии, является априорным в собственно Кантовом смысле, т. е. логически необходимым для... каждого мыслящего существа. Альтернативное объяснение... что в человеке заложен эволюционно возникший, врожденный механизм запуска, представляющий ему всё более упорядоченное заслуживающим предпочтения... такое предположение кажется несколько искусственным»[1].

Психоаналитическая аксиология К.Г. Юнга

К натуралистическим вариациям аксиологии относится также **психоаналитическая трактовка ценностей**, связанная с исследованием феномена бессознательного. В большей степени она присуща З. Фрейду, в меньшей степени — **Карлу Густаву Юнгу**, но везде здесь подчеркивается роль витальнотелесных бессознательных структур, определяющих ценностные предпочтения в человеческом поведении. Эти бессознательные импульсы и установки онто- и филогенетически стабильны и как бы сопротивляются репрессивному влиянию социальных и духовных компонентов ценностного бытия человека.

В целом натуралистическая парадигма придерживается **объективного** взгляда на природу и происхождение человеческих ценностей и часто (правда, это могут утверждать и представители иных ценностных парадигм) связана с постулированием **ценностей универсального характера** — например, абсолютной ценности человеческой жизни и жизни биологических видов (в духе знаменитого швейцеровского принципа благоговения перед жизнью); физического и психического здоровья человека; сохранения природной среды обитания[2] и т. д. К слабостям натуралистической программы следует отнести излишне абстрактную и формальную трактовку сущности ценностей, не учет собственно человеческого измерения аксиологической проблематики (в частности проблемы свободы), а также недооценку культурно-социальной релятивности и исторической динамики в существовании человеческих ценностей.

Социоцентрические аксиологии

Именно недостатки натуралистических подходов становятся козырными картами в **социоцентрических** аксиологических доктринах. Их генезис можно усмотреть в концепциях софистов, скептиков и стоиков, а расцвет отнести к эпохе Нового времени в связи с появлением «теорий общественного договора», концепций человека как «общественного животного», «политического существа» и т. д. Но, пожалуй, наиболее систематический и последовательный взгляд на ценности как на сугубо человеческие формы организации и планирования социальной жизни можно усмотреть в марксизме, причем **не столько у самого Маркса, сколько у его многочисленных последователей**.

Здесь источником всех ценностей, причем не только материальных, но и духовных, признается экономический базис общества, качественно изменяющийся в

---

[1] Там же. С. 460.

[2] Подробный перечень таких универсальных ценностей жизни можно найти, к примеру, в программах современных «зеленых» движений и партий.

ходе человеческой истории[1]. Разные социальные слои, имеющие разное отношение к средствам производства (к главному элементу любого базиса) исповедуют и разные классовые (корпоративные) ценности, подчас не имеющие ничего общего друг с другом и даже враждебные друг другу. Таковы разные ценностные миры рабов и рабовладельцев, феодалов и крестьян, буржуазии и пролетариата — так называемые антагонистические ценности.

Ценности, с точки зрения марксизма, хотя и носят объективный (в смысле независимости от воли и сознания людей) характер, но являются сугубо историчными и относительными. Они не имеют под собой никакого сверхсоциального основания — ни объективно-природного, ни объективно-идеального[2].

Существуют и иные социоцентрические подходы к истолкованию ценностей. Например, **Макс Вебер** связывает их с феноменом осмысленного социального действия человека, ориентированного на бытие другого человека. Среди идеальных типов социальных действий он специально выделяет ценностно-рациональное социальное действие, основанное на «вере в безусловную — эстетическую, религиозную или любую другую — самодовлеющую ценность определенного поведения как такового независимо от того, к чему оно приведет»[3].

Для Вебера характерно жесткое разведение понятий «цель» и «ценность», где первое лежит в основании целерациональных (прежде всего экономических) действий людей, а второе — преимущественно иррационально — определяет их поведение в рамках той или иной культурной традиции или социальной общности. Вебер категорически не согласен с марксизмом, пытающимся вывести ту или иную систему ценностей из закономерностей материальной жизни общества. Ценности, с его точки зрения, не имеют также трансцендентной природы и тем более не укоренены в природном бытии.

Ценности для Вебера — спонтанный продукт социального взаимодействия людей. Эти ценностные регулятивы динамичны, плюралистичны и даже антагонистичны. Они — вне понимания науки и чаще всего — даже вне актов рационального предпочтения. «То, что я вам здесь излагаю, — провозглашает немецкий социолог в своей знаменитой лекции «Наука как призвание и профессия», — вытекает... из главного положения... что жизнь... знает только вечную борьбу богов, знает... только несовместимость наиболее принципиальных, вообще возможных жизненных позиций и непримиримость борьбы между ними, а следовательно, необходимость между ними выбирать»[4]. Здесь, несомненно, чувствуется сильнейшее влияние ницшевского аксиологического «гераклитизма».

---

[1] Правда, в письмах Ф. Энгельса 90-х годов XIX века будет специально подчеркиваться активное обратное влияние ценностного базиса на экономическую надстройку, а В.И. Ленин в послеоктябрьский период своего творчества даже провозгласит примат политики над экономикой. Однако это все равно остается активным обратным влиянием того, что онтологически вторично, акцидентально на то, что первично, субстанциально. В рамках советской марксистской мысли жаркие аксиологические дискуссии развернулись после публикаций работ М.М. Бахтина по творчеству Достоевского и особенно по карнавальной культуре средневековья, а также работ Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. М., 1967; Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М., 1968; Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л., 1960.

[2] По весьма меткой критике Й. Хёйзинги, социоцентрический марксизм с его культом классовой морали и натуралистический фрейдизм с его культом неустранимых бессознательных детерминант духовной жизни человека есть две формы скрытой проповеди философского имморализма (см.: Хёйзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 307—308).

[3] Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 628.

[4] Там же. С. 730.

Вообще-то дух **ценностной релятивности** свойственен подавляющему большинству социоцентрических моделей — неважно, подчеркивается ли здесь в первую очередь **историческая**, как в марксизме, или **национально-культурная** относительность базовых ценностей, что свойственно «цивилизационной» социологической парадигме, представленной концепциями Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, евразийцев — в отечественной; О. Шпенглера и А.Дж. Тойнби[1] — в западной социологической мысли.

Одним из наиболее глубоких вариантов синтеза рациональных моментов социоцентрического (конкретно — марксистского) и натуралистического (фрейдистского) подходов с учетом всех позитивных результатов, которые были накоплены в рамках платонической аксиологии (преимущественно в ее христианско-персоналистической версии), предпринимает **Эрих Фромм**. Он также был глубоко знаком и с восточной аксиологической мыслью[2].

В многочисленных работах Фромма, посвященных самой разнообразной проблематике, проводится ряд важных ценностных идей, не потерявших по сию пору своего значения.

Во-первых, Фромм обосновывает безусловный примат высших, духовных ценностей над низшими, материально-потребительскими. При этом он показывает связь кризиса современной, эгоистически и потребительски ориентированной, цивилизации с забвением именно этой фундаментальной ценностной асимметрии. Для него ценности альтруистического бытия намного органичнее для человека, нежели эгоистические. «Стоит изменить социальный климат, изменить саму систему ценностей — как хороших, так и плохих, — может быть, излишне оптимистически постулирует Фромм, — и переход от эгоизма к альтруизму будет не так уж труден»[3].

Во-вторых, Фромму принадлежат одни из лучших в мировой философии и психологии исследования феноменов любви и свободы; показ их фундаментальности для нормального становления и функционирования у человека всей системы его ценностей.

В-третьих, он дает весьма глубокую и точную классификацию различных подходов к проблеме ценностей[4], пытаясь дать их синтетическое понимание.

И, наконец, в-четвертых, у этого выдающегося мыслителя XX века есть ключевая идея, выражающая сущность его гуманистической аксиологической позиции в одной единственной фразе: «Я верю в способность человека к совершенствованию».[5]

Можно констатировать, что Фромму удалось во многом преодолеть релятивизм социоцентрического и абстрактность натуралистического подходов, что вку-

---

[1] Правда, английского мыслителя к этой парадигме можно отнести с известными оговорками, ибо для него различные культуры все же являются уникальными звеньями единого исторического процесса, и он даже формулирует свой универсальный критерий исторического прогресса (или универсальную историческую ценность), которым «могло бы быть совокупное совершенствование средств проявления Добродетели для каждой отдельной души в этом мире» (Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Сб. М., 2002. С. 431).

[2] В пробуждении интереса западного читателя к восточной ценностной традиции огромную роль сыграла его совместная с теоретиком и историком дзэн-буддизма Д.Т. Судзуки книга «Zen Buddhism and Psychoanalysis».

[3] Фромм Э. Иметь или быть. М., 1990. С. 206.

[4] Он же. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 286—289.

[5] Он же. Душа человека. М., 1992. С. 371.

не с блестящим стилем закономерно делает его одним из самых видных и влиятельных аксиологов XX века.

Трансцендентально-феноменологические аксиологии

Другой попыткой преодолеть аксиологический релятивизм, а также некритическую натуралистическую и платоническую метафизику в понимании природы и структуры ценностей — является **трансцендентально-феноменологический** проект их истолкования как имманентных характеристик человеческого сознания. Он восходит к **Францу Брентано** и **Эдмунду Гуссерлю**.

Ценности — суть специфические формы конституирования человеческого образа мира, в том числе и его социальных характеристик. В феноменальной реальности сознания (а иной реальности просто нет) Брентано, например, выделяет специфический класс ценностных интенциональных структур (помимо классов представлений и теоретических суждений) — «класс эмоций... в самом широком смысле слова — от элементарнейшей приязни или отвращения при одной мысли о чем-то до основанных на убеждениях радости и скорби и сложнейших феноменов выбора цели и средств»[1]. Сущностными интенциональными отношениями здесь являются акты «любви — ненависти» (или «симпатии — антипатии»), базовые для любых содержательных ценностных суждений и любых разновидностей аксиологической рефлексии. Впоследствии эта брентановская идея будет детально проанализирована, существенно откорректирована и развита М. Шелером.

Что касается теоретического наследия основоположника классической феноменологии, то проблематика ценностей наиболее зримо присутствует у него при рассмотрении феномена «жизненного мира». Под последним Гуссерль понимает первичную, не отягощенную разнообразными целевыми и тематизирующими теоретическими установками, человеческую «вжитость в мир»[2]. Он пронизан первичными ценностными предпочтениями, родовыми связями, базовыми языковыми фигурами дискурса и другими неявными установками, причем этот жизненный мир вовсе не исчезает и при развитой теоретической (научной и философской) установках сознания ученого, а «постоянно предполагается как почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и способы мышления»[3].

И хотя все исследователи единодушно констатируют крайнюю неопределенность понятия «жизненный мир» у позднего Гуссерля, тем не менее **идея первичного дорефлексивного ценностного фундамента**, лежащего в основании всех более развитых форм человеческой деятельности, получила весьма интенсивное развитие, в том числе и в плане преодоления релятивизма социоцентрической аксиологии.

Можно указать на феноменологически ориентированные социологические построения **А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмена**. Ключевая задача здесь — выявить конкретные общественные механизмы конституирования и закрепления (институционализация, символизация и т. д.) первичных ценностей этого жизнен-

---

[1] Брентано Ф. О происхождении нравственного познания. СПб., 2000. С. 50.

[2] Гуссерль Э. Кризис европейского человечества // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 112.

[3] Там же. С. 123.

ного мира. Он может быть истолкован как смысловой горизонт социального бытия человека — того, что может быть понято и передано другому человеку.

Исходной непроблематизируемой реальностью здесь выступает взаимодействие индивидуального «Я» с другим «Я» и с «Мы». В подобного рода феноменологических построениях, претендующих на всеобщность и объективность результатов[1], всегда (правда, априорно) наличествуют вполне конкретные исторические и культурно-смысловые предрассудки самого исследователя, а посему говорить здесь об объективной реконструкции дорефлексивных ценностей человеческого духа вряд ли справедливо.

Синтетическая аксиология М. Шелера

Многие из недостатков классического феноменологического подхода к проблеме ценностей были преодолены **Максом Шелером** — выдающимся мыслителем-аксиологом XX века. Его взгляд на проблему ценностей можно назвать **синтетическим** в самом глубоком смысле этого слова, ибо ему удалось весьма тонко переосмыслить результаты не только феноменологического, но также и платонического, и неокантианского, и даже натуралистического подходов. Наследие Шелера столь многогранно и емко, что мы ограничимся лишь перечислением его наиболее принципиальных результатов.

Во-первых, развивая свою материальную этику ценностей, Шелер противопоставляет ее кантовскому рационализму и формализму. Он убедительно показывает огромную роль, которую играют сердце и нравственная интуиция в ценностном существовании личности, причем «у сердца в его собственной сфере имеется строгий аналог логики, отнюдь не заимствуемый им из логики рассудка»[2]. По мысли Шелера, в жизни духа есть свой жесткий порядок предпочтений и отталкиваний — тот самый августиновский ordo amoris (порядок любви), который включает в себя внутренние критерии оценки и нравственного выбора. В отличие от обывателя, в жизни мудреца и нравственно чуткого человека нет места хаосу эмоций и слепому клубку чувств. Совсем наоборот — в их ценностном мире царят логика и сверхрациональный порядок, задаваемый внутренним самоанализом, творческой эмпатией, знанием иерархически высшего начала и волевым устремлением к нему. Здесь важен момент внутренних духовных накоплений, хотя нельзя отрицать и огромной роли врожденных ценностных установок личности[3].

Во-вторых, подчеркивая роль свободного начала в ценностном сознании и поведении, Шелер признает объективно существующее и иерархически устроенное царство ценностей, где личность свободно совершает акты «разумного предпочтения одних ценностей и достоинств и небрежения другими»[4]. При этом Шелер отделяет носителей ценности (которые могут быть и вещами, и личностями, и че-

---

[1] В чем неоднократно упрекали уже и самого Гуссерля.

[2] Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 359.

[3] Проблему врожденного универсального порядка любви и ненависти Шелер решает последовательно теистически, сопрягая его с божественным ценностным порядком в мире, где человек-макрокосм есть отражение божественного макрокосма (Там же. С. 352—353). Однако характер конкретных жизненных предпочтений конкретного человека в актах любви и ненависти он склонен объяснить вполне натуралистически — в духе биологической врожденности (Там же. С. 375–376).

[4] Там же. С. 358.

ловеческими качествами) от ценностных модальностей, как раз конституирующих всеобщее царство ценностей и представляющих собой универсальные «смысловые матрицы» ценностных актов (прекрасное — безобразное; приятное — неприятное; справедливое — несправедливое т. д.), которые (в совершенно феноменологическом ключе. — *Прим. авт.*) «образуют материальное a priori в собственном смысле слова, и на него направлено наше усмотрение ценностей, а также основанное на усмотрении предпочтение»[1].

В-третьих, Шелер всесторонне, как никто до него, проанализировал иерархические взаимоотношения внутри ценностных модальностей — оппозиции (положительное — отрицательное) и предпочтения (выше — ниже). Соответственно человек всегда вынужден осуществлять жесткий ценностный выбор между позитивным и негативным ценностными полюсами и осуществлять стратификацию положительных ценностей. Шелеру принадлежит также интересное обоснование того, почему в сфере ценностного выбора есть смысл предпочесть высокое низкому, а духовное — материальному. Об этом мы еще обстоятельно поговорим на последующих страницах.

В-четвертых, немецкий аксиолог никогда не исключал влияния на ценностную сферу бытия человека ни биологических (о чем мы уже говорили выше), ни социальных детерминант, хотя, быть может, и не уделил их анализу достаточного внимания. Впрочем, неожиданная и ранняя смерть оборвала его творческую эволюцию от сугубо феноменологической ориентации (в которой, впрочем, всегда был силен элемент самостоятельности) в сторону более реалистических философских воззрений, что отчетливо просматривается в его незаконченном «Положении человека в Космосе». Кстати, Шелер был одним из самых любимых в России западных философов, а с С.Л. Франком его связывали дружеские узы. Можно предположить, что интерес к его творчеству будет неуклонно нарастать. В последней четверти XX века состоялся ренессанс другого выдающегося и незаслуженно остававшегося в тени мыслителя Германии XX века — Эрнста Кассирера. Думается, что теперь, в начале XXI века, настает черед Макса Шелера.

После трудов М. Шелера и Э. Фромма западная аксиология не породила теоретических идей столь же высокого синтетического уровня. В ее рамках шла скорее разработка отдельных разделов и проблем, а также шлифовалась аналитическая техника, преимущественно в рамках англо-американской философской традиции. Ряд эпатирующих, но тем не менее важных для обнаружения кризисных тенденций второй половины XX века ходов аксиологической мысли был представлен в так называемой философии постмодерна.

Общая тенденция эволюции аксиологической проблематики состоит в том, что она из философских трактатов перекочевала на страницы научных и научно-популярных изданий, стала предметом жарких обсуждений в медицине и в судебной психиатрии, в физике и в биологии, в педагогике и даже в точных науках.

Обострение кризиса техногенно-потребительской цивилизации, вступившей с последней четверти XX века в эпоху ускоренной глобализации, породило такие невиданные ранее ценностные проблемы, как системный экологический кризис, проблемы клонирования, эвтаназии, пересадки органов, манипулирования челове-

---

[1] Шелер М. Указ. соч. С. 323.

ческим сознанием и адаптации к лавине информации (подчас совершенно некачественной), буквально захлестывающей сегодня человечество. Это, в свою очередь, привело к возникновению целого комплекса междисциплинарных аксиологических направлений вроде биоэтики и этики науки, без взаимодействия с которыми сегодня не может успешно развиваться и собственно философская аксиология.

Вместе с тем в ведении аксиологии, как имманентного раздела метафизики, по-прежнему остается спектр фундаментальных теоретических проблем, далеких от своего окончательного решения и служащих предметом непрекращающихся метафизических дискуссий. Они не по плечу ни одной из конкретных наук, ибо ведутся на соответствующем категориальном языке, с применением специфических философских методов, во вполне определенном историко-философском и культурном контексте.

К таким вечным проблемам аксиологии относятся все те же вопросы о природе и иерархии ценностей; о ценностных абсолютах и их критериях; о механизмах понимания и трансляции ценностных смыслов; о соотношении национальных и общечеловеческих, личных и коллективных ценностей. К теоретическому анализу этих проблем нам и следует теперь обратиться.

ЛЕКЦИЯ 30. *МНОГОМЕРНОСТЬ ЦЕННОСТНОГО БЫТИЯ. ИДЕАЛЬНАЯ ПРИРОДА ЦЕННОСТИ*

Попытки человека, даже имеющего опыт систематической философской рефлексии, с ходу ответить на вопросы: что конкретно может быть отнесено к ценностям; отделимы или, наоборот, неотделимы они от материальных вещей и процессов мира; могут ли ценности существовать без индивидуальных актов целеполагания и оценки или же коренятся исключительно в сфере человеческих предпочтений и переживаний, — чаще всего заканчиваются неудачей и путаницей.

Впрочем, такому печальному результату не следует удивляться. Если бы ответы на краеугольные вопросы человеческого существования были такими простыми и очевидными, то философия бы попросту не существовала. Ее дело, по бессмертному выражению Николая Кузанского, — обретение мудрого «ученого незнания» вопреки самоуверенному речению невежд. Метафизика не столько претендует на решение вечных философских проблем (хотя и не предлагать позитивных решений она не может, ибо это противоречило бы самой сути процесса познания), сколько пролагает светоносные тропы во тьме бытия, дабы индивидуальный дух свободно и самостоятельно шел по ним к обретению твердых устоев личного существования.

Обозрению этих метафизических троп и была посвящена наша предыдущая тема, где само многообразие предложенных фундаментальных ходов аксиологической мысли служит оправданием растерянности человека, вздумавшего погрузиться в океан ценностных парадоксов и дилемм. Укажем лишь на некоторые из них.

1. Парадоксальность ценностного бытия: четыре вывода

Погружение в теоретическую проблематику аксиологии мы начнем с анализа подчеркнуто простого примера, помогающего наглядно очертить всю парадоксальную сложность и многомерность ценностного бытия человека, лежащего в основании диаметрально различных ходов аксиологической мысли, обрисованных ранее.

Предположим, что человек сходил в магазин и купил буханку свежеиспеченного ароматного хлеба из муки высокого качества. «Хорошего хлеба купил», — радостно возвещает он, возвращаясь к семейному очагу. На вопрос: «А в основе оценки хлеба как «хорошего» лежат объективные свойства купленного хлеба или ваши собственные ценностные пристрастия?». «Самого хлеба», — вероятнее всего ответит покупатель. И будет иметь веские причины считать себя правым.

В самом деле, с гастрономической позиции хлеб ценен именно своей свежестью, качеством муки и выпечки. Однако если бы в это же самое время в комнате оказался случайно пришедший туда врач-диетолог, то он мог бы констатировать нечто прямо противоположное, а именно: посоветовал бы присутствующим воздержаться от употребления свежеиспеченного хлеба вообще, а из очищенной муки — тем более, так как это вредно для процессов пищеварения. С его медицинской точки зрения, свежий хлеб как раз «плохой» по тем же самым, совершенно объективным, свойствам самого предмета.

Таким образом, обе противоположных оценки неравнодушны к качествам реально существующего хлеба и без наличия последних не могли бы быть вынесены, но ракурсы-то субъективного видения и соответственно оценки этих качеств диаметрально противоположны! Значит, несмотря на все объективные свойства вещей и процессов, ценностное отношение к миру определяется все же установками самого субъекта: системой имеющихся у него знаний, потребностей, побуждений и переживаний. Но даже если дело обстоит именно так (в чем чуть позднее мы все же позволим себе усомниться), то ситуация отнюдь не становится легче.

В самом деле, означает ли эта субъективность ценностного отношения абсолютное равноправие полярно противоположных оценок (как в случае вышеприведенного примера с хлебом) или же какое-то одно ценностное суждение-отношение более ценно и более истинно, чем другое, а следовательно, мы должны обязательно выбирать между противоположными мнениями? И тут выясняется, что обе эти противоположные ценностные позиции относительно противоположных ценностных позиций имеют право на существование.

С одной стороны, вроде бы мнение врача-профессионала научно обосновано, и его надо предпочесть. Такое решение проблемы кажется очевидным, ведь в жизни мы сплошь и рядом сталкиваемся со случаями, когда потакание своим маленьким телесным слабостям и прихотям доводило людей до смертного одра, и сколько вообще болезней подстерегает человека из-за его элементарной телесной распущенности! В конце-концов человек, как мы уже говорили выше, тем и отличается от животного, что способен разумно относиться к своим потребностям и волевыми актами обуздывать иррациональные импульсы тела, ориентируясь на какие-то более высокие ценности, скажем, охраны собственного здоровья, уважения к рациональным доводам науки или просто повинуясь требованиям профессии. К примеру, выводы профессиональной балерины или боксера наилегчайшего веса в данном примере с хлебом, скорее всего, будут однозначными: они откажутся от свежеиспеченного хлеба, дабы не набрать лишнего веса. Таким образом, здравый смысл и рассудительность являются хорошими «ценностными поводырями» в жизни, и это позволяет сделать нам первый твердый теоретический вывод.

Волящее разумное «Я», ответственно и сознательно относящееся к своим потребностям и целям жизни, — важнейший, если не ключевой, элемент ценностного бытия. Без разума нет истинных ценностей и верного практического применения ценностных мерил к повседневной жизни.

Но, с другой стороны, почему абсолютно здоровый человек, обожающий свежий хлеб, должен отказывать себе в его потреблении? Сам отказ, тем более грубый запрет могут ввергнуть его в дурное расположение духа, а поглощение не-

любимого несвежего хлеба может привести к расстройству желудка и куче прочих неприятных последствий. Представьте себе, что это молодой здоровый мужчина, а отказываться от свежего хлеба его заставляет жена, поначитавшаяся разных популярных медицинских изданий и с рвением внедряющая их рекомендации в реальную жизнь.

Здесь даже вроде бы совершенно рациональные мотивы и характер поведения (забота о здоровье мужа) могут привести к самым печальным семейным последствиям. И наилучший выход из данной ситуации — самой жене есть слегка зачерствевший хлеб, повинуясь доводам научного разума, а мужу дать возможность удовлетворить его маленькие телесные прихоти, дабы не дать повода к появлению крупных семейных проблем. К тому же сами «научные медицинские рецепты» довольно быстро меняются. Что было полезно вчера, оказывается вредным сегодня, учитывая что современная медицина — скорее «теория болезней», чем наука о здоровом организме.

Наконец, возвращаясь к нашему примеру, весьма распространенной является ситуация, когда человек просто не ест хлеб. Он ему не нравится, не входит в круг его значимых гастрономических потребностей. Немудрено, что и его отношение к вышеприведенной дилемме — надо ли непременно выбирать из двух противоположных ценностных ориентаций нечто одно или же они абсолютно равноправны, но каждая в своей сфере и в своем жизненном контексте — будет сугубо индифферентной, ценностно нейтральной: «А мне все равно. Ваша любовь или отрицательное отношение к свежему хлебу меня абсолютно не интересуют». Более того, само настаивание на том, что разум и наука требуют предпочесть слегка черствый хлеб свежему может вызвать у такого человека раздражение и желание защитить прямо противоположную позицию, хоть она ему лично и не близка.

Упомянем еще об одном варианте разрешения вышеприведенной ситуации с оценкой хлеба. Если вы попросите оценить городской хлеб с точки зрения его вкуса и полезности какого-нибудь кочевника, уезжающего на альпийские пастбища, то его ответ, вполне возможно, будет следующим: «Хлеб городской выпечки вреден и плох в любом своем виде и качестве. Он малокалориен и быстро портится. Нет ничего вкуснее и полезнее для кочевника, а тем более в горах, чем небольшие хлебца-бурсаки, вываренные в животном жире. Их испокон веков пекут наши предки, и никто пока еще не придумал лучшего питания в горных условиях».

Справедливость подобной констатации вряд ли может быть оспорена, равно как и более общая констатация равнозначности множества ценностных суждений относительно одного и того же предмета или события. Жизнь слишком сложна и непредсказуема, чтобы всегда и во всем можно было руководствоваться простым здравым смыслом и даже истинными доводами науки. То, что хорошо и правильно в одном контексте, может быть ложно и даже губительно в другом. Пригодное и приятное для одного может быть совершенно неприемлемым для другого[1].

Отсюда мы рискнем сделать **второй**, противоположный первому, теоретический вывод.

---

[1] Этот реальный момент плюралистичности ценностного бытия человека, если довести его до абсурда, превращается в расхожий тезис обыденного сознания: «Сколько людей — столько мнений».

Сфера ценностного бытия человека неустранимо субъективна и ситуативна, а посему надо всегда принимать во внимание уникальный характер ценностных ситуаций, в которые попадает человек, а также его психологическое состояние в данный момент, социально-профессиональную принадлежность, половозрастную и культурно-национальную специфику как конкретного субъекта конкретного ценностного акта. Здесь, как совершенно справедливо подчеркивал М. Шелер, не приемлемы ни сугубо формальные ценностные квалификации, ни самодовлеющий рациональный анализ.

Напротив, огромную роль в динамичном и неповторимом ценностном скрещении воль и обстоятельств играют мудрость[1] и жизненный опыт[2], дар предвидения и такая пока еще во многом загадочная способность сознания, как дар эмоционального сопереживания, или эмпатии (речь о которой шла в предыдущем разделе книги).

Однако вернемся к нашему примеру с хлебом и зададимся вопросом: а так ли уж субъективны наши оценки свежего хлеба как «плохого» или, наоборот, «хорошего»? И если бы хлеб сам по себе был абсолютно черствым или недопеченным, то разве не сошлись бы во мнении и врач, и любитель мягкой сдобы, что он безусловно «плохой»? И разве любые попытки продавца магазина или хлебопека убедить их в том, что хлеб-таки «хороший» не были бы восприняты как откровенный обман и наглая ложь? Равным образом и кочевник разве не согласится с горожанином в том, что любой хлеб всегда лучше отсутствия оного, а качественно испеченный — предпочтительнее некачественного.

Если же перейти на более высокий уровень ценностных обобщений, то разве не сойдутся все во мнении, что качественное изготовление вещи, какой бы характер она ни носила (пусть даже эта вещь вредна, как, скажем, сигарета или водка), всегда лучше некачественной; профессионализм (даже если это отвратительный профессионализм типа профессионализма палача)[3] всегда предпочтительнее непрофессионализма; грамотная и красивая речь всегда и везде приятнее сквернословия; здоровье безусловно лучше болезни, а честность и мужество выше лживости и трусости; что, наконец, как бы кому ни нравились модная эстрадная певица и серийный компьютерный натюрморт для кухни, — им всегда (при прочих равных условиях) следует предпочесть голос Федора Шаляпина и созерцание подлинной картины Николая Рериха.

Иными словами, существуют вполне объективные — материальные, а вовсе не только логико-рациональные — критерии, которые позволяют нам осуществлять осмысленные акты выбора, целеполагания и творчества.

Сам мир, окружающее нас природное и культурное бытие, словно сопротивляются актам человеческого произвола и ценностного субъективизма, в какие бы внешне рафинированные рациональные одежды они ни рядились. Во всяком случае долго ценностно обманывать и обманываться нельзя, даже в условиях воз-

---

[1] Недаром вся аксиологическая традиция, начиная еще с античности, последовательно разводит рассудительность, как рациональную деятельность, и собственно мудрость. Платон, как известно, выделял четыре добродетели грека — мужество, справедливость, рассудительность и собственно философскую мудрость сократовского типа (Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 217).

[2] Жизненный опыт можно сопоставить со знаменитым «демоном» Сократа, который дает ему советы в самых сложных жизненных ситуациях.

[3] Плохой палач доставляет дополнительные мучения своим жертвам.

можного манипулирования сознанием, ибо есть какая-то внешняя необходимость в ценностном бытии человека, которую он не в силах ни отменить, ни игнорировать.

Отсюда можно сделать **третий** аксиологический вывод, в значительной степени противостоящий двум предыдущим.

Ценностное бытие человека, какой бы ситуативный и субъективно-волевой характер оно ни носило, невозможно вне предметов, процессов и событий окружающего мира, причем объективные свойства последних — важное средство противостояния равно и субъективистскому ценностному произволу, и механическим аксиологическим рационализациям. Сами материальные — в самом широком смысле — носители ценностей и объекты оценки являются необходимым условием и осуществления ценностного акта как такового, и его объективности.

Здесь, правда, скрывается еще один нюанс, давно подмеченный в психологии и философии: если для человека блатные песни или эстрадная «духовная жвачка» интереснее и ценнее голоса Шаляпина и Паваротти, то его ни при каких условиях не заставишь слушать пение последних с удовольствием и уж тем более полюбить его. Скорее, как и в случае со свежим хлебом, это вызовет ненависть к объекту принудительного почитания. Этим часто грешат не очень психологически чуткие и не очень мудрые родители, ломая органические предпочтения ребенка, не будучи способными понять внутреннюю ценностную предрасположенность его натуры, хотя последняя часто отчетливо видна уже в младенчестве. Ребенок — вовсе не локковская tabula rasa, а педагогически развить можно только то, что в потенциале у него уже имеется[1].

При этом нельзя путать его устойчивые (как бы априорные) жизненные стремления и предпочтения в модальности «приемлю — не приемлю» с субъективно-психологическими — временными и частными — влечениями и пристрастиями в модальности «нравится — не нравится». Последние в подавляющем большинстве случаев действительно подлежат преодолению и изживанию по мере взросления. Но даже и в этом случае со стороны родителей требуются максимальные деликатность и выверенность воспитательных шагов. Ценностный диктат в сфере педагогики опасен[2], а жесткое проведение аксиологической линии может осуществляться посредством самой что ни на есть гибкой и взвешенной воспитательной формы. Впрочем, бывают педагогические ситуации, особенно в воспитании мальчиков, когда необходимо жесткое волевое нормирование, а иногда — даже телесное наказание (!!!). Но это — всегда как исключительная мера.

Равным образом никакая рациональная аргументация и апелляция к здравому смыслу не заставят человека поступать противно его экзистенциальным априорным предпочтениям и психологическим пристрастиям, иногда даже несмотря на то, что к этому его принуждает все социальное окружение[3]. В художественной

---

[1] Этот тезис был одним из ключевых в педагогической концепции выдающегося отечественного психолога и педагога С.Л. Рубинштейна.

[2] Вроде фраз, начинающихся с авторитарного нормирования: «ты должен...», «твоя обязанность заключается...» и т. д.

[3] Так, Э. Фромм замечает, что «объективное доказательство вовсе не показалось бы неотразимым тем, кто не согласен с системой ценностей, превосходство которой признано большинством» (Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 289).

литературе этот ценностно-психологический феномен был блестяще проанализирован Ф.М. Достоевским в «Записках из подполья». Там главный герой поднимает настоящий аксиологический бунт[1] против этики рационально-принудительного добра, дерзостно заявляя, что он намеренно, вопреки всяким рациональным аргументам и даже вопреки реальному всеобщему счастью (если последнему суждено когда-нибудь сбыться?!), будет совершать аморальные действия, лишь бы сохранить свою автономию и свободу ценностного самоопределения.

«Да осыпьте его (имеется в виду — человека. — *Авт.*) всеми земными благами, — пишет Ф.М. Достоевский, — утопите в счастье совсем с головой, так, чтоб только пузырьки вскакивали на поверхности счастья, как на воде; дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему совсем уж больше ничего не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о непрекращении всемирной истории, — так он вам и тут человек-то, и тут, из одной неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает. Рискнет даже пряниками и нарочно пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент. Именно свои фантастические мечты, свою пошлейшую глупость пожелает удержать за собой, единственно для того, чтобы самому себе подтвердить (точно это так уж очень необходимо), что люди все еще люди, а не фортепьянные клавиши...»[2]. Мало того, доказывая, что он не «фортепьянная клавиша», человек может даже переживать чувство глубокого психологического удовлетворения от своего, как бы мы сказали сегодня, «девиантного» поведения.

Впрочем, человек может рационально убедить самого себя в необходимости смириться и принять то, к чему чувствует явную инстинктивную антипатию; может чисто волевым образом сделать то, к чему не лежит его душа и что противоречит его априорным ценностным предпочтениям. Но чаще всего такое насилие над собой приводит лишь к состоянию устойчивого социального дискомфорта и психологической подавленности и может, в конце концов, закончиться общим расстройством психики.

От этого состояния депрессивной подавленности из-за измены самому себе, хотя грани здесь, как и везде в сфере ценностного бытия, весьма тонки, надо отличать прямо противоположный процесс — мужественное преодоление своих низших субъективно-психологических влечений и пристрастий, лишь искажающих подлинный личностный ordo amoris и препятствующих исполнению жизненного предназначения. Изживание (но опять-таки не мгновенное и не сугубо волевое) этих низших влечений и пагубных привычек[3] способно, напротив, давать самое глубокое психологическое удовлетворение.[4] Словом, есть какая-то внутренняя, экзистенциально-имманентная необходимость именно в такой, а не в другой ценностной ориентации личного бытия.

Сделаем отсюда **четвертый**, во многом опровергающий предыдущие, теоретический вывод.

---

[1] Любопытно, что почти ницшеанский по своему пафосу.

[2] Достоевский Ф.М. Сочинения. В 10 т. Т. 4. М., 1956. С. 158.

[3] Вроде курения, пристрастия к спиртному, к карточной игре или к компьютерным играм.

[4] На этом принципиальном отличии психологического телесного удовольствия от духовной радости преодоления мы еще специально остановимся чуть ниже.

Несмотря на огромное влияние динамичного социокультурного контекста, важную роль рационально-волевых аспектов в ценностном поведении, а также учитывая объективные характеристики материальных носителей ценностей, без которых невозможны никакие ценностные отношения, следует тем не менее четко констатировать: **существует внутренний, укорененный в недрах личности[1], априорный характер ее базовых ценностных предпочтений и отталкиваний, а также неустранимый и важный факт психологического переживания ценностей и актов ценностного выбора — так называемое чувство ценности.**

2. Ценностный акт: попытка интегрального подхода

Попробуем теперь синтезировать проанализированные выше и вроде бы противоречащие друг другу закономерности ценностного бытия человека, обратившись к структуре ценностного акта. При всех бесконечных содержательных вариациях в нем присутствует некое безусловное и достаточно прозрачное единство.

Во-первых, любой ценностный акт, понимаемый в самом широком смысле[2] (оценки чего-либо, самооценки, целеполагания, творческой интерпретации и т. д.)[3], невозможен без **деятельного «Я»**, т. е. без живого субъекта ценностного действия.

Человек, по определению, — существо самосознающее и рациональное, призванное отвечать за свои слова и поступки, а потому обреченное на разумное отношение к ценностным максимам своего поведения. Они должны быть им по возможности ясно осмыслены и четко обоснованы. Человек же психически больной или находящийся в состоянии аффекта, т. е. лишенный дара рационального осмысления окружающего и своих собственных действий, оказывается вне сферы ценностных отношений. Но это означает, что классический рационалистический подход в аксиологии, получивший наиболее полное и яркое оформление в теоретическом наследии Канта, отнюдь не утратил своего эвристического потенциала.

С другой стороны, ясно, что огромную роль в ценностных актах человека, каким бы даром аксиологической рефлексии он ни обладал, играют историко-культурный, национальный, социально-ролевой, биографический и другие контексты. Подобного влияния попросту невозможно избежать, а посему действия ценностных «Я» будут существенно разниться между собой по причинам несхожести этих контекстов. Изучение последних — чрезвычайно увлекательная и важная задача. В этом плане социально-психологический, этнопсихологический, биографический

---

[1] Мы здесь и далее не будем умозрительно решать вопрос о природе этой ценностной экзистенциальной априорности, ограничившись констатацией безусловной реальности ее наличия, как свидетельствуют многочисленные факты этологии, психологии, педагогики, теории творчества и т. д. Скорее всего, и здесь речь должна идти о структурах глубинного «Я» личности (см. лекцию 23 из гносеологического раздела курса).

[2] А не взятый в своей чистой экзистенциальной процессуальности, о чем речь еще впереди.

[3] В принципе ценностный характер носит любое человеческое действие, и можно говорить лишь о его более явном (как, например, в случае этической оценки какого-либо поступка) или менее явном ценностном измерении, когда человек, скажем, колет дрова, решает математическую задачу или предается созерцанию звездного неба.

и кроссультурный подходы в аксиологии очень важны и интересны. Надо сказать, что они, пожалуй, и наиболее обстоятельно разработаны в науке. Достаточно указать на классическое исследование религиозной ценностной детерминации субъекта предпринимательской деятельности в работе М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» или на показ существенной зависимости ценностных приоритетов в системе социализации индивида от характера культурной среды[1].

При этом очевидно, что в ценностной деятельности «Я» многое определяется не только разумом и влиянием социокультурного окружения, но и совокупностью базовых витально-эмоциональных потребностей и желаний[2], относительно инвариантных у разных индивидов и культур[3]. Они во многом определены общей биофизиологической спецификой человеческого антропологического типа, и в этом плане привлечение идей натуралистической парадигмы в аксиологии кажется весьма важной и полезной[4]. К примеру, до сих пор не до конца использован объяснительный потенциал биогенетического закона Э. Геккеля о повторении ключевых этапов и черт филогении в онтогении.

Его некритические и механические экстраполяции на сферу человека и общества, столь характерные для конца XIX — первой половины XX века[5], надолго вызвали отторжение у психологов, антропологов и культурологов, однако многие современные факты заставляют вновь отнестись к нему как к многообещающей рабочей гипотезе. Действительно, детские ценностные предпочтения и пристрастия могут многое прояснить в культурном прошлом человечества, а последнее, в свою очередь, — пролить дополнительный свет на этапность и логику формирования детских ценностных представлений[6].

При всей обоснованности классического рационалистического, социоцентрического и натуралистического подходов отдадим также должное платоническим и априористским аксиологическим парадигмам в исследовании исходных ценностных предпочтений субъекта. Долгое время они представлялись чем-то сугубо умозрительным, а иногда и просто фантастическим для позитивистски ориентированного научного ума. Однако сегодня уже не вызывает сомнений наличие поразительных явлений в нашей душевной жизни (таких, как явления ксеноглоссии[7] или пренатального опыта[8]), которые свидетельствуют о глубине и непрозрачности нашего внутреннего ценностного «Я» для обычной рациональной интроспекции.

---

[1] См. классическую работу М. Мид «Культура и мир детства» (М., 1988).

[2] Потребностью в еде, воде, тепле, жилище, удовлетворении материнского инстинкта и полового чувства, в душевном семейном уюте и общей психологической стабильности существования.

[3] Мерой и характером их предметной удовлетворенности в данном случае можно пренебречь. О «ценностных ловушках» в этой сфере мы еще поговорим ниже.

[4] Вспомним в этой связи приверженность идее биологической врожденности ordo amoris даже такого генетически ориентированного мыслителя, как М. Шелер, а также убежденный нативизм Н. Хомского и аргументы того же К. Лоренца о возможном врожденном характере базовых ценностных чувств (Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Указ. соч. С. 32—33).

[5] См. анализ этих подходов в книге одного из авторов учебника: Иванов А.В. Сознание и мышление. М., 1994. Раздел 1.

[6] Гигантский эмпирический материал подобного рода был собран и обобщен еще в середине XX века психологом Х. Вернером: Werner H. Comparative Psychology of Mental Development. N. Y., 1957.

[7] Способность некоторых людей в особых состояниях сознания (во сне, во время галлюцинаций и т. д.) говорить на чужих языках, которые они никогда в своей жизни сознательно не изучали.

[8] Этому посвящены многочисленные работы С. Грофа.

Именно эти темные глубины нашего внутреннего мира многое определяют в системе наших ценностных притяжений и отталкиваний. Поди попробуй иначе объясни, почему человек с самого раннего детства предпочитает одни цвета, запахи и мелодии и игнорирует другие; почему он тяготеет ко вполне определенным видам деятельности, местам проживания и кругу общения. Из материального генотипа, какую бы сложную информацию он ни нес, этого объяснить невозможно в принципе[1]. Несомненен и тот факт, что у детей, воспитанных в одной семье в практически одинаковых социально-бытовых условиях (даже у однояйцовых близнецов, где генотип почти полностью идентичен!!!), наблюдаются серьезные различия в ценностных ориентациях, особенно духовного характера.

Подобные феномены нельзя также полностью объяснить ни социокультурными влияниями, ни непосредственным научением. Здесь налицо действие ценностного a priori человека, предшествующего любому его эмпирическому волевому акту. Думается, что непредвзятое и обстоятельное научное исследование таких ценностно-экзистенциальных a priori, а также их последующая синтетическая философско-теоретическая интерпретация — дело вполне рациональное и весьма перспективное, причем это отнюдь не должно умалить значимости ни социоцентрических, ни натуралистических подходов к исследованию субъекта ценностного акта.

Во-вторых, сами по себе ценностные акты, рассмотренные в своей чистой экзистенциальной процессуальности, представляют самостоятельный и важный предмет аксиологических исследований. Они предстают или в форме рационально-волевых оценивающих и планирующих действий[2], или в виде специфических ценностных психологических состояний и переживаний, или же в форме направленных желаний и стремлений.

Начнем с последних форм. Четкое разграничение телесного вожделения и духовного устремления можно найти уже у Платона[3]. Довольно любопытный и интересный анализ соотношения желания (влечения) и стремления дали впоследствии М. Шелер и В. Франкл. Последний весьма тонко разводит телесно-физиологический акт влечения и духовного стремления. «С точки зрения экзистенциального анализа, — подмечает выдающийся австрийский психолог, — человек стоит перед лицом ценностей. С точки зрения психодинамики за его спиной стоят влечения... Лишь насилие над языком допускает применительно к ценностям такие выражения, как «влекомый» или «движимый» ими. Ценности не толкают меня, а притягивают. Я выбираю свободу и ответственность ради осуществления ценностей, я решаюсь на осуществление ценностей, я открываю себя миру ценностей, но влечение... здесь ни при чем».[4]

Думается, что В. Франкл излишне категоричен. Влечение (желание) и стремление, как разные ценностно-волевые акты, просто связаны с разными ценностными модальностями (соответственно витально-материальными и духовными)[5] и

---

[1] При любых ссылках на генетическую врожденность обнаруживается одна существенная ошибка: здесь аргумент «при условии» выдается за аргумент «по причине», но — как хорошо известно — из того факта, что мы не можем мыслить без мозга в земных условиях, еще не следует, что мозг — причина мысли.

[2] О чем мы уже говорили выше и что составляло преимущественный предмет классической европейской психологии и педагогики.

[3] Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 236.

[4] Франкл В. Человек в поисках смысла: Сб. М., 1990. С. 122.

[5] Речь о них пойдет в следующей лекции

потому — в идеале — вполне гармонично согласуются друг с другом. В принципе, исследования различных видов внерациональных ценностных актов, проводимые без крайностей ницшеанского, фрейдистского или мистического толков, являются чрезвычайно интересными и многообещающими. Это направление аксиологии располагается на стыке психологии, культурологии, религиоведения и философии[1].

Однако ценностный акт может включать в себя не только интенционально направленные — рациональные и внерациональные — волевые акты, но и различные психологические ценностные переживания: удовольствия и неудовольствия, наслаждения и страдания и т. д. Они испытываются человеком в зависимости от успеха или неуспеха волевого акта, возможности или невозможности осуществления ценностного априорного предпочтения и т. д. Анализ сущности удовольствия можно найти уже у греков. В частности, у Аристотеля в «Никомаховой этике» постулируется высший тип удовольствия, связанный с совершенствованием в какомлибо деле, в первую очередь — деятельности познавательной. Обстоятельный анализ различных видов удовольствия предпринимает Э. Фромм.[2]

Наконец, есть ценностные эмоциональные состояния-переживания, которые являются значимыми сами по себе, безотносительно содержания волевых ценностных актов, а также переживаний по поводу успеха или неуспеха последних. Например, чувство радости позитивно в любом, даже самом неблагоприятном предметно-ситуативном контексте, а состояние уныния, напротив, всегда негативно и разрушительно[3]. Отсюда — почитание радости как особой мудрости и осуждение уныния как греха во всех мировых религиях, а также повсеместное разведение духовной радости и чувственно-эмоционального удовольствия практически у всех авторов[4].

Пограничными между интенциональным ценностным актом, имеющим предметное содержание, и ценностным психологическим переживанием являются такие состояния, как аффект и страсть. Их различению уделил специальное внимание М. Шелер: «Аффект остр и по существу пассивен — страсть есть постоянная потенция, и она, по своей природе, активна и агрессивна. Аффект по существу слеп... страсть... односторонняя и изолирующая, но она зряча относительно ценностей, это сильное, длительное движение импульсивной жизни в этом ценностно специализированном направлении. Нет ничего великого без большой страсти — но все великое свершается, конечно, без аффекта»[5]. Думается, что Шелер прав относительно аффекта, но не прав относительно страсти.

---

[1] В частности, чрезвычайно интересен анализ специфики религиозных ценностных актов самоанализа и самотрансформации в православной исихастской практике (см.: Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995). Важны здесь также многочисленные работы классика мирового религиоведения М. Элиаде, у которого структура разнообразных религиозно-мистических актов рассмотрена на богатейшем эмпирическом материале и весьма подробно.

[2] См.: Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 135—149.

[3] Подобные состояния имеют самое прямое отношение к экзистенциальным качествам личности и схватываются в соответствующих экзистенциалах. Мы касались этого в лекции 26 из гносеологического раздела курса.

[4] Для Э. Фромма радость — это «спутник всякой продуктивной деятельности» (Психоанализ и этика. С. 147); для В. Франкла со ссылкой на Шелера — «направленная эмоция» (Человек в поисках смысла. С. 169); для К. Лоренца — следствие преодоления жизненных препятствий (Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. С. 24).

[5] Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 373.

У него здесь есть несомненное противоречие: «длительность» никак не согласуется с «импульсивностью». Длительная же и импульсивная страсть есть типичная мания. Страсть есть именно «ослепленная» субъективностью любовь, как бы заслоненное и помраченное эмоциональным аффектом объективное ценностное содержание стремления, или, что, бывает много чаще, неукротимое телесное влечение к антиценности. Поэтому ничего великого страстью никогда не совершалось — разве что романтические безумства. Г. Гессе в своей бессмертной «Игре в бисер» был более тонок в квалификации страсти как «трения души с внешним миром». Шелер, думается, просто спутал телесную страсть (неукротимое желание) с духовной устремленностью к познанию высших ценностей. Духовное стремление, принимающее самые разнообразные формы, действительно лежит в основе всех великих достижений человеческого гения.

Подытоживая, можно констатировать, что парадигма психологизма отнюдь не исчерпала себя в аксиологии и — при разумном самоограничении своих притязаний (особенно психологизма гедонистического плана) — является вполне жизнеспособной и взаиподополнительной по отношению к другим парадигмам.

В-третьих, помимо волевых ценностных актов, переживаний и состояний субъекта, необходимы реальные или воображаемые предметные (вещные) носители ценностей и объекты (опять-таки реальные или воображаемые), относительно которых выносятся ценностные суждения и испытываются ценностные переживания. Ценностный акт в принципе не может существовать без материальной объективации, что принимается в расчет практически всеми аксиологическими направлениями. По меткому замечанию того же В. Франкла, «для настоящего человека существенными являются не какие-то состояния его души, а реальные предметы во внешнем мире; первично он направлен именно на них, и лишь невротик уже не ориентирован, как нормальный человек, на предметы, а интересуется лишь своими состояниями»[1].

Итак, ясно, что ценностные представления о прекрасном и изящном человек во многом черпает, созерцая конкретные произведения искусства, читая книги и повседневно вращаясь в мире бытовых и технических форм. Свою нравственную интуицию и моральный опыт он формирует на основе конкретных жизненных ситуаций, профессиональных и личных отношений. Именно социальная действительность является той реальностью, вне которой нельзя ни сформироваться, ни реализоваться творческому субъекту нравственного, эстетического и социального творчества. Поэтому вполне естественным и важным является упор на предметной объективации (опредмечивании)[2] ценностей, что опять-таки совсем не исключает правомерности предыдущих подходов.

Наконец, **в-четвертых**, всегда существовали и существуют попытки выявить всеобщие природные основания ценностного поведения человека. Например, в универсальной системной упорядоченности и взаимозависимости элементов мира ищутся истоки человеческих ценностных представлений о красоте, гармонии и

---

[1] Франкл В. Указ. соч. С. 120. Типичный пример такого избыточного внимания к своим внутренним психическим состояниям дают романы Марселя Пруста.

[2] Которые исключительно многообразны, начиная с социально ориентированного жеста и предметов быта и кончая ценностью тех или иных государственных институтов типа Федерального собрания.

порядке. В общей векторизованности процессов эволюции — основания стремлений личности к духовному совершенствованию. Корни самопожертвования и альтруизма пытаются найти на уровне существования биологических видов, где отдельная особь часто жертвует собой ради сохранения целого и т. д.

Думается, что эта сфера аксиологических исследований на стыке философии и естественных наук также важна и перспективна, ибо ясно, что сколь бы специфичным ни было человеческое ценностное бытие, оно не может не иметь онтологических оснований в самом существовании Космоса, в его структурно-функциональных и эволюционных универсалиях. Эта универсалистская линия аксиологических поисков представлена такими именами, примыкающими к различным аксиологическим традициям, как писатель О. Хаксли, христианский проповедник и писатель К.С. Льюис, социобиологи Е.О. Уилсон и К. Лоренц, психолог Ж. Пиаже, физик А. Эйнштейн, этнограф К. Леви-Строс.

Таким образом, структура ценностного акта и в более широком смысле, — ценностное бытие человека исключительно сложны и многомерны, а потому могут быть целостно описаны и поняты лишь с привлечением всего богатства накопленного аксиологического методологического инструментария. Думается, что ключевые ходы аксиологической мысли уже выявлены в ходе ее исторической кристаллизации, и их теоретический синтез — дело ближайшего будущего, учитывая ценностные вызовы нынешней кризисной эпохи.

Думается, что наиболее перспективным здесь будет боровский принцип взаимодополнительности теоретических подходов, дающий целостную картину лишь при совмещении различных ракурсов аксиологического видения.

3. Идеальность ценности

Однако вернемся к структуре ценностного акта. Во всех его элементах (в строении ценностного «Я», в его актах и переживаниях, в бытии предметных носителей ценностей и т. д.) ценность, как таковая, несомненно присутствует, но ни к одному из этих проявлений своего бытия она непосредственно сведена быть не может[1].

Здесь мы подходим к самой трудной и загадочной проблеме аксиологии — к уясвению той незримой субстанции ценностного бытия человека, которую можно обнаружить всюду и одновременно нигде; которая везде явлена и опредмечена, но которая **неизменно ускользает от попыток целостного рефлексивно-рационального схватывания,** соблазняя исследователя ограничиться фиксацией каких-то отдельных ее аспектов и именно их положить в основу своего понимания сущности ценности.

Мы, естественно, также не можем претендовать на преодоление подобного недостатка, однако рискнем высказать ключевой теоретический аксиологический

[1] Этой своей парадоксальностью бытие ценности естественным образом сопрягается с парадоксальностью бытия сознания, о чем речь шла на предыдущих страницах. И это не случайно, ибо ценностные содержания в виде переживаний, смыслов и образов — важнейшая стихия бытия сознания.

тезис, развивающий те соображения, что были высказаны в рамках лекции 28 данного раздела, и который будет расшифровываться в ходе дальнейшего изложения.

Ценность является по сути своей сверхфизической и сверхприродной, сверхпсихологической и сверхсоциальной — идеальной реальностью. Ценностное измерение бытия — это его идеально-целевое, идеально-оценочное, идеально-понимающее и идеально-созидающее измерение, осуществляющееся в бесконечно-динамичном эмпирическом многообразии осознаваемых и неосознаваемых, рационализируемых и не подлежащих никакой рационализации, опредмеченных и не подлежащих никакому материальному опредмечиванию ценностных актов.

Носителями идеальных ценностных содержаний являются вещи, природные процессы, культурные артефакты, социальные отношения и институты, а также люди. Воплотителями — только люди, наделенные психической активностью и способные осуществлять ценностные акты. Однако эти ценностные идеальные содержания по своему онтологическому статусу не сводимы ни к вещам, ни к психическим процессам под черепной коробкой.

Совсем наоборот, благодаря им вычленяются в качестве ценностно значимых вещи, процессы и явления окружающего мира, а также совершаются конкретные психологические акты оценивания, смысловой интерпретации и целеполагания. Эти идеальные образования передаются от поколения к поколению в процессах воспитания и в актах коммуникации. Они воплощаются в трудовой материальной деятельности, в социальном и художественном творчестве. Благодаря им доселе безликое скопище людей превращается в некое упорядоченное социальное целое наподобие профессиональной корпорации, этнической группы или нации. Лишь вследствие функционирования системы идеальных социальных ценностей государственные органы облекаются властными полномочиями и принимаются обществом в качестве таковых. Без своего идеального ценностного наполнения не могут работать ни система права, ни моральные нормы и санкции. Без идеальных ценностей нет даже полноценного витального существования человека, не говоря уже о его духовном творчестве.

Идеальное бытие ценностей всюдно и универсально; оно — важнейший атрибут собственно человеческого — сознательного и устремленного в будущее — существования.

Какие-то из этих идеально-ценностных содержаний можно причинно объяснить и генетически реконструировать, а какие-то такому рациональному объяснению попросту не поддаются. К примеру, возможен рациональный ответ, почему мир между людьми воспринимается как абсолютная социальная ценность, но невозможен рациональный ответ на вопрос, почему конкретному мужчине нравятся пурпурные тона, определенный стиль одежды и пышные женщины-блондинки. Это — черты его экзистенциального ordo amoris, непроблематизируемые априорные ценностные предпочтения.

В трактовке ценностей и ценностного бытия как именно идеальной реальности — безотносительно вопроса о природе и происхождении этой идеально-

сти — едины и социоцентрист Маркс[1], и адепт здравого смысла Дж. Мур[2], и христианский персоналист Н.О. Лосский, который утверждает, что «всякая ценность или сполна идеальна, или, по крайней мере, заключает в себе идеальный аспект»[3], и психолог, испытавший большое влияние шелеровской концепции, В. Франкл[4], и сторонник натурализма К. Лоренц[5].

Однако при этом — подчеркнем еще раз — идеальная природа ценностей реализуется и существует не иначе как через вариативные предметно-материальные воплощения, в конкретных психологических переживаниях и ценностных актах живых людей, а также во вполне определенных социокультурных и исторических контекстах. Ценностное бытие человека принципиально противится абстрактному единообразию и чистой умозрительности. Однако все это многообразие и многомерность вовсе не исключают наличия достаточно жесткой категориальной структурированности идеального царства ценностей. Этому и будет посвящена наша следующая тема.

До этого момента наш аксиологический анализ носил в основном эмпирический и аналитический характер, порой апеллируя к простому здравому смыслу, теперь же мы переходим на теоретический уровень аксиологического исследования.

---

[1] Вспомним его знаменитое утверждение о том, что любой, даже самый плохой, архитектор на порядок превосходит любую пчелу в том, что предварительно строит идеальный образ дома в своем сознании. Маркс подчеркивает здесь идеальный механизм целеполагания (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. С. 189).

[2] У него обосновывается идея, что чувство и знание красоты и добра предшествуют оценкам предметов и вещей как прекрасных и добрых (Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 282).

[3] Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 286. Солидаризуясь с М. Шелером, он также показывает, что «ценность есть условие определенных чувств и желаний, а не следствие их» (Там же. С. 287).

[4] «Ценность, на которую направлено действие, трансцендентно по отношению к самому этому действию» (Франкл В. Указ. соч. С. 170).

[5] Для которого, как мы помним, идея трансцендентально-идеальной природы ценностного суждения все же предпочтительнее сугубо биологических объяснений.

ЛЕКЦИЯ 31. *ВИДЫ И СВОЙСТВА ЦЕННОСТЕЙ*

1. Метафизические основания аксиологии

Теоретическая аксиология, как полноправный раздел метафизики, имеющий к тому же и отчетливую практическую направленность, не может успокоиться на сугубо дескриптивной констатации многообразия идеальных ценностных содержаний, фундирующих и направляющих ценностные акты. Не могут, думается, смириться с подобным безбрежным ценностным плюрализмом и такие конкретные аксиологические философские разделы, как этика и эстетика, а также дисциплины философского и нефилософского характера, так или иначе включающие в себя ценностную проблематику: философия культуры, социология, философия истории, религиоведение, политология и даже философия науки. В этом случае они лишаются какого-либо нормативного и соответственно социально-регулятивного содержания.

В самом деле, если все идеальные мотивы и основания ценностных поступков человека сущностно равноценны, то это означает их сугубую относительность. Отсюда неизбежно следует равноправие всех систем ценностей, включая самые что ни на есть аморальные. «Если аксиологический Бог-Абсолют умер, то значит — все дозволено», и нет никаких принципиальных различий между глупцом и мудрецом, подлецом и праведником, кощунником и человеком долга. Все равно ценно и равно не ценно; все равно объективно, но при этом столь же и субъективно.

Данный вывод ведет к теоретическим нелепостям и недопустимым практическим следствиям.

Во-первых, при таком подходе абсурдной становится сама проблематика ценностей, ибо ценное ничем от неценного уже не отличается.

Во-вторых, суждение «все в ценностном плане субъективно и относительно» самопротиворечиво и должно быть отброшено как ложное, ибо, постулируя тотальную относительность и субъективизм, оно само претендует на всеобщность и объективность.

В-третьих, бессмысленным становится всякий жизненный выбор, связанный с предпочтением одних и отказом от других целей, норм и идеалов деятельности. Что выбирать-то, если все дозволено и абсолютно равноценно?

В-четвертых, насколько практически разрушительны и опасны псевдотолерантные уступки ценностному релятивизму — этому порочному идейному наследию скептико-софистической линии в аксиологии[1] — хорошо видно на примере современной просвещенной Европы с ее юридическим и самое главное — моральный

[1] Напомним, что сами скептики хотя бы стремились к воздержанию от суждений и катараксии.

ным уравниванием нормальной и гомосексуальной половой ориентации, а также с защитой прав проституток и наркоманов. Более того, здесь совершенно сознательно и авторитарно — безо всякой пресловутой толерантности — соответствующими девиантными социальными группами и криминальными структурами делается попытка утвердить их абсолютную иерархию — воинствующую иерархию антиценностей. К сожалению, в ценностном сознании современного интеллигента неприятие насилия и подавления человеческой свободы[1] сплошь и рядом перетекает в прямое потакание пороку и моральную бесхребетность, а ценностный релятивизм как раз и провоцирует авторитаризм самого дурного толка.

Отсюда следует объективный и необходимый вывод: **последовательный субъективизм и релятивизм в сфере ценностей теоретически невозможен, а практически — порочен. Поэтому философская аксиология, не являясь в строгом смысле слова ни дескриптивной, ни нормативной аксиологической дисциплиной (хотя эмпирические констатации и нормативные суждения ей вовсе не чужды), имеет своей метафизической задачей утверждение и обоснование истинной иерархии ценностей.**

Весь вопрос заключается только в том, чтобы в ходе такого обоснования непротиворечиво совместить формальное с содержательным, абсолютное с относительным, объективное с субъективным, личную свободу с необходимостью подчинения всеобщим нормам и ценностным максимам. Именно это является центральной задачей теоретической аксиологии.

Логика наших рассуждений будет следующей: сначала мы обратимся к чисто формальным моментам, выявляя **устойчивую архитектонику идеального царства ценностей**, а потом на основе проведенного анализа постараемся сформулировать какие-то содержательные ценностные идеи и руководящие максимы. К существенным чертам строения «царства ценностей» можно отнести следующие.

1.1. Иерархичность

Исходя из элементарной объективности и порядка в идеальных ценностных содержаниях и соответственно в основанных на них ценностных актах, мы вынуждены всегда решать проблему иерархического взаимоотношения ценностей, а значит, и проблему их выбора, реализуемую как наша свобода. Человек, как свободное существо, имеет возможность выбирать (и мы постоянно выбираем) между высшим и низшим, приемлемым для нас и неприемлемым, позитивным и негативным, причем абсолютно независимо от конкретного эмпирического содержания того, что мы в данный момент отождествляем с высшим, приемлемым или негативным.

У любого человека, в любую эпоху и при принадлежности к любой национальной культуре — этот жесткий, выстраиваемый самим же человеком под влиянием общества, формальный иерархический порядок ценностного мира не меняется. По мысли М. Шелера, мы должны констатировать «единство законосообразности его (царства ценностей. — *Прим. авт.*) ступенчатого строения в обоих направлениях

---

[1] См. соответствующую лекцию в разделе «Онтология».

(иерархии) достойного любви, т. е. в сторону на данный момент более высокого и более низкого. (Единство) состоит в том, что ступенчатое строение этого царства, остающееся постоянным на каждой фазе этого бесконечного процесса, строго подчинено законам сообразно сущностным ценностям. А что касается человеческой личности, единство состоит в присущей актам и потенциям любви законосообразности разумного предпочтения одних ценностей и достоинств и небрежения другими. Через эти ценности и достоинства акт любви направляется на вещи, в которых они являются нашей душе»[1].

Иными словами, даже если мы проповедуем безграничный плюрализм и равнозначность всех ценностей (их вроде бы антииерархический характер), то тем самым лишь подтверждаем иерархическое строение этого идеального царства, отдавая безусловный приоритет всему ценностно субъективному и безосновному, т. е. иерархически низшему.

1.2. Бинарность ценностных модальностей

Реальными универсальными ценностными «ступеньками», образующими иерархическую «лестницу ценностей», а точнее, как бы две совмещенных основаниями ступенчатых пирамиды (пирамиду позитивных ценностей, направленную острием вверх, и пирамиду антиценностей, направленную острием вниз), **являются базовые ценностные модальности** (термин М. Шелера) **или аксиологические (ценностные) категории**, о которых у нас уже шла речь, но нам необходимо вкратце, ради логики изложения нашей концепции, вспомнить их принципиальные свойства.

Прежде всего **ценностные модальности бинарны**, как бы зеркально противоположны друг другу. Они задают ценностный «верх» и ценностное «дно» человеческого бытия: добро — зло; прекрасное — безобразное; полезное — вредное; благородное — низкое; справедливое — несправедливое; достойное — недостойное; престижное — непристижное; перспективное — неперспективное; интересное — скучное; легитимное — нелигитимное и т. д. Левые, положительные составляющие вышеприведенных оппозиций образуют верхнюю пирамиду ценностей, а правые, напротив, — нижнюю пирамиду антиценностей. Это как бы **формальный силовой каркас ценностного царства** (всеобщее материальное ценностное a priori, по М. Шелеру), универсально определяющий все «пространство» возможного человеческого ценностного выбора.

В сущности наше ценностное бытие — это всегда перманентный и безостановочный выбор[2] между ценностным «небом» и ценностным «дном» с соответствующими (восходящими или нисходящими) направлениями личной эволюции. Ценностные категории, напомним, не саморефлексивны и не взаиморефлексивны, т. е. их отрицание не утверждает их же, а доведение одной из парных категорий до логического предела не утверждает бытие противоположной категории. Этими их свойствами подчеркиваются устойчивая иерархичность и свобода ценностного

---

[1] Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 358.

[2] Эта необратимость и перманентность актов жизненного выбора была хорошо схвачена и исследована М.М. Бахтиным в его «Философии поступка», о чем мы уже писали выше.

бытия человека, а также необходимость ценностного выбора, не только постоянного, но и достаточно жесткого.

1.3. Запрет на инверсию ценностных полюсов

Любая культура всячески препятствует ценностным инверсиям (произвольному оборачиванию полюсов добра и зла, прекрасного и безобразного, высокого и низкого, героизма и предательства, нормального и извращенного и т. д.), причем это здоровое культурное сопротивление тем сильнее, чем иерархически выше ценностная модальность в верхней пирамиде и соответственно ниже ее категориальный антипод в пирамиде антиценностей. И наоборот: чем ближе обе бинарных категории к совмещающимся основаниям ценностных пирамид, вроде витально-телесных модальностей «вкусно — невкусно», «удобно — неудобно», «нравится — не нравится», тем равнодушнее к их инверсиям относится и культура в целом, и индивидуальное ценностное сознание. Ясно, что кому-то нравится красный цвет и не нравится зеленый, а другому — совсем наоборот; кто-то любит вареную, а кто-то копченую колбасу. Такая вариативность витально-телесных пристрастий и их многочисленные инверсии даже в жизни одного человека — дело совершенно естественное, а для общества — несущественное. Здесь ценностный релятивизм вполне уместен и обоснован.

Совсем по-другому обстоят дела, когда речь идет о высших ценностных модальностях, особенно этического плана. Негативное отношение в обществе к их инверсиям совершенно не зависит от того, что конкретно — идеально-содержательно — понимает та или иная культура, социальная группа или конкретный индивид под добром, злом, красотой, благородством и т. д.[1] Даже в преступной группе, бытие которой проходит под знаком доминирования явных антиценностей (корысти, страха, насилия и т. д.), все равно существует приверженность к четкой фиксации каких-то важных для нее «позитивных» ценностных полюсов, например ценности невыдачи своего товарища и абсолютного зла «стукачества», недопустимости обмана членов группы и т. д. Инверсия этих полюсов даже в такой среде считается недопустимой и заслуживающей наказания. Напомним, что в религиозной христианской традиции дьявол как раз и живет «выворачиванием ценностного мира наизнанку», т. е. незаметной подменой добра злом, выдачей безобразного за эталон красоты, осмеянием и поруганием морального человека.

В связи с этим интересной, хотя и не до конца разработанной, является теория ценностной загруженности человеческих собственных имен, как она разрабатывалась П.А. Флоренским. По его мысли, все человеческие имена имеют специфический ценностный верх и некоторый ценностный низ, соответствующие каким-то позитивным и негативным человеческим качествам, стремлениям к реализации вполне определенных ценностных модальностей, скажем, социальной справедливости, нравственной доброты или героизма на поле брани.

---

[1] Тут возникает свой пучок чисто содержательных ценностных коллизий, связанный с бытием или небытием объективных и абсолютных ценностных содержаний. Ниже мы коснемся этой важнейшей проблемы.

Приведем здесь большую цитату из самого отца Павла, весьма гипотетическую и несомненно связанную с его общим религиозным мировоззрением, но при этом отвечающую какому-то естественному внутреннему ощущению, что имя неравнодушно к сущности человека, который его носит. В повседневной жизни каждый сталкивался с ситуацией, когда ощущаешь явное несоответствие облика человека и его имени, а многие бывают недовольны именем, данным им от рождения, и даже меняют его в зрелом возрасте. «Каждое имя, — пишет П.А. Флоренский, — есть целый спектр нравственных самоопределений и пучок различных жизненных путей. Верхний полюс имени — чистый индивидуальный луч божественного света, первообраз совершенства, мерцающий в святом данного имени. Нижний полюс того же имени уходит в геенну, как полное извращение божественной истины данного имени, но и тут остается инвариантным. Преступник и злодей направляются к этому полюсу. Между верхним и нижним полюсом помещается точка нравственного безразличия, около которого... собираются обычные средние люди... Три предельные точки и, сообразно им, три типических разряда носителей данного имени»[1].

Прав, не прав ли в своих «ономатологических» построениях П.А. Флоренский, но бинарно взаимоисключающий характер ключевых ценностных оппозиций он выявил абсолютно точно, и **человек всегда обречен на принципиальный ценностный выбор между высшим полюсом святости[2] и низшим полюсом сознательного злодейства**. Не восходя вверх, не совершенствуясь (пусть крайне медленно и постепенно), он обязательно начинает ниспадать вниз, как бы притягиваться к низшей ценностной модальности. Эту важную закономерность ценностного бытия, о которой мы еще поговорим в дальнейшем, весьма точно подметил В.С. Соловьев, писавший, что «человек, который довольствуется своей человеческой ограниченностью и не стремится выше, неизбежно тяготеет и ниспадает до уровня животности»[3]. Можно было бы добавить, что в этом случае человек может стать даже хуже зверя, ибо зверь не знает нравственных пороков, сознательного изуверства, а также поэтизации извращенных телесных страстей.

1.4. Соподчинение позитивных и соответственно негативных ценностей

Иерархические отношения между ценностными модальностями внутри позитивной и негативной ценностных пирамид носят иной характер. Здесь имеет место отношение не ошонирования, бинарного противостояния, а **предпочтения**, стратифицирования всех позитивных ценностей по принципу «более или менее ценно», а негативных по принципу «более или менее вредно». Ясно, что эти субординационные отношения претерпевают качественные измене-

---

[1] Флоренский П.А. Имена. Кострома, 1993. С. 90—91.

[2] В этом пункте П.А. Флоренский абсолютно совпадает с М. Шелером, для которого ценностная модальность «святости» также является наивысшей. В принципе без большого ущерба можно заменить категорию святости, если она кого-то отталкивает по мировоззренческим соображениям, терминами «благородство», «альтруизм» и т. д.

[3] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 604.

ния на протяжении индивидуальной человеческой жизни, от семьи к семье, от народа к народу, от эпохи к эпохе и т. д. Конфигурация предпочитаемых позитивных ценностных модальностей может даже измениться в течение одного дня в зависимости от ситуации. Но опять-таки модальности будут подвержены тем большей динамике, чем ближе расположены они к основанию позитивной и негативной ценностных пирамид.

Так, витальные ценности разного рода (ценность пищи, сна, видов отдыха) гораздо динамичнее перемещаются по шкале ценностных приоритетов, нежели ценности социальные (профессиональный успех, слава, социальная стабильность), а последние, в свою очередь, подвержены большей мобильности, чем духовные ценности (представления о нравственном долге, о справедливости, музыкальные пристрастия и т. д.). Соответственно, **наиболее устойчивыми всегда являются высшие духовные ценности и главные антиценности**, т. е. то, что задает основную конфигурацию индивидуального или надиндивидуально-социального ordo amoris. Такая установка четко прослеживается, например, в мифологии, когда герой защищает и реализует высшие ценности, противостоя трикстеру (как антигерою).

Однако современный мир все чаще сталкивается с ситуацией, когда удар по устоявшейся системе культурных ценностей наносится извне данной системы культуры. Тогда это выступает контркультурным явлением. Ю.М. Лотман относил к такому «контркультурному удару по всей культуре»[1], например, сексуальную революцию, которая разрушает, переворачивает традиционную культурную оппозицию «скрытое — прикрытое», выставляя наружу именно скрытое, запретное, тем самым меняя сами полюса культуры. Но, в принципе, может быть и обратная ситуация, когда «контркультурный удар» ставит на место ранее перевернутую систему ценностных полюсов данной культуры. Такую роль играло распространение моральных и правовых традиций русской культуры среди некоторых народов Кавказа, привыкших жить грабежом соседей и использовать труд рабов. Вопрос же о наличии содержательных ценностных абсолютов, позволяющих дать объективную оценку подобным внешним «контркультурным ударам», станет объектом нашего анализа в рамках следующих лекций.

1.5. Практическая направленность царства ценностей

Ценностная матрица модальностей существует для того, чтобы бесконечно разнообразно эмпирически применяться человеком к конкретным предметам и явлениям окружающего мира. **«Нет ценностей не примененных»** — могли бы мы перефразировать знаменитую фразу Ф.М. Достоевского «нет идей не воплощенных». Если мы и не встречаемся с прямым целевым, оценочно-интерпретационным или креативным приложением ценностной модальности (скажем, с приложением аксиологических категорий «прекрасное — безобразное» приме-

[1] Иногда, как в случае с нижеприводимым примером, было бы даже вернее использовать словосочетание «антикультурный удар».

нительно к произведениям искусства или к любой другой ситуации, требующей прямой эстетической оценки), то возможно косвенное (опосредованное) ее применение через модальности более низкого иерархического уровня (скажем, при приготовлении вкусной пищи, рациональной организации рабочего места и т. д.).

1.6. Наличие идеала

Огромную роль в становлении гармоничной системы ценностных модальностей, а также в ее продуктивном практическом функционировании играет **ценностный идеал**. Подобно царской короне, он венчает царство ценностей, как бы персонифицируя высшие ценности и насыщая живым действенным содержанием дотоле отвлеченные и абстрактные ценностные категории. Он есть не только самое высшее, но и — поразительным образом — самое конкретное, зримое и действенное, что есть в мире ценностей. Об этом мы будем подробно говорить в рамках следующих тем. Так, образ Иисуса Христа персонифицирует ценностную матрицу христианских ценностей, а то, с чем он борется и что разоблачает, — нисходящую пирамиду христианских антиценностей. То же самое свойственно, скажем, образу Павки Корчагина из романа «Как закалялась сталь», служившему идеалом для нескольких поколений советских людей. Он воплощает систему революционных коммунистических ценностей эпохи Гражданской войны и первых пятилеток. Свои идеалы и герои были у последователей Белого движения.

2. Основные подходы к классификации ценностей. Виды ценностей

В рамках верхней ценностной пирамиды можно в самом общем виде выделить три относительно неизменных и иерархически соподчиненных уровня позитивных модальностей — **материальные, социальные и духовные ценности**[1]. Существует много классификаций ценностей в зависимости от выбранных оснований. Мы уже упоминали о классификациях М. Шелера, Э. Фромма; свои системы классификации ценностей можно найти у В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, В. Франкла.[2]

Весьма емкая и эвристичная классификация ценностей, лежащая одновременно и в основе классификации различных культурных типов, принадлежит выдающемуся социологу П.А. Сорокину. Он, как известно, выделял доминанту чувственных, идеациональных и идеалистических ценностей **в зависимости от примата чувственно-телесных, духовных ценностей или их сочетания**[3]. В принципе классификация на то и классификация, чтобы делать упор на конкретных парамет-

---

[1] Соответственно в пирамиде антиценностей им будут бинарно противостоять ценности с приставкой «анти».

[2] См. его классификацию ценностей на ценности творчества, переживания и отношения (Франкл В. Человек в поисках смысла: Сб. М., 1990. С. 173—174).

[3] Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 430– 435.

рах изучаемых объектов. Все классификации в той или иной степени субъективны, инструментальны и по-своему верны.[1]

Одна из немногих классификаций, вызывающая у нас решительное возражение, это **попытка разделить ценности на «ценности сознания» и «предметные ценности»**. Такого разделения попросту не может быть, исходя из тех соображений, которые развивались выше, а именно: все ценности сознания всегда предметны по своему идеальному содержанию (за исключением ряда структур, связанных с психологическими ценностными переживаниями) и всегда направлены на вещественно-предметное воплощение. Предметные же ценности всегда созидаются и вычленяются на основе деятельности сознания. В целом же, напомним, идеальный и многомерный характер бытия ценностей никак не позволяет односторонне-механически свести их ни к психическим актам сознания (к субъекту ценностного акта), ни к их предметно-телесному воплощению (к носителям ценностей).

Нам представляется, что традиционная классификация ценностей, исходящая из основных потребностей[2] человека и разделяющая всё иерархически организованное «царство ценностей» на материальные, социальные и духовные, является не только наиболее простой и очевидной по своим основаниям, но и нисколько не утратившей своего эвристического потенциала.

При этом мы должны сразу оговориться, что вообще не собираемся давать классификацию материальных носителей ценностей и сколько-нибудь подробно обсуждать интересную саму по себе проблему соотношения собственных свойств предметов и их ценностной значимости для человека, чего мы вскользь касались в рамках предыдущей лекции[3]. Как мы выяснили, такая связь несомненно существует, и свойства самих предметов имеют большое влияние на наше ценностное бытие, особенно это касается предметов культуры. Однако с точки зрения философской аксиологии как учения о специфически человеческом **отношении к бытию**, первичны все-таки идеальные ценностные содержания, благодаря которым эти свойства первоначально выделяются или воплощаются.

Мы также воздержимся от полной инвентаризации ценностных категорий (или ценностных модальностей), ограничившись анализом лишь некоторых из них и сосредоточившись на основных формально-структурных закономерностях, свойственных каждому ценностному уровню, независимо от того, какую конкретную конфигурацию и содержательное наполнение приобретают ценностные модальности в бытии отдельных индивидов, а также социальных групп и культур. Последние, естественно, самым прямым образом влияют и на ordo amoris входящих в них индивидуальных субъектов.

---

[1] Попытку обобщить разнообразные подходы к ценностям и принципам их классификации можно найти в статье: Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопр. философии. 1996. № 4.

[2] Здесь в основание выделения ценностей могут быть положены и антропологические основания, в частности, вычленение в человеке уровней тела, души и духа. Такой подход является универсальным для многих философско-антропологических подходов и на Западе, и на Востоке, равно генетических и нетенетических. Об этом мы уже писали при выделении различных уровней и сфер сознания.

[3] Подобная проблематика входит в компетенцию ряда философских аксиологических дисциплин (этики, эстетики, философии культуры, ряда разделов религиоведения и философии науки), а также таких наук, как культурология, экономика, право, политология и т. д. Ниже, в рамках последней темы аксиологического раздела, мы обсудим лишь проблему носителей высших ценностей.

2.1. Витальные ценности

Вопрос, который, наверное, уже давно вертится на языке у читателя, заключается в следующем: а на каком, собственно, основании всем ценностям столь безапелляционно приписан идеальный статус? Относительно духовных ценностей — это более или менее понятно, но ведь есть сфера чисто витальных потребностей человека с вполне объективными и материальными вещами, продуктами питания, коммунальными услугами и т. д., которые их удовлетворяют. Здесь ценны именно сами материальные вещи со своими свойствами.

Далее. Правомерно ли вообще говорить об идеальности целей и оценок в этой сфере, когда есть чисто телесно-физические (специфически материальные даже в своей бессознательности) позывы и влечения, с которыми должна считаться любая наша сознательная — идеально-оценочная, идеально-целевая и творческая — деятельность?

Вопрос резонный. Попробуем развеять сомнения читателя. Мы отнюдь не отрицаем материальности и физичности носителей ценностей. Продукты питания, одежда, жилище, коммунальные услуги и вообще вся сфера бытового и производственно-технического (в самом широком смысле) существования человека выступают именно материальными носителями ценностей, удовлетворяющими базовые витальные (или материальные) потребности человека, т. е. объективную, регулярно возобновляющуюся нехватку (потребу) его тела в одежде, воде, пище и т. д., а также потребность базовых структур его душевной жизни в эмоциональном тепле и переживании позитивных эмоций. С этих позиций справедливо разделение витальных (материальных) ценностей на витально-телесные и витально-эмоциональные, хотя границы между ними сугубо относительны.

Однако приписать ценность самим материальным вещам, удовлетворяющим наши телесные потребности, равно как и сугубую «физичность», «органичность», т. е. неидеальность, нашим внутренним потребностям, было бы серьезным заблуждением. При таком подходе **проявляется типичный феномен ценностной фетишизации предметов удовлетворения витально-телесных потребностей и потребности в эмоциональных удовольствиях. Эта фетишизация служит прямым источником идеологии гедонизма и материального потребительства.**

Еще великий Платон специально анализировал взаимоотношения между телесной потребностью, психоэмоционально проявляющейся в виде вожделения (желания), и предметом этой потребности. Тут он довольно тонко подмечает, что телесно-витальная потребность вовсе не влечет за собой требования определенных качеств предмета, ее удовлетворяющих, т. е. **ценны продукты и вещи вовсе не сами по себе, а исключительно с точки зрения их способности удовлетворить нашу витальную потребность.** «Если налицо большой выбор напитков, жажда принимает различные оттенки: начинают желать многого; если же это просто жажда, то — немного. Но жажда сама по себе никогда не будет вожделением к чему-нибудь другому, кроме естественного желания пить, а голод сам по себе — кроме естественного желания есть... Вожделение же к такому-то и такому-то качеству — это нечто привходящее»[1].

---

[1] Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 230—231.

Иными словами, в естественном желании покушать нет и намека на объективную ценность торта с кучей крема или аппетитно поджаренного ростбифа; наличием объективной потребности в одежде нельзя обосновать ценности пышных нарядов из золотой парчи; а из естественного желания отдохнуть в лежачем положении невозможно вывести ценность водяного матраца. Здесь везде работают именно «привходящие» (если использовать терминологию Платона) идеальные ценностные содержания — эстетические, культурно-ритуальные и т. д., но гораздо чаще — элементарная телесная распущенность и изнеженность (типичные витальные антиценности), резюмирующиеся в тривиальном культе потребительства.

Тут не вещи удовлетворяют наши рациональные и умеренные витальные потребности, а человек становится слугой избыточных материальных вещей и иррациональных телесных прихотей[1]. Вещная же ориентация сознания идет рука об руку с культом получения все более острого и изощренного эмоционального удовольствия, т. е. сопровождается фетишизацией ценностного переживания, которое никогда не носит самодовлеюще-субстанциального характера[2], а имеет — в норме — значение подкрепляющего следствия.

Платон, возможно, излишне категоричен, утверждая, что «к определенному питью относится определенная жажда, сама же по себе она не направлена ни на обильное питье, ни на малое, ни на хорошее, ни на плохое — одним словом, ни на какое качество: жажда сама по себе естественно соотносится только с питьем, как таковым»[3]. Думается, что на ряд объективных качеств материальных носителей ценностей рациональные (умеренные) телесно-витальные потребности, вопреки Платону, все-таки указывают. К таким качествам можно отнести: а) утилитарную полезность материальных вещей; б) необходимость безусловно высокого качества предметов и продуктов питания, удовлетворяющих наши витальные потребности; б) полифункциональный характер вещей, т. е. их способность удовлетворять по возможности наибольшее число рациональных материальных потребностей. Ясно, что форма для фигурного изжаривания яичницы или мотоцикл «Ямаха» весом 300 кг с компьютерным управлением предназначены для удовлетворения иррациональных витальных потребностей и скорее могут быть квалифицированы как материальное воплощение антиценностного содержания.

Перейдем теперь к рассмотрению природы самих наших витальных влечений и желаний.

Во-первых, как мы уже видели из предыдущего изложения, их характер вовсе не является целиком органически-физическим и бессознательным. Они имеют совершенно очевидное идеальное измерение, иначе попросту не были бы подвержены огромному влиянию высших ценностно-идеальных содержаний позитивного и, увы, негативного свойства. Так, известно, что творческий порыв писателя или мыслителя заставляет его порой забывать о пище; быт же и пища эстетически развитой личности резко отличаются от бытового существования человека, у которого духовные потребности и цели отсутствуют. Словом, высшие ценностные

---

[1] Критике иллюзорности и разрушительности материального потребительства посвящено огромное количество философских и социально-психологических работ. Отсылаем читателя к одному из лучших философских исследований этого феномена — к уже упоминавшейся работе Э. Фромма «Иметь или быть».

[2] За исключением особых ценностных состояний, например радости.

[3] Платон. Указ. соч. С. 232.

содержания способны оказывать огромное структурирующее влияние на низшие, вплоть до их предельной минимизации — как в случае с бытием святых праведников и подвижников.

Во-вторых, конкретные витальные потребности и влечения структурированы идеальными бинарными ценностными модальностями, пусть и действующими в подавляющем большинстве случаев совершенно бессознательно и занимающими нижние ряды ценностной пирамиды. В телесно-витальной сфере это универсальные оппозиции: полезное — вредное, добротное — некачественное, вкусное — не вкусное, уютное — неуютное, удобное — неудобное и т. д. В сфере эмоциональной: удовольствие — неудовольствие, захватывающее — скучное, успокаивающее — раздражающее, расслабляющее — мобилизующее и т. д.[1] Ясно, что произвольность стратификации позитивных модальностей в витальной сфере совершенно естественна[2], оборачивание ценностных полюсов не является чем-то сугубо негативным[3], а разброс в конкретных витально-эмоциональных пристрастиях вообще бесконечен.

Если же постараться сформулировать универсальные критерии позитивных витальных ценностей, то **ценным, пожалуй, следует считать все, что обеспечивает здоровое и гармоничное воспроизводство телесно-эмоционального «Я» как несущего основания социального и нравственного «Я» человека, а это подразумевает умеренно-разумное отношение к потребностям своей плоти и стремление избегать разрушительных эмоциональных страстей и аффектов. Именно последние больше всего препятствуют движению личности вверх по ступеням совершенствования.**

2.2. Социальные ценности

В их характеристике мы будем предельно кратки.[4] Начнем же с круга ценностей, которые занимают промежуточное положение между витальными и социальными ценностями, но все же должны быть отнесены скорее ко вторым, — имеются в виду ценности технико-технологического и экономического плана.

Технико-технологические ценности призваны способствовать оптимальному удовлетворению витальных потребностей людей и обеспечивать материальные условия их полноценного социального взаимодействия посредством развития энергетики, промышленности, жилищного и хозяйственного строительства, транспорта, средств связи, различных сервисных услуг и т. д. Проще говоря, главная

---

[1] Мы далеки здесь от желания перечислить все возможные витальные ценностные модальности, хотя число их не может быть бесконечным.

[2] Кто-то в соответствии со своим личным ordo amoris предпочитает предметы добротные, пищу полезную, а в эмоциональной сфере пуще всего ценит остроту ощущений и азарт. Другой человек, напротив, предпочтет вкусовые качества продуктов их питательности, как в случае с нашим «хлебным примером», отдаст приоритет модности вещи перед ее долговечностью, а в эмоциональной сфере предпочтет эмоциональное «чувство защищенности», как это было свойственно, например, отечественному мыслителю В.В. Розанову.

[3] Ведь для одного мясо — польза, для другого — вред; один любит разумный комфорт, а для другого нет ничего более ценного, чем спартанские условия походного быта.

[4] Учитывая, что анализ базовых социально-ценностных модальностей, их конкретных исторических и культурных наполнений, а также роли в социальном познании входит в компетенцию социологии. Там уже даны блестящие образцы подобных исследований, если обратиться к работам Г. Зиммеля, М. Вебера и особенно П.А. Сорокина.

ценность техносферы — это эффективное и рациональное воспроизводство как индивидуального человеческого тела, так и сверхиндивидуального, «надприродного тела» нашей цивилизации[1]. Посему и ценностные модальности, характеризующие эту сферу (особенно технику, учитывая ее связь с телесными органами человека[2]), достаточно близки телесно-витальным: полезное — бесполезное; удобное — неудобное; мощное — слабое. Однако миру техники присущи свои универсальные ценностные модальности, независимо от того, какая техническая реальность оценивается или планируется к осуществлению — простые орудия труда или сложнейшая электронная система. Оценка какого-то технического устройства ведется по тому, насколько точно воплощен в техническом устройстве исходный технический замысел, насколько оно эффективно в выполнении поставленных задач, надежно и просто в управлении, насколько экономично и долговечно в эксплуатации и т. д. Соответственно по этим же ценностным критериям идет отбор и конкуренция технических изобретений. Здесь, однако, возможны свои ценностные фетишизации, подобные фетишизациям витальным, если продолжать эту аналогию.

Наглядный пример подобной фетишизации — позиция технологического сциентизма, когда ценность технического устройства — его функциональных характеристик, внешнего оформления (дизайна), конструктивных новшеств — приобретает самоценный характер, а прогресс технической реальности в целом рассматривается как самодовлеющий и почти что органический процесс, имеющий свою безусловную ценность и независимость от наших человеческих субъективных оценок. Здесь человек лишается ценности, превращается в буквальном смысле слова в слугу и даже в раба машины, в функциональный и неизбежно машинообразный придаток научно-технического прогресса. **Порочность подобной позиции — в недопустимом подчинении иерархически более высоких ценностей менее высоким, что неизбежно — рано или поздно — оборачивается явным или неявным культом антиценностей вплоть до «отмены самого человека», по пророческому выражению английского писателя и мыслителя К.С. Льюиса.**

Увы, но мы живем именно в такую эпоху, когда, к примеру, абсолютизированная ценность ядерной энергетики может трактоваться выше, чем ценность живой природы и здоровья людей, что логически заканчивается порочным умолчанием о реальном вреде атомных технологий и проблеме утилизации ядовитых ядерных отходов. Эйфория от успехов генетики при игнорировании этических ценностей оборачивается бездумным вторжением в геном и намеренным поощрением абортов для сбора «генетически ценного производственного субстрата». Культ информационных технологий уже сегодня привел к феномену «компьютерного кретинизма», когда функциональная способность мальчишки барабанить по клавишам компьютера и шнырять по Интернету соседствует с его дремучей бескультурностью[3] и низменностью духовных интересов. Немудрено, что ему проще общаться

---

[1] Данная проблематика входит в компетенцию философии техники.

[2] Такое понимание техники блестяще развито в теории органопроекции П.А. Флоренского.

[3] Сегодня при поступлении в вузы экзаменаторы все чаще сталкиваются с фактами незнания таблицы умножения и абсолютной неспособностью связно и грамотно письменно излагать свои мысли. Тем более удивительно, что творцы реформы образования все время скатываются к тому, что отбор абитуриентов в вузы должен быть основан прежде всего на тестах, забывая, что тем самым реализуется совершенно иной, куда как менее творческий тип мышления.

с себе подобными на телеграфном языке компьютера, нежели осваивать сложную науку непосредственных человеческих взаимоотношений.

Тезис об автономности и самоценности технического прогресса — опаснейший миф современной технократии, во многом инициируемый частным интересом и прагматическим ведомственным расчетом. Здесь налицо элементарная подмена понятий. Под объективным и необходимым ходом научно-технического прогресса понимается вполне определенное и зачастую откровенно тупиковое его направление; а за объективную и всеобщую ценность выдается ценность частная и субъективная.

Отсюда следует простой и ясный аксиологический вывод, имеющий вполне конкретную сферу приложения: **ценность техники относительна; ее прогресс не автономен и не объективен, а должен — вопреки нынешнему господству технократических антиценностей — оцениваться и направляться иерархически более высокими ценностями человеческого бытия (прежде всего нравственными).**

Этот вывод вытекает из вспомогательно-функциональной природы технических ценностных модальностей в общей «пирамиде ценностей». Аналогичная фетишизация объективных и позитивных экономических ценностей (прибыль, рост, доходность, ликвидность и т. д.) в виде гипертрофированного экономизма также весьма свойственна современной культуре. Мы не будем подробно разбирать его природу, истоки и отрицательные последствия. Такая критическая работа уже давно проведена в отечественной досоветской[1], эмигрантской[2] и постсоветской[3] экономической литературе.

Однако данные констатации вовсе не ставят под вопрос и не принижают объективной ценности экономики и техники, точно так же, как факт существования ведущего научного сотрудника в академическом институте еще не делает малоценным наличие в нем электрика или младшего научного сотрудника. И как без последних ни один ведущий научный сотрудник не сможет добиться выдающихся результатов, точно так же без разумного развития техники и экономики невозможно полноценное духовное и социальное бытие человека.

Соответственно под социальными ценностями в собственном смысле слова следует понимать идеальные цели, интересы и нормы, обеспечивающие гармоничное становление (социализацию) и успешную общественную самореализацию социального «Я» человека. К ценностным универсальным модальностям этой сферы следует отнести оппозиции: «справедливое — несправедливое», «благородное — низкое»[4], «успешное — неуспешное», «престижное — непрестижное», «социальная солидарность (соборность) — вражда», «власть — рабская покорность», «социально-упорядоченное — хаотичное», «свобода — произвол», «достаток — бедность» и т. д. Этот слой ценностей в их содержательном наполнении

---

[1] Классическая критика гипертрофированного экономизма марксовского типа дана в работе С.Н. Булгакова «Философия хозяйства» (См.: Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1993).

[2] См. прекрасную и до сих пор не потерявшую своего значения работу: Савицкий П.Н. Хозяин и хозяйство // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997.

[3] См. материалы уже несколько лет издающегося при Центре общественных наук МГУ им. М.В. Ломоносова журнала «Философия хозяйства», а также монографию известного специалиста в этой области Осипова Ю.М. «Очерки философии хозяйства» (М., 2000).

[4] В трактовке этой пары модальностей мы расходимся с М. Шелером.

гораздо консервативнее витальной сферы, несмотря на всё возрастающую социальную динамику истории. В творческом приобщении к позитивным социальным ценностям большое значение имеют семья и школа, а также сохранение национально-исторической преемственности в сфере социально-правовых ценностей. Огромную роль в утверждении правильной иерархии социальных оппозиций и недопустимости их инверсий (когда произвол осуществляется под лозунгами свободы, война выдается за нормальное состояние общества, а бедность и несправедливость признаются естественными элементами социальной жизни) играет система права и устойчивое функционирование государственных институтов. «Задача права, — по верному и образному утверждению В.С. Соловьева, — вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он до времени не превратился в ад»[1].

Таков социальный идеал-минимум. **Высшая же социальная ценность, идеал-максимум — это обеспечение максимального единства между людьми при гарантиях свободы их культурного творчества и личного совершенствования.** Однако воплощение этого социального идеала или хотя бы только приближение к нему невозможно без прочного духовного фундамента подобного единения.

2.3. Духовные ценности

И здесь мы не будем злоупотреблять терпением читателя и вторгаться в предметные области других философских дисциплин, в частности, таких почтенных и древних, как этика, эстетика, философия культуры и религиоведение. К изучению религиозных ценностей самое непосредственное отношение имеет также теология (богословие), но претендовать на объективный характер она не может, ибо всегда имеет неустранимую конфессиональную ценностную окраску. Это, впрочем, ничуть не умаляет значения теологии. Любое творчество и исследования в сфере духовных ценностей позитивны — лишь бы не оскверняли чужих святынь и духовных ценностей.

В целом под духовными ценностями следует понимать максимы красоты, добра, истины, святости, мудрости и любви, сподвигающие личность к высшим формам творчества в науке, искусстве, религии, философии, а также к неустанному личному совершенствованию.

Если инверсия витальных ценностных модальностей достаточно естественна (принцип о «вкусах не спорят»); социальных ценностей — нежелательна, но неизбежна, особенно в период социальных переворотов (так, для эпохи царизма принадлежность к аристократии — критерий благородства, для социализма — напротив, знак всяческой социальной низости, для капитализма же принадлежность к аристократии ценностно нейтральна); то для духовных ценностей стирание граней между добром и злом, достойным и недостойным, прекрасным и безобразным, а тем более выворачивание ценностного мира наизнанку, когда подлец становится героем, а шут-сатирик — глашатаем священных истин, — попросту недопустимо.

---

[1] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 454.

Еще раз подчеркнем, что одна и та же ценностная модальность (категория) может наполняться достаточно различным идеальным содержанием в разные исторические эпохи, у разных народов и в разных социальных группах[1]. Речь в данном случае идет о другом: здоровое ценностное сознание (и личности, и социальной группы, и всего народа) всегда четко противополагает ценностное «небо» ценностному «дну», высокое — низкому, всегда сопротивляется попыткам их смешения. Отчасти этим занимался средневековый карнавал, ломая излишне жесткую средневековую иерархию и выполняя определенные социально-терапевтические функции. Правда, шут становился королем лишь на несколько дней в году[2], после чего иерархический порядок ценностного бытия восстанавливался с железной необходимостью. Однако «затянувшийся карнавал»[3] чреват самыми разрушительными для общества и личности последствиями.

В чем состоит опасность этого ценностного выворачивания мира наизнанку и к чему оно приводит, блестяще описано у П.А. Сорокина. Нынешняя стадия глобального кризиса лишь подтверждает правоту и прозорливость констатаций великого социолога. «...Масса современных психоаналитических и «научных» биографий разоблачают и унижают любой персонаж, каким бы благородным он на самом деле ни был. Все, чего бы и кого бы они ни касались — Бога, благородных людей, достижений, — высмеивается как пассивное, заурядное, ненормальное или патологическое, побуждаемое к действию прозаическими, эгоцентристскими и большей частью физиологическими стимулами. Гениальность становится разновидностью безумия, бескорыстная жертва объясняется только комплексом неполноценности, Эдиповым, Нарцисса или им подобными. Выдающиеся общественные устремления — стадными инстинктами. Половое влечение, шизофрения, паранойя становятся культурными тенденциями. Святость показывается как разновидность идиотизма... Жалость отождествляется с невежеством, моральная ценность с лицемерием... Человек падает с величественного пьедестала искателя правды, абсолютной ценности и опускается до уровня животного, которое при помощи своих разнообразных «идеологий», «рационализаций» и «выводов» стремится удовлетворить свою жадность, аппетит и свой эгоизм. Когда он не ведает, что творит, то он всего лишь простак; когда же намеренно прибегает к таким «рационализациям», обращаясь к истине и другим высокопарным словам и понятиям, то он становится откровенным лицемером, который использует «истину» в качестве дымовой завесы для оправдания своих «реликтов» и прочих комплексов. В любом случае результат губителен для достоинства человека, его истины и науки».[4]

Подлинная духовность всегда противостоит апологии низменного дна человеческой души (всяческих ценностных «анти-»), а также гипертрофии витальных ценностей. Дух — это **действенная любовь и нравственное разумное**

---

[1] Проблема содержательного характера так называемых «абсолютных ценностей» будет обсуждаться в рамках следующей темы.

[2] Здесь достаточно вспомнить мистический ужас, который пережила Русь во времена правления Ивана Грозного, когда он на достаточно долгое время провозгласил царем татарина Симеона Бекбулатовича и сам же отдавал ему шутовские почести.

[3] См. о современной культурной ситуации и о перспективах выхода из этого «затянувшегося карнавала» в многочисленных публикациях одного из авторов. (Например: Миронов В.В. Наука и «кризис культуры» (или «затянувшийся карнавал»?) // Вести. МГУ. Сер. 7. Философия. 1996. № 5—6).

[4] Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 482—484.

творчество, каким бы конкретным и разнообразным эмпирическим идеальным содержанием ни наполнялись базовые духовные модальности в ту или иную эпоху и какие бы из них ни выходили на первый план, модифицируя иерархический порядок высшей сферы «царства ценностей». Так, ясно, что для древнего эллина высшая ценность — философская мудрость и красота, а главные сферы духовного творчества — философия и искусство. Для человека средневековья приматом были религиозные и этические ценности. Для человека Просвещения высшая ценность — научная истина. Однако в любую эпоху и в любой культуре, какие бы духовные ценности там ни доминировали, всегда жили, живут и будут жить личности, воплощающие синтетические вершины духа, гармонически объединяющие все его творческие модальности. Это Платон и Сенека, Франциск Ассизский и Леонардо да Винчи, Г.В. Лейбниц и В.И. Вернадский, П.А. Флоренский и П. Тейяр де Шарден, А. Швейцер и Н.К. Рерих.

Любопытно, что именно с конца XIX — начала XX века в качестве противостояния всеобщему кризису ценностей гипертрофированно техногенной и гипертрофированно экономической цивилизации начинаются синтетические искания в сфере духовных ценностей и поиск механизмов гармонизации различных областей культурного творчества. Кризис, поразивший все сферы общественной жизни и вызвавший бунт Ф. Ницше, породил одновременно и наметки высшего аксиологического синтеза.

Существует удивительная закономерность в сфере духа: чем страшнее и опустошительнее ценностный кризис, чем более назойливыми становятся витальные, технократические и экономические фетиши, чем шире, наконец, расходятся ядовитые волны релятивизма и скептицизма, т. е. чем отвратительнее обнаруживается антиценностное «дно» цивилизации, тем жарче разгораются костры подлинной культуры и тем более яркие личности выходят на защиту высших духовных ценностей и идеалов.

3. Синтетические ценностные идеи в русской культуре. Основные аксиологические постулаты

Необходимо отметить выдающиеся заслуги отечественной культуры в деле защиты высших ценностей и в выработке методологии аксиологического синтеза. Три имени воплощают этот дух наиболее полно и ярко, и их идейное влияние не ослабевает, а лишь усиливается со временем.

Прежде всего — это гениальная фигура Ф.М. Достоевского с его идеалом братского социального единения людей на всеобщих христианских началах любви «ко всему созданию божию»[1] и соборного труда по спасительным законам красоты[2].

Другая величественная фигура — В.С. Соловьев с его программой построения всеобъемлющей «метафизики всеединства», преодолевающей жесткие антиномии веры и разума, истины и ценности, рационального и внерационального,

[1] Эта ценность воплощена великим русским писателем в образе старца Зосимы.

[2] Данная духовная ценностная максима вложена Достоевским в уста князя Мышкина.

родного и вселенского, земного и небесного. Закономерно, что свой синтетический духовный идеал В.С. Соловьев формулирует, как раз анализируя творчество Достоевского: «Будучи религиозным человеком, он был вместе с тем вполне свободным мыслителем и могучим художником... В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты, в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины»[1].

Наконец, третья крупнейшая фигура, увы, оклеветанная и до сих пор вызывающая странно предвзятое чувство у гуманитарной интеллигенции, — это основоположница теософии Елена Петровна Блаватская. Однако из всех русских писателей именно она оказала самое сильное влияние на европейскую и американскую духовную мысль конца XIX века[2] и предприняла попытку — приблизительно в одно время с В.С. Соловьевым[3] — объединить достижения современной ей науки, философии и религиозной мысли, причем ее творчество было основано на хорошем знании восточной духовной традиции. Можно как угодно относиться к конкретным теософским построениям Е.П. Блаватской, но общая задача теософии сформулирована ею вполне рационально в духе отечественной метафизики всеединства и в русле современных синтетических исканий, в том числе и сугубо научных[4]. «Только путем изучения различных великих религий и философий человечества, — писала Е.П. Блаватская, — путем беспристрастного сравнения их непредубежденным умом, человек может надеяться достичь Истины... И не ранее, чем мы достигнем... их внутреннего содержания, мы обнаружим... что оно выражает некую Великую Истину Природы».[5]

Кстати, устойчивый и все возрастающий интерес к трем этим ключевым фигурам отечественной культуры связан с ностальгией современной мысли и по подлинному мировоззренческому синтезу, и по поиску твердых духовных оснований бытия. Что же роднит в понимании ценностей вообще и духовных ценностей в частности таких мыслителей, как Достоевский, Соловьев и Блаватская, и позволяет находить почти буквальные переклички с их трудами в работах столь разных философов из других эпох — неоднократно процитированных нами М. Шелера и Э. Фромма, В. Франкла и П.А. Сорокина? Что позволяет при всех оговорках сделать вывод об универсальности человеческой системы ценностей?

Выскажем **три такие универсальные ценностные идеи**, общие для трех вышеотмеченных отечественных мыслителей и принимаемые (явно или неявно) всеми крупнейшими представителями последующей аксиологической традиции (первую из этих идей раскроем и обоснуем в данной, а две другие — в последующих лекциях):

1) существует безусловный примат духовных ценностей над материальными, а также совершенно рациональные аргументы в пользу этого;

---

[1] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 305.

[2] Между прочим, книги Е.П. Блаватской лежали на столе у А. Эйнштейна.

[3] Здесь только важно не путать великого русского философа Владимира Соловьева с его братом Всеволодом — бездарным беллетристом, перу которого принадлежит насквозь лживая и тенденциозная книга о Е.П. Блаватской «Разоблачения жрица Изиды».

[4] Отсылаем читателя к весьма содержательной книге известного физика, показывающего близость многих физических и религиозных подходов: Владимиров Ю.С. Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996.

[5] Блаватская Е.П. Ключ к теософии. М., 1993. С. 59.

2) есть объективные и абсолютные духовные ценности не только формального, но и содержательного плана;

3) эти объективные и абсолютные ценности не являются бесплотными абстракциями и вовсе не подавляют нашу индивидуальную человеческую свободу. Они обретают реальное и действенное бытие в форме человеческих идеалов и святынь.

Первая ценностная идея включает в себя три взаимосвязанных аксиологических постулата.

Первый из них гласит, что **в ситуации ценностного выбора при прочих равных условиях**[1] **всегда следует предпочесть более высокие иерархические ряды ценностей низлежащим рядам, а ценности духовного плана — соображениям социальной выгоды и материальной пользы.** Лучшее из обоснований этого постулата принадлежит, на наш взгляд, М. Шелеру.

Второй аксиологический постулат фиксирует, что **никакого параллельного роста материальных и духовных потребностей быть не может. Если одни растут, то другие неизбежно убывают, и если естественные (а не фетишизированные) материальные потребности всегда конечны, то духовные могут расти бесконечно.** Этот постулат тривиален для всей религиозной аскетики всех мировых религий, но одна из его лучших формулировок применительно к сфере повседневной жизни принадлежит С.Н. Булгакову (о чем чуть ниже).

Третий аксиологический постулат, наиболее очевидный, утверждает, что **приобщение к духовным ценностям может быть только добровольным. Насильственное приобщение к духовным ценностям всегда достигает результата, прямо противоположного ожидаемому, а именно — провоцирует человека на принятие антиценностных и антидуховных установок из чистого сопротивления насилию.** Приоритет в безупречном художественно-психологическом обосновании этого ценностного постулата принадлежит Ф.М. Достоевскому, о чем мы уже писали чуть выше. Сделаем ряд разъяснений и дадим обоснование этих постулатов.

Сущность дилеммы, заключенной во втором постулате, была точно схвачена в свое время С.Н. Булгаковым, писавшим, что «в человеке непрестанно борются два начала, из которых одно влечет его к активной деятельности духа, к работе духовной во имя идеала (в чем бы она ни состояла), а другое стремится парализовать эту деятельность, заглушить высшие потребности духа, сделать существование плотским, скудным, низменным. Это второе состояние и есть истинное мещанство; мещанин сидит в каждом человеке, всегда готовый положить на него свою омертвляющую руку, как только ослабевает его духовная энергия»[2].

Подтверждение этой максимы является чисто эмпирическим: о ее правоте свидетельствует вся история духовного праведничества и подвижничества во всех мировых религиях, а также биографии великих творцов в истории человеческой культуры (ученых, художников, писателей). Быт последних в подавляющем большинстве случаев был материально непритязательным, а личный образ жизни — достаточно умеренным, даже аскетичным. Многие мучились фактом своего богатства, как Л.Н. Толстой. Удивительным образом материальные лишения и

---

[1] Ясно, что если человек голоден, то его не заставишь читать В.С. Соловьева или слушать Моцарта.

[2] Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 126—127.

жизненные трудности даже способствуют творческим взлетам, словно закаляя и сподвигая к активности творческий дух. Самые наглядные примеры тому — Моцарт и Достоевский.

Что касается первого постулата, то можно привести чисто рациональные доводы в его поддержку.

1. Духовные ценности бесконечны, материальные конечны. Так, избирая стезю творчества по законам добра и красоты, человек может реализовать их во множестве жизненных актов и материальных носителей, постоянно углубляя для себя их понимание и совершенствуя свои творческие способности.

В противовес этому нельзя съесть вкусной пищи больше, чем позволяет твой организм; невозможно одновременно ездить на нескольких модных машинах; спать сразу на двух мягких кроватях и носить зараз несколько дорогих костюмов. Гедонистическая попытка придать конечным материальным потребностям человека самодовлеющий и бесконечный характер ведет не только к духовному оскудению вследствие роста потребительской ориентации, но, самое главное, необратимо разрушает человеческое тело и психику.

2. Удовлетворение духовных потребностей дает более глубокое и устойчивое удовольствие, вернее — духовную радость. Так, даже единократное созерцание великой картины в каком-нибудь музее (предположим, «Сикстинской мадонны» в Дрезденской галерее) может навсегда остаться в памяти человека и при каждом мысленном обращении к запомнившемуся художественному образу дарить мгновения чистейшей духовной радости. Любой подлинный ученый и художник скажут вам, что самые радостные переживания они испытали в моменты творческого вдохновения, углубленного взаимообогащающего собеседования с близкими по духу людьми или при созерцании величественных красот природы. Память об этих духовных событиях навсегда сохранятся в глубинах человеческой памяти.

В противовес этому телесное удовольствие от поглощения торта или аппетитно поджаренной свиной отбивной быстро проходит, и изголодавшийся чревоугодник скоро начинает мечтать о новом блюде. Соответственно, модница перманентно мечтает о новом платье; развратник — о новом сексуальном контакте. Погоня же за все новыми и новыми удовольствиями, как хорошо известно из психологии, превращается «в бег осла за пуком сена», где кушать хочется все больше, а насытиться никак не удастся.

3. Наличие высоких и дальних духовных целей помогает личности преодолеть локальные жизненные трудности, не потеряв смысла жизни. Если же цели низкие и близкие, то их достижение или крушение может привести личность к обессмысливанию ее бытия и даже к самоубийству.

Представьте себе человека, всю жизнь мечтавшего построить большой личный дом, десятилетиями работавшего на эту свою мечту, наконец-то этот дом построившего, но вынужденного через некоторое время увидеть его сгорающим при пожаре. Если у человека нет более высоких духовных целей, он может счесть свою жизнь конченой и потерявшей всякий смысл. **В этом плане наличие высоких духовных целей является даже экзистенциально прагматичным, ибо позволяет успешно преодолевать жизненные драмы и выдерживать удары судьбы. Та-**

кие цели подобны якорям, заброшенным вверх по течению реки и позволяющим достойно противостоять потоку повседневности.

4. С высоты духовных целей и ценностей система ценностей низлежащего плана отчетливо видна, а мотивация их носителей вполне понятна. Но с позиций низлежащей системы ценностей ценности более высокого ранга остаются непонятными, как бы трансцендентными. Иными словами, духовный человек видит в мире выше и дальше, а материально ориентированный человек такой широтой видения бытия не обладает. Соответственно тот, кто живет духовными ценностями, менее подвержен процедурам манипулирования сознанием, а духовно ограниченный или вовсе бездуховный человек постоянно становится объектом подобного манипулирования. Никого власть предержащая не дурит так часто, как гордящегося своим здравым смыслом обывателя.

5. Отдающий приоритет духовным ценностям физически здоровее и живет дольше. Этот эмпирический факт был установлен в ходе кропотливейших историко-социологических исследований еще в середине 50-х годов XX века Гарвардским центром по созидающему альтруизму, созданному П.А. Сорокиным.

Так, внимательно изучив с помощью своих учеников свыше 4600 биографий святых разных религий, выдающийся философ и социолог открыл интересные закономерности. В частности, его поразила «необычная продолжительность жизни и кипучее здоровье святых. Несмотря на аскетический образ жизни, которому следовало большинство из них, антисанитарные условия и частые физические самоистязания, средняя продолжительность жизни святых, включая и 37 % тех, кто умер мученически, не своей смертью, оказывается намного большей, чем у их современников, и даже большей, чем у сегодняшних европейцев и американцев»[1].

Социологическое же обследование современников-американцев, отличающихся альтруистическим характером поведения, позволило П.А. Сорокину констатировать следующую эмпирическую закономерность: «...Бескорыстная и мудрая... любовь является жизненной силой, необходимой для физического, умственного и нравственного здоровья; альтруисты в целом живут дольше эгоистов»[2]. Правота сорокинских выводов, правда, преимущественно в модусе «анти-», подтверждается современными эмпирическими демографическими исследованиями И.А. Гундарова. Бездуховность и циркулирование в обществе антиценностей оборачивается ростом физических заболеваний, увеличением смертности и психическими расстройствами.[3]

Отсюда особую остроту — равно и теоретическую, и практическую — приобретает вопрос: а есть ли объективные и абсолютные духовные ценности не формального, а именно содержательного плана, которыми мог бы сознательно руководствоваться человек, желающий жить гармонично и полнокровно? Этот непростой вопрос будет предметом нашего рассмотрения в следующей лекции.

---

[1] Сорокин П.А. Дальняя дорога: Автобиогр. М., 1992. С. 204.

[2] Там же. С. 205.

[3] Богатейший статистический материал такого рода приведен в работе: Гундаров И.А. Демографическая катастрофа в России: причины, механизмы преодоления. М., 2001.

ЛЕКЦИЯ 32. *ДИАЛЕКТИКА ЦЕННОСТНЫХ МАКСИМ*

1. Методологические проблемы и принципы исследования ценностей

При обращении к содержательным и экзистенциально значимым философским проблемам, тем более аксиологического характера, исследователь неизбежно сталкивается с проблемой нарастания гипотетичности теоретических суждений и ростом их оценочного содержания. Любое аксиологическое содержание — это не некая абстрактная голая схема, а определенная позиция автора, своеобразный авторский ordo amoris, на который, кроме того, оказывает непосредственное влияние и социокультурный контекст, в который автор погружен. Таким образом: непредвзятой аксиологии не может быть в принципе. «Объективная аксиология» — это типичный, как сейчас модно говорить, «симулякр» — пустое понятие, претендующее на содержательность и смысловую глубину. Это представляет достаточно серьезную проблему для выработки научной объективной позиции, но одновременно таит в себе несомненные плюсы.

С этих позиций необходимо отметить, что наш предыдущий контекст рассмотрения при всем стремлении к объективности и доказательности[1] был все же окрашен субъективными тонами, которые мы пытались методологически преодолеть, опираясь на негативное отношение к скептико-софистической традиции в аксиологии и обосновывая наличие высших ценностей человеческого бытия. Теперь же мы вынуждены сознательно пропустить полученное знание сквозь призму ценностного, личностного отношения к миру, тем самым, как это ни покажется странным, придав ему еще большую объективность за счет диалектического понимания самой сущности соотношения знания и ценности. Для этого мы сформулируем некоторые методологические принципы (или максимы), которые позволят нам более четко очертить содержательные контуры аксиологического проблемного поля.

Во-первых, мы утверждаем, что отказ от твердого и ясного высказывания авторской позиции по содержательным аспектам аксиологических проблем недопустим. Это — явный знак или незрелости теоретической позиции, или скудости собственного ordo amoris автора, либо того и другого вместе. В этом случае просто не надо браться за аксиологическую проблематику, дабы не потерпеть фиаско. Другое дело, что авторская позиция должна быть ясно изложена и по возможности хорошо обоснована.

Отсюда можно сформулировать **вторую** методологическую максиму аксиологической рефлексии: ясное изложение и четкое обоснование даже иллюзорных

[1] Что, смеем надеяться, нам до известной степени удалось.

ценностей и ошибочных теоретических воззрений в аксиологии имеет несомненное позитивное научное и педагогическое значение. Благодаря этому по крайней мере облегчаются анализ и критика этих ошибочных теоретических построений.

Третий методологический принцип, которому мы старались следовать в ходе предыдущего изложения, гласит: надо стремиться к тому, чтобы диалектически синтезировать сильные стороны конкурирующих и даже прямо противоположных аксиологических доктрин ради получения многомерной и целостной картины предмета. Чаще всего заблуждение коренится не в самой по себе теоретической позиции, а в ее претензиях на исключительное владение истиной. Соответственно сознательная диалектическая установка в аксиологии позволяет и гибко корректировать, и детальнее обосновывать свои собственные ценностные предпочтения, избегая субъективизма и предвзятости.

Понимание той или иной ценностной позиции, и это вытекает из самой природы ценностей и ценностного отношения к миру, не может быть абстрактно-рассудочным. Проблематика ценностей, как ни одна другая сфера философствования (за исключением, естественно, частных философских аксиологических дисциплин), подразумевает наличие духовной проницательности, душевной сосредоточенности и эмоциональной развитости субъекта ценностного суждения — всего того, что дается только жизненным опытом и называется мудростью. Не случайно поэтому, что очень часто к ценностной (особенно этической) проблематике мыслители обращаются уже в весьма зрелом возрасте или после глубоких жизненных потрясений. Абстрактный рассудок еще не гарантирует истинности аксиологического суждения. Даже наоборот: сильный интеллект может соседствовать с прямо-таки по-детски неразвитой душевной жизнью и первобытным эгоцентризмом[1]. Ясно, что какую бы рациональную и строгую аргументацию об абсолютной ценности альтруистической любви и самопожертвования такому человеку ни приводили[2], он все равно ничего не воспримет в принципе и всегда найдет псевдорационалистические «контраргументы» («это все — частные факты» или «такая ориентация в целом иррациональна и основана на религиозных предрассудках») ради собственного эгоистического самоуспокоения.

Отсюда — **четвертая** максима: часто для правильного понимания и принятия чужого ценностного суждения необходима собственная жизненная зрелость и определенный духовный, а вовсе не интеллектуальный, уровень. Вполне возможно, что отвергаемое сегодня, завтра станет нормой твоего ценностного поведения. Посему — при вынесении квалифицирующего суждения — надо постараться по возможности преодолеть свои первичные априорные предпочтения и отторжения, максимально беспристрастно вдумываясь в аргументы оппонента и пытаясь встать на его точку зрения. Нигде так не полезно смирение интеллектуальной гордыни (хотя оно всегда полезно!), как в области именно аксиологических исследований.

Ясно, что все перечисленные аксиологические максимы высказаны скорее для стимулирования творческих дискуссий, нежели в качестве чего-то завершен-

---

[1] Именно это имели в виду философы античности, говоря о том, что «многознание уму не научает».

[2] Типа той рациональной аргументации, которую приводит в доказательство прагматической пользы альтруистической любви Питирим Сорокин (см. источник, уже указанный в рамках предыдущей лекции, а также другую его работу: Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1993).

ного. К тому же подобные советы всегда легче провозгласить, нежели принять к практическому исполнению, особенно последнюю максиму. Она-то и выводит нас на одну из самых важных и содержательных аксиологических проблем — проблему соотношения объективного и субъективного в ценностях.

2. Объективное и субъективное в ценностном бытии

Начнем с того, что сразу зафиксируем абсолютную ложность жесткой, рассудочной дихотомии «объективное — субъективное» применительно к сфере ценностей и ценностного бытия человека. Эта искусственная дихотомия, доходящая до антиномичности в ряде философских программ[1], является главным препятствием для содержательной аксиологической интерпретации этих категорий. В ней явно или неявно подразумевается, что, с одной стороны, существуют объективные ценности, независимые от воли и сознания конкретных людей, от их психологических и прочих особенностей. А с другой — в противовес первым имеются сугубо субъективные ценностные содержания и установки, отличающиеся случайностью, спонтанностью и не подлежащей никаким объективациям психологичностью.

При такой наивно рационалистической позиции в разряд объективных ценностей попадают чаще всего типичные исторические, национально-культурные или социально-ролевые предрассудки, абсолютно формальные, бесконечно субъективно и произвольно толкуемые и индифферентные относительно самых важных и действенных ценностных максим человеческого бытия. Проще говоря — это общественные нравы, профессиональные кодексы, расхожие моральные сентенции («уважай старших», «будь честным»), а также религиозные заповеди. В разряд же субъективных и нетипических, наоборот, попадают суждения и поступки высочайших человеческих индивидуальностей, утверждающих самые объективные и значимые ценности человеческого бытия.

В результате, и это часто приобретает трагикомичный характер, носителем «объективных ценностей» становится безликий средний обыватель, а субъективных — подлинно творческая личность. На самом-то деле никакого жесткого противополагания объективного содержания ценностей их субъективно-психологической форме осуществления и кристаллизации нет и быть не может. Особенно это касается высших, духовных ценностей.

Таким образом, наш центральный тезис таков: **чем субъективно более развит, а значит, и психологичен индивид, тем более объективные, высокие и глубокие идеальные ценностные содержания открываются его сознанию и тем гармоничнее он воплощает эти объективные ценности в своем индивидуальном облике и в неповторимых творческих актах.**

Попробуем это обосновать более детально.

Из повседневной жизненной практики известно, что ни одна ситуация выбора не повторяется буквально, и вся мудрость человека заключается как раз в том, чтобы

[1] Особенно в ранней феноменологической традиции с ее ярым гуссерлевским антипсихологизмом.

суметь принять единственно правильное, а значит, и объективное решение (оценочное, целевое, творческое) именно в этом неповторимом контексте. Соответственно и объективность (в смысле общезначимости и действенности) исповедуемых им ценностных максим, т. е. его личного ordo amoris, подтверждается не иначе как через череду актов точного и ответственного субъективно-личностного выбора.

Как заключить о человеке, что он мудрец, если его мудрость не явлена в конкретных жизненных поступках и советах? Сократ он потому и Сократ, что каждодневно подтверждает свою мудрость в общении с афинянами. В Троице-Сергиев монастырь в конце XIV века потому и шли толпы богомольцев со всей России, что игумен Сергий всегда мог дать мудрый жизненный совет и помогал найти выход из экзистенциального тупика. Почему в лабораторию к Резерфорду ехали физики со всего света? Да потому, что он воплощал лучшие качества учителя, способного найти проблему или научное направление по способностям и интересам ученика. Почему талантливый ученик, далеко превзошедший в знаниях и ученых званиях своего старого школьного учителя, все равно упорно ходит к нему в гости, причем чаще в период неурядиц, а не во времена успехов и побед? Да потому, что тому ведомо нечто высшее в ценностных отношениях между людьми, и он способен дать мудрый и сердечный совет в конкретной жизненной ситуации, где порой буксует абстрактный ум и кропотливый рассудочный анализ[1]. **Объективные ценности не могут быть оторваны от своего созидательного и действенного субъективно-психологического приложения, ибо никак иначе в качестве объективных удостоверены быть не могут.**

Но верно и обратное: чем более человек внимателен к своим внутренним психологическим переживаниям, чем раньше он приучается анализировать свои душевные движения и моральную мотивацию, успехи или, наоборот, неуспехи в актах оценки и самооценки, — тем более объективные и глубокие ценностные содержания открываются его сознанию. Без опыта внутренней духовной работы, без привычки к постоянному и трезвому самоанализу невозможно ни понять, ни тем более сформулировать какие-то объективные ценности.

Часто такие ценностные прозрения обретаются личностью через преодоление жизненных препятствий, страдания и большие потрясения. Последние закаляют и просветляют душу, позволяют открыть в ней такие ценностные глубины, о которых раньше человек и не подозревал. Именно такой личностный ценностный опыт, добытый сознательными душевными усилиями и борьбой, отливается в общезначимую этическую проповедь[2], великий исповедально-философский аксиологический трактат[3], глубокое религиозно-психологическое наставление в подвижнической жизни[4] или бессмертный художественно-психологический документ вроде «Записок из мертвого дома» Ф.М. Достоевского. **Всё объективное в сфере ценностей — это всегда откристаллизовавшийся опыт развитой, внимательной к себе и закалившей свою волю человеческой субъективности.**

---

[1] Такой образ Учителя с большой буквы дан в романе Г. Гессе «Игра в бисер». Это — мастер музыки, учитель главного героя романа Йозефа Кнехта.

[2] Как нагорная проповедь Христа или первая проповедь Будды в Бенаресе после дьявольских искушений первого в пустыне, а второго — под деревом бодхи.

[3] Вроде толстовской «Исповеди».

[4] Как великий этический труд Исаака Сирина «Слова подвижнические».

Ценностную объективность как плод творчества развитой духовной субъективности следует отличать от субъективистских душевных копаний, которыми переполнена интеллектуалистская литература XX века. Критерий отличия здесь очевиден: в одном случае — внимание к глубинам духа ради обретения твердых ценностных опор и выхода к миру[1]; в другом — нарциссическое закукливание в себе, самоценная центрация на сугубо личных и частных проблемах, болях и переживаниях, принимающих подчас болезненный и даже патологический характер[2]. В первом случае познанные объективные ценности претворяются в живое личное действие, в потребность изменить себя в лучшую сторону; во втором — зачастую выступают в роли своеобразного болеутоляющего наркотика, оправдывающего паралич ценностной воли.

Подлинно развитая субъективность — это всегда тонкое знание не только себя, но и другого. Здесь важны дар эмпатии, о чем речь у нас шла в разделе о внерациональных видах познания, а также опыт живого действенного сострадания и сопереживания, проницательности и наблюдательности. Человеку, лишенному этих важнейших форм постижения «потемок чужой души», не доступны важнейшие объективные пласты ценностного знания, и тем более он не способен доходчиво донести эти ценности до другого «Я», ориентируясь на уровень его сознания. Достоевский не раз признавался, что самое интересное для него занятие — попытаться проникнуть в самые темные закоулки чужой человеческой души. И кто как не он обнаружил умение увидеть в этом «другом», подчас совершенно нравственно изломанном и озлобившемся человеке, нечто по-настоящему важное, живое и совершенно объективное? Более того, увидеть в этой душе не сплошной мрак и ненависть (не чистые антиценности), а глубокое страдание и томление о высшем и праведном?

Объективные ценности, особенно духовного плана, не могут быть ни сформулированы, ни приняты, ни тем более свободно применены без развитого субъективного «чувства другого»[3], без формирования навыков анализа чужих душевных движений и мотивов, никогда — как известно — буквально не совпадающих с тем, что непосредственно сказано и непосредственно сделано.

Такая психологически развитая человеческая субъективность (точнее даже — подлинная духовная индивидуальность) никогда не станет жертвой ни витальной, ни социальной ценностной фетишизации, ни тем более пассивным объектом прямого манипулирования ее сознанием. Напротив, такой мудрец способен стать настоящим духовным Учителем у высокообразованных и интеллектуально развитых людей.

В качестве эмпирического подтверждения сошлемся на хорошо известный из русской истории факт: в Оптину пустынь к многомудрым старцам присзжали в поисках подлинных ценностей такие гении русской культуры, как Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев и В.С. Соловьев, П.А. Флоренский и Н.А. Бер-

---

[1] Классический аксиологический роман XX века, где есть этот дух ценностного «перешагивания пределов» ради «служения миру», — все та же «Игра в бисер» Германа Гессе.

[2] Как в тех же романах Пруста или Джойса. Тип интеллигента XX века, задавленного бесплодной субъективистской рефлексией, блестяще вывел тот же Гессе в образе Тигуляриуса.

[3] «Доминанты другого», как говорил выдающийся отечественный физиолог А.А. Ухтомский.

дяев. Они были высокодуховными людьми, прекрасно знали всю христианскую теорстическую аксиологию, не говоря уж о мировой философской традиции. Кажется, ну уж какие у них-то могли быть проблемы в сфере знания высших ценностей? Какие загадки бытия были им не доступны, если тысячи современников почитали их за своих учителей, да и последующие поколения усваивали и усваивают объективные духовные ценности из оставленных ими литературных и философских произведений!

И однако же все эти великие люди русской культуры с благоговейным смирением внимали оптинским старцам, через их мудрое слово и личный облик обретали для себя какие-то заповедные истины и ценностные содержания и ни минуты не сомневались, что «духовному оку» этих мудрецов и подвижников внятно нечто такое в мировом бытии, что им пока еще недоступно и заповедано. У нас нет никаких оснований не доверять личным свидетельствам гениев русской культуры[1]. Разве что какой-нибудь воинствующий атеист скажет: мол, Достоевский и Флоренский были лично верующими людьми и потому наивно поверили во всякие там религиозные байки про мудрость и святость оптинских старцев. А на самом-то деле никакого Бога, а значит, и никакой религиозной святости вовсе нет.

Подобное суждение будет еще одним подтверждением истинности вышеотмеченного тезиса о неразрывной связи объективного и субъективного в ценностях, ибо если человек духовно до чего-то не дорос, то он высшее и совершенно объективное ценностное содержание просто не в состоянии будет воспринять. Если же его собственный нравственный уровень к тому же не очень высок, а уровень самооценки, наоборот, завышен, то он попытается всячески это непонятное для него высшее содержание непременно принизить и «опустить» до собственного уровня.

Здесь кроется психологический исток любого кощунства. В нашей истории — чаще всего кощунства атеистического, хотя кощунство, как ныне все более выясняется, вполне может быть и религиозным, когда оскверняют храмы чужих конфессий или выбрасывают из церкви располагавшийся там ранее художественный музей. В сущности, атеистическое кощунство и религиозное кощунство всегда идут рука об руку, а подлинная мудрость — равно и атеистическая, и религиозная — всегда старается уважать чужие духовные ценности. Наличие духовных ценностей при всем их возможном различии и даже видимом противоречии друг другу — всегда предпочтительнее, чем отсутствие таковых.

Говорить о высших ценностях, исходя из уровня сознания собеседника, и не судить самоуверенно об услышанном высшем ценностном суждении, исходя из своих, наличествующих на сегодняшний день, представлений и симпатий — это одна из объективных и содержательных аксиологических аксиом, могущая претендовать на универсальный характер.

К обсуждению проблемы универсальных ценностей мы теперь и переходим.

---

[1] О чем многие из них оставили прямые письменные свидетельства — даже весьма прохладно и скептически относившийся к феномену религиозной святости Н.А. Бердяев. Он с глубоким уважением пишет об одном из последних оптинских старцев — о. Алексее Мечеве. См.: Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 191.

Любое ценностное содержание, претендующее на абсолютный характер, будет вместе с тем и объективным[1], но обратное неверно. Так, готовность жертвовать своей жизнью ради защиты своей Родины от вражеского нападения или ради спасения жизней других людей является ценностью объективной и свидетельствует об исключительно высоком уровне развития нравственного сознания. Но эта ценность теряет свой абсолютный характер в мирных условиях, где как раз сохранение человеческих жизней и целенаправленное предотвращение ситуаций, требующих человеческого самопожертвования, является абсолютно приоритетной в деятельности государства.

Для тоталитарных режимов как раз характерно, что даже в мирное время от людей все время требуют совершения подвигов, которые часто компенсируют плохую организацию производства или жизни. Отсюда и соответствующая терминология недавних времен, отражающая «героический» характер, когда, например, ежегодный сбор урожая интерпретируется не иначе как «битва за урожай». Навязывание героизма в обычных условиях не меньшее зло, чем его отсутствие во времена, когда необходимы героические поступки. Поэтому банальная фраза советского периода о том, что в жизни всегда есть место подвигу, несла в себе обратный антинравственный заряд, оправдывая часто подвиг и жертвенность там и тогда, когда это вовсе не требовалось и когда это можно было совершить, не жертвуя жизнью человека.

Героизм как высочайшая объективная ценность хорош не сам по себе, а в том случае, если он осуществляется ради общезначимых человеческих ценностей. Если этого нет, то он может реализоваться в качестве абсолютной антиценности, например в виде фанатичного терроризма. Герой жертвует своей жизнью, сражаясь с вооруженным врагом и ради общего блага; террорист же жертвует чужими безвинными жизнями чаще всего во имя самых что ни на есть низменных эгоистических побуждений: денег, национального эгоизма или жажды прославиться. При этом героем движет любовь, а террористом — слепая ненависть.

Таким образом, если под абсолютным понимать то, что не знает никаких исключений и действует всегда и везде одинаково, как, скажем, одинаково действует закон всемирного тяготения, то вряд ли такая абсолютность может быть свойством духовных ценностей. Так, традиционно абсолютными ценностями в сфере этики считают библейские заповеди Моисея: «не убий», «не укради» и т. д. Но они слишком формальны и абстрактны, чтобы претендовать на роль универсальных регулятивов поведения. Еще В.С. Соловьев в «Трех разговорах» и И.А. Ильин в работе «О противлении злу силою», критикуя этические воззрения Л. Н. Толстого, блестяще показали, насколько пагубными и аморальными могут быть буквальные следования библейским заповедям.

Самые наглядные примеры — нашествия врагов на твою Родину или нападение грабителя на беззащитную женщину, когда механическое следование принципу

[1] С сохранением всех черт объективности, о которых речь шла выше. Как ни странно, но, например, Н.О. Лосский не различает ценностей объективных и абсолютных (Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 288).

«не убий» оборачивается гораздо большим злом. То же справедливо и относительно максимы «не укради». Советский разведчик во времена Великой Отечественной войны, который похищал секретные сведения у врага, безусловно нарушал эту абстрактную моральную заповедь, но кто упрекнет его в безнравственном поведении? Христианское требование «возлюбить господа Бога своего» неприемлемо не только для атеиста или буддиста школы мадхьямиков, отрицающего вслед за своим учителем Нагарджуной и личного, и безличного Бога-творца, но оно может быть неприемлемым также и для христианина-протестанта, скажем, сторонника теологии «смерти Бога».

С другой стороны, христианский призыв «возлюбить ближнего своего больше самого себя» и «любить врагов своих, но ненавидеть дела их» может быть абсолютно справедливым для атеиста-альтруиста[1], а для христианина, да еще занимающего высокий пост в церковной иерархии, напротив, — органически неприемлемым, как для средневекового изувера-инквизитора вроде Торквемады.

Конечно, при желании можно попытаться найти такие универсальные, не знающие исключений ценности, если не духовного, то хотя бы социального и витального планов. Например, социальный порядок и свобода всегда лучше социального хаоса и диктатуры. Но опять-таки очень скоро может выясниться, что под свободой и порядком люди понимают подчас нечто прямо противоположное. Да и без социального беспорядка никакую диктатуру свергнуть невозможно в принципе; равно как и преодолеть безумство уличной толпы без мер принуждения. Социальные парадоксы, связанные с гражданским миром и социальным согласием, также известны. Нигде вы не встретите большего социального согласия, чем в условиях самого жесткого тоталитаризма с отработанной системой промывки мозгов, а самой яростной скрытой вражды и взаимного эгоистического отчуждения — в условиях гражданского демократического мира. Недаром одно из классических определений демократии гласит, что это война всех против вся, переведенная в политическую парламентскую форму.

Вроде бы на статус универсальной социальной ценности может претендовать следующий лозунг, извлеченный нами из одной современной книжки: «благополучие всех на основе благополучия каждого». Но эта формулировка столь абстрактна и безжизненна, что под ней опять-таки можно иметь в виду все что угодно. Кстати, все диктаторы в истории приходили к власти и насильственно удерживали ее под лозунгом «благополучия всех и каждого», а насилие над личностью оправдывали ее же собственным неразумием и неспособностью видеть свое благо в благе остальных жителей государства и в сильной государственной власти как таковой.

Вроде бы попроще дела обстоят с витальными ценностями, и можно было бы сказать, что абсолютными, не знающими исключений, являются качественная и вкусная пища, бытовой комфорт, материальная обеспеченность и, наконец, физическое здоровье. В том, что эти ценности вполне объективны и вытекают из рациональных материальных потребностей людей, сомневаться не приходится. Однако

[1] В качестве примера можно сослаться на деятельность первого коменданта Берлина генерала Н.Э. Берзарина, самоотверженная организаторская работа которого буквально спасла от голодной смерти и болезней тысячи берлинцев, в том числе и тех, кто сражался против советских войск.

это еще не дает нам оснований делать заключение об их абсолютности. Современная медицина подтвердила объективную ценность голодания, а материальный достаток и комфорт, как прекрасно подметили Э. Фромм[1] и К. Лоренц[2], зачастую ведут к изнеженности и к совершенно порочной потребительской ориентации. Что касается физического здоровья, то иногда как раз телесные болезни и хвори заставляют человека радикально пересмотреть свои ценности и прежнюю жизнь. Более того, в борьбе с хворями дух подчас достигает высочайших творческих вершин, и неизвестно, достиг бы он их без этих тягчайших жизненных испытаний. Здесь достаточно вспомнить имена святого Серафима Саровского, Федора Достоевского, Николая Островского, Фредерика Шопена, Фридриха Ницше.

Все подобные примеры вроде бы заставляют констатировать: абсолютных ценностей вообще не существует, все они более или менее относительны, т. е. ограничены вполне определенными временными рамками, а также социальными, культурными или экзистенциальными пространственными границами. Попытки же сформулировать ценностные максимы для всех времен и народов в лучшем случае сводятся к совершенно абстрактным и безжизненным банальностям.

Однако такой вывод неминуемо ведет к ценностному релятивизму с его культом относительности, особенности и, в итоге, поверхностного субъективизма. Релятивизм всегда является реакцией на ценностный догматизм, который, напротив, не желает знать никаких особенностей и исключений из аксиологических правил. Исток обеих порочных крайностей — в жестком противополагании абсолютного относительному в сфере ценностей. Это весьма похоже на жесткий разрыв ценностно объективного и ценностно субъективного, о чем речь шла выше.

На самом же деле **абсолютные ценности**, несомненно, существуют, но они потому и являются абсолютными, что **не противостоят всему временному, текучему и особенному, т. е. относительному[3], а могут быть творчески и свободно приложимы к этим относительным ситуациям развитой человеческой субъективностью.**

Иными словами, ценностные абсолюты всегда способны брать поправку на специфику жизненного контекста, к которому применяются, и, более того, лишь в таком творческом применении и проявляют свой потенциал вечных и неизменных — абсолютных — ценностей. Таким образом, к атрибутам абсолютных ценностей можно отнести: 1) их регулятивный, а не нормирующий, характер, подразумевающий обязательное участие свободной человеческой воли; 2) их творческий характер, ориентирующий на своеобразное приложение и понимание в каждой конкретной жизненной ситуации.

Абсолютную ценность можно уподобить единому кристаллу со многими разноцветными гранями, способному каждый раз повернуться нужной гранью применительно к своеобразию запроса.

Чем более духовно развитой является личность, тем более гармонично и многомерно она понимает и применяет к жизни абсолютные духовные цен-

---

[1] См. раздел «Что такое модус обладания» в книге Э. Фромма «Иметь или быть». М., 1990.

[2] См. фрагмент «Бег наперегонки с самим собой» в его книге «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества». С. 16–19.

[3] Буквально «носимому» ветрами исторического времени в социальном или экзистенциальном пространстве.

ности. И наоборот: порочную личность больше всего тянет к релятивистской, а заурядную — к догматической ценностным установкам.

Что же касается предметных формулировок подобных абсолютных ценностных максим, то некоторые из них, совпадающие с универсальными истинами человеческого бытия, мы уже приводили.

В принципе человеческое сообщество сознательно, а чаще всего неосознанно исповедует какие-то абсолютные ценностные регулятивы и человеческие качества, инстинктивно отторгая то, что этим максимам противостоит и потому подрывает устои совместного общежития. Так, в любом обществе ценятся мужество, добросердечие и искренность, а безусловно осуждаются трусость, завистливость и лживость. Везде предосудительными являются невежество и непрофессионализм, а особым почетом окружаются мудрецы и компетентные в своем деле люди. Во все эпохи особым почитанием окружались неподкупные политики, и, наоборот, считалась позорной политическая продажность. В любом нормальном обществе оберегаются нормальные отношения между полами, без чего немыслимы ни полноценная семья, ни психологически здоровое воспитание детей, ни гармоничные взаимоотношения поколений. Противоестественные половые отношения начали получать государственную санкцию лишь со второй половины XX века. Этот факт вместе с поощрением эвтаназии, операций по перемене пола, бесконтрольных вторжений в человеческий геном; санкционированием политического лоббирования и оправданием откровенной покупки политических кресел[1] является не менее зримым знаком глубочайшего ценностного кризиса современной цивилизации, чем политический терроризм.

Когда витальный и социальный антиценностный «низ» начинает занимать место ценностного «верха», то параллельно нападкам начинают подвергаться как раз абсолютные, а вовсе не относительные духовные максимы человеческого бытия. Тогда-то и начинается «варваризация культуры», по меткому замечанию Й. Хёйзинги. «Под варваризацией, — поясняет это непривычное словосочетание голландский культуролог, — можно понимать культурный процесс, в ходе которого достигнутое духовное содержание самой высокой пробы исподволь заглушается и вытесняется элементами низшего содержания... Бастионы технического совершенства, экономической и политической эффективности ни в коей мере не ограждают нашу культуру от сползания в варварство. Варварство тоже может пользоваться всеми этими средствами. Оснащенное с таким совершенством, варварство станет только сильнее и деспотичнее»[2]. Эта констатация была сделана Й. Хёйзингой в середине 30-х годов XX века, но разве что-нибудь принципиально изменилось с тех пор? И разве со времен Ницше мы не наблюдаем регулярных и упорных попыток подвести под этот кризисный процесс давно и хорошо известную скептико-софистическую, сугубо релятивистскую, аксиологическую базу? И разве опять-таки не Сократ с Платоном — эти глашатаи абсолютных ценностных максим — становятся объектами самых кощунственных и агрессивных нападок?

---

[1] Подобными фактами переполнена современная периодическая печать.

[2] Хёйзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 350—351. Буквально ту же мысль о полном согласии духовной варваризации с прогрессирующим техническим развитием чуть позднее развивает Э. Кассирер в своей последней работе «Миф государства».

Тем не менее есть основания питать исторический оптимизм. Тенденция к «выворачиванию ценностного мира наизнанку» активизирует защитников ценностных абсолютов духовной природы, ибо **чем выше статус ценностной максимы, тем меньше она подвержена (при гибком ее понимании) ветрам исторических перемен, а чем ожесточеннее на нее нападают — тем ярче она светит.**

В самом деле, разве не подтверждается сегодня абсолютная ценность физического, нравственного и интеллектуального совершенствования личности, которая тем самым увеличивает и общий удельный вес добра в этом мире? При этом ясно, что такие восходящие пути всегда глубоко своеобразны и личностны[1]. Разве не является во всех отношениях универсально значимым процесс добровольного социального единения людей, объединенных желанием сохранить чистой природу и высокой культуру ради обеспечения максимально благоприятных условий как раз для свободного совершенствования личности? И разве не высочайшая ценность — готовность личности бескорыстно и жертвенно служить такому общему благу, где как раз и можно быстрее всего взойти вверх по ступеням личного совершенствования? Наконец, разве не будет абсолютной духовной максимой требование уважать чужие системы ценностей, которые не попирают и не оскверняют твои собственные?

Здесь мы выходим на проблему соотношения общечеловеческих и национальных ценностей.

4. Общечеловеческое и национальное в бытии ценностных максим

Будем предельно краткими в обсуждении этой категориальной пары, учитывая, что она издавна служила предметом обстоятельнейших дискуссий в истории отечественной философской и социально-политической мысли, для которой проблема национально-культурной самоидентификации всегда имела жизненно значимый характер. Остается она таковой вплоть по сию пору.

Думается, что и здесь достаточно отчетливо прослеживаются две равно тупиковые, рассудочные аксиологические крайности, давно схваченные и тонко проанализированные русскими мыслителями. Это крайности национализма и космополитизма.

Национализм[2], как известно, исходит в своем мягком варианте из тезиса о самоценности и самодостаточности своих национальных ценностей и отсутствии ценностей общечеловеческого плана, а потому отказывается от диалога с другими национально-культурными ценностными мирами. Такова позиция культурного изоляционизма. В худшем же из вариантов националистической идеологии мы сталкиваемся с воинствующим шовинистическим навязыванием своих национальных ценностей, отождествляемых с общечеловеческими, другим народам, вплоть до

---

[1] В этой связи бессмысленно задаваться вопросом: чья жизнь и творчество в большей мере явили всеобщие ценности — жизнь А. Швейцера или П.А. Флоренского? Обе жизни — прекрасны, но каждая по-своему.

[2] Прекрасный анализ основных форм национализма, не устаревший по сию пору, читатель найдет в статье виднейшего теоретика евразийства Н.С. Трубецкого: Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 1999.

физического истребления этих последних и попрания их национальных святынь. Самый яркий пример такого изуверского национализма — гитлеровский фашизм.

Национализм всегда подпитывает космополитизм — диаметрально противоположную позицию, утверждающую безусловный примат общечеловеческого над национальным. В своем самом примитивном витальном варианте — это типично обывательская точка зрения, выраженная формулой, что главная ценность — это благополучие собственного «Я», а родина там, где нам лучше. Гораздо хуже, когда космополитическим лозунгом «работы во благо всего мира» или «борьбы с национальным тоталитаризмом» оправдывается откровенное шкурное предательство своей страны и товарищей по работе. Деятельность разведчиков-перебежчиков постсоветского времени — самый наглядный тому пример.

В более презентабельном виде космополитизм предстает, когда выдвигает тезис о человеке как гражданине всего мира и о безусловном примате общечеловеческих (или, как теперь модно говорить, глобальных) ценностей над ценностями национальными. Чаще всего под общечеловеческими ценностями здесь понимаются культурные и религиозные ценности какой-то вполне определенной культурной традиции[1] или же за общечеловеческие выдаются какие-то относительные социальные ценности — ценности рынка, демократии или прав человека.

Ясно, что эти ценности значимы, но они, во-первых, предстают в исключительно разнообразных исторических формах[2]; во-вторых, универсальность их применения в контексте сегодняшнего дня достаточно проблематична (в частности, применительно к России)[3]; в-третьих, их когда-то вовсе не было и, вполне

---

[1] Что сегодня весьма свойственно современной американской культуре и воинствующему панисламизму.

[2] Так, античная демократия и европейский рынок XIX века разительно отличаются от современного рынка и современных форм демократии.

[3] Приведем лишь три примера, эмпирически обосновывающих этот тезис.

1. Тип хозяйства в России, особенно сельского, в принципе не может носить чисто капиталистического рыночного характера по причинам исключительной суровости климатических условий. Особенно это справедливо по отношению к Сибири. Здесь главная задача хозяйственной деятельности — не столько произвести товар для продажи на рынке ради денег, сколько воспроизвести жизненный и культурный уклад в экстремальных условиях существования. А если уж входить в структуры мирового рынка, то с учетом гигантских и совершенно объективных издержек любого производства (морозы, огромные континентальные расстояния и т. д.). Иными словами: здесь есть факторы, существенно корректирующие и релятивизирующие ценность рынка.

2. О какой социальной конкуренции можно всерьез говорить в условиях редкого населения Сибири да еще в таких климатических условиях? Здесь каждая пара рук на счету. И ясно, что здесь абсолютной социальной ценностью будет социальная взаимовыручка. Это в условиях Европы при гигантской плотности населения на ограниченном участке Земли принцип социальной конкуренции позитивен. Там отбираются ответственные и законопослушные работники, обеспечивающие качественное производство и социальную стабильность. Маргиналии же и пассионарии исторически «сбрасывались» в колонии.

3. Для европейских стран, чья площадь редко превосходит площадь одной области в России, совершенно нормально голосовать за отдельного депутата, который потом будет представлять эту территорию в федеральном органе. Он — близко, его легко контролировать и оказывать на него постоянное воздействие. У нас же голосовать на местах за отдельного, да еще не проверенного в реальном деле человека, — значит обрекать себя на бесконтрольность центральной власти и полную оторванность ее от интересов народа. Для многих карьеристов и прохиндеев в таких условиях сверхзадача — любой ценой избраться в центральный законодательный орган и по возможности закрепиться в Москве, а выражать волю своего электората — это уж дело чуть ли не вторичное. И поди здесь попробуй окажи на них вразумляющее воздействие с мест: они ведь порой — за тысячи километров от своего электората.

В России при ее гигантских пространствах и вполне определенных общинно-вечевых исторических традициях парламентаризм западного типа представляет собой весьма сомнительную социально-политическую ценность, что и подтверждается весьма низким функциональным, интеллектуальным и моральным уровнями ее реального парламентаризма. В этих условиях гораздо целесообразнее отбирать для представительства в федеральных органах людей, уже проверенных на местах в реальном деле. Делегировать же их в Москву следует лишь на время сессий для принятия важнейших государственных решений (благо наличие электронной почты и Интернета позволяет весьма эффективно наладить циркуляцию правовых бумаг) с последующим отчетом о деятельности перед местными (областными, краевыми) законодательными собраниями. Так было не только в СССР, но и в период деятельности Земских соборов.

возможно, они будут пересмотрены в будущем. Иными словами, они явно не универсальны и не общечеловечны. К сожалению, часто под флагом общечеловеческих ценностей разрушаются, а иногда и сознательно оскверняются национальные духовные ценности и святыни.

Не мудрено, что национализм и космополитизм как бы постоянно подпитывают друг друга, не позволяя установить гармоничные взаимоотношения между «родным и вселенским» и встать на позиции настоящего — уважающего ценности других народов духовного, а не витально-звериного и социально-озлобленного — патриотизма. Этот момент в свое время тонко подметил С.Н. Булгаков, писавший: «Национализмом у нас убивается патриотизм и косвенно поддерживается космополитизм, а в этом последнем, в свою очередь, находит свою духовную опору воинствующий национализм. Получается порочный круг»[1].

Выход из этой ложной рассудочной дилеммы опять-таки диалектичен, и он был давно намечен отечественными философами, предупреждавшими о недопустимости механического противополагания национального и общечеловеческого. «Разве воззрение народное исключает воззрение общечеловеческое? — спрашивает выдающийся отечественный публицист и литератор К.С. Аксаков, и сам же отвечает: — Напротив. Ведь мы говорим, например: английская литература, французская литература, германская философия, греческая философия... Дела человечества совершаются народностями, которые не только от того не исчезают и не теряются, но, проникаясь общим содержанием, возвышаются и светлеют и оправдываются как народности».[2] В другой своей статье русский публицист делает весьма тонкое замечание относительно того, как и на основе чего этот синтез родного и вселенского должен быть осуществлен: «чтобы понять общечеловеческое, нужно быть самим собою, надо иметь свое мнение, надо мыслить самому... Только самостоятельные умы служат великому делу человеческой мысли»[3].

Впоследствии эта мысль о прорастании во вселенское через родное и преломление вселенского через призму национальных ценностей будет с разными нюансами проходить через всю отечественную философию и литературу. Применительно к сфере духовных ценностей это достаточно очевидно[4] и получило в рамках отечественной культуры название «соборного духовного единства», где целое живет и прирастает своеобразием своих частей, а каждая часть реализует своеобразие и творческий потенциал лишь в рамках этого культурного целого. Соответственно абсолютные духовные ценности, являясь вместе с тем и общечело-

---

[1] Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 456.

[2] Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении // Россия и Запад в отечественной публицистике XIX века. Хрестоматия. В 2 т. Т. 1 / Сост. Смолкина Н.С. М., 1995. С. 225.

[3] Там же. С. 228.

[4] *Конкретно-всеобщий* — диалектический — характер отношений между национальным и общечеловеческим становится все менее очевидным по мере движения от высших рядов ценностей к низшим. Так, на уровне естественных наук, конкретных промышленных технологий, а тем более каких-то витальных ценностей общечеловеческое все более приобретает *абстрактно-всеобщий*, т. е. почти одинаковый для всех стран и народов характер. Эту закономерность уловил С.Н. Булгаков в статье «Размышления о национальности» // Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 453—454. Однако вопреки мнению русского философа, что «техника жизни... теоретическая и прикладная наука... суть безличное анонимное достояние единого человечества» (Указ. соч. С. 454), конкретно-всеобщая поправка на национальные особенности все же, по-видимому, сохраняется и тут. И технологии эксплуатируются по-разному, и кухня у всех народов достаточно своеобразная, да и в рамках развития тех или иных научных направлений может быть обнаружена определенная национальная специфика. Такое своеобразие российской географической науки по сравнению с германской географической наукой тонко подметил в свое время П.Н. Савицкий, о чем мы уже писали выше.

веческими, специфически преломятся и своеобразно окрасятся на различной культурно-национальной почве. Специфический же акцент в понимании и применении этих ценностей, который сделает каждая национальная культура, в свою очередь обусловит проявление ее духовно-культурной самобытности. Если, например, европейская культура больше всего ценит свободу и творческую автономию личности, а российский культурно-географический мир — духовное единство социума и принцип братской бескорыстной взаимопомощи, то один национально-культурный ценностный акцент совсем не исключает другого и не должен за счет него эгоистически самоутверждаться.

Подлинный аксиологический диалог исключает всякий национализм и космополитизм, ориентируя на взаимно-лояльное прояснение и обогащение ценностных установок, а в конечном счете — на мудрое совмещение различных граней единого кристалла общечеловеческих ценностей.

Отметим одну важную деталь: высшие духовные достижения и ценностные утверждения какой-то национальной культуры, имеющие общечеловеческое значение и измерение, чаще всего связаны с деятельностью каких-то выдающихся личностей и культурных творцов.

Высшие национальные ценности как бы персонифицированы, имеют своих идеально-эталонных представителей. Когда мы говорим о германской культуре и ее духовных завоеваниях, то в любом случае вспоминаем Лейбница, Гёте, братьев Гумбольдтов, Вагнера и Канта. Национальные ценности испанской культуры нельзя понять без обращения к творческому наследию Сервантеса, Лопе де Вега, Веласкеса и Ортега-и-Гассета. Точно так же и русская культура немыслима без имен Пушкина и Достоевского, Чайковского и Сурикова, Вернадского и Менделеева, Соловьева и Флоренского.

Всё объективное, всеобщее и общечеловеческое в мире ценностей имеет неустранимое личностное измерение, и чем выше уровень развития личности, тем зримее и бесспорнее посредством ее судьбы обнаруживаются как высшие идеальные ценностные содержания, так и возможность их творческого претворения в жизнь.

Анализу высших носителей этих ценностных содержаний — идеалу и святыне — будет посвящена завершающая лекция раздела.

ЛЕКЦИЯ 33. *ВЫСШИЕ ЦЕННОСТИ И ИХ НОСИТЕЛИ*

В ходе предыдущего изложения мы подробно остановились на всеобщих формальных свойствах ценностных модальностей (ценностных категорий), образующих специфическим образом устроенное «царство ценностей», а также проанализировали некоторые содержательные закономерности, связанные с диалектикой субъективного и объективного, абсолютного и относительного, национального и общечеловеческого в ценностях.

Однако все ценностные содержания и отношения нуждаются во вполне конкретных носителях, в специфических формах объективации (или опредмечивания), ибо, как мы помним, нет ценностей невоплощенных. Именно особенности носителей ценностей нами пока практически не рассматривались, равно как и нераскрытой осталась третья универсальная ценностная идея, сформулированная в конце четвертой лекции: «объективные и абсолютные ценности не являются бесплотными абстракциями и вовсе не подавляют нашу индивидуальную человеческую свободу. Они обретают реальное и действенное бытие в форме человеческих идеалов и святынь». Устранению этих пробелов будет посвящена завершающая лекция аксиологического раздела нашего курса.

1. Псевдоидеалы и антиидеалы

XX век выработал у интеллигенции стойкую аллергию на разные идеалы[1]. И это отчасти можно понять: все чудовищные эксперименты над духом и плотью человека осуществлялись (и, увы, осуществляются до сих пор) под знаменами вроде бы самых светлых «идеалов» — «создания общества всеобщей свободы, равенства и братства», «построения бесклассового коммунистического общества», «организации справедливого и совершенного национального государства» — или, что нам совсем уж близко, «демократической перестройки и преодоления тоталитарного прошлого», «безальтернативности нынешней линии глобализации»[2] и т. д.

Попытки подгонок реальной и бесконечно сложной жизни под такого рода абстрактные «идеалы» рано или поздно заканчиваются кровавыми трагедиями, когда живая личность превращается в дрова для революционных костров; благие декларированные цели уничтожаются порочными средствами их достижения; рас-

[1] Хотя, как известно, идеалы в течение последних веков формулирует именно интеллигенция.

[2] Об опасных утопиях в связи с нынешними тенденциями глобализации, весьма напоминающих утопии великого инквизитора из бессмертной притчи Ф.М. Достоевского, см. в статье одного из авторов: Иванов А.В. Глобальный сценарий великого инквизитора // Вестн. рос. филос. о-ва. 2002. № 1.

судочные построения оказываются насквозь утопичными; а вроде бы положительные ценности, двигавшие лидерами общественных движений и следовавшими за ними массами людей[1], в конце концов, оборачиваются утверждением антиценностей, выворачивающих социальный мир наизнанку. В результате вершину такой перевернутой в ходе утопического эксперимента социальной пирамиды занимают откровенно беспринципные и порочные властолюбцы типа Дантона, Гитлера, Сталина или Пол Пота, превращаясь в самых что ни на есть конкретных и зримых носителей антиценностей, в представителей абсолютного человеческого инфернального дна, ничего кроме омерзения и содрогания не вызывающих у последующих поколений.

Возникает вопрос: виновато ли в таких плачевных итогах само по себе стремление к идеалу, как к чему-то заведомо утопическому, или же мы имеем дело с его сугубо «превращенными формами», как говорил К. Маркс, или с «бытием предмета, не соответствующим его понятию», по выражению Гегеля? Думается, что именно второй взгляд более правилен, и здесь следует говорить о типичных псевдоидеалах.

Чтобы установить разницу между идеалом и псевдоидеалом, полезно обратиться к наследию Канта, который, хотя и кратко, но неизменно затрагивал проблему идеала во всех разделах своей философской системы — и в теоретической, и в нравственно-практической, и в эстетической ее частях. Нам известны два практически идентичных определения идеала у Канта, одно из которых присутствует в «Критике чистого разума»[2], а второе — чуть более краткое и точное — в «Критике способности суждения»: «Идея означает, собственно говоря, понятие разума, а идеал — представление о единичном существе как адекватном идее»[3]. Идеалы, по Канту, есть только в человеческом бытии, где есть свободное целеполагание[4]. Они не имеют онтологического статуса и «творческой силы» в смысле независимо существующего платоновского царства идей, а выполняют роль лишь «практической силы» совершенствования наших «определенных поступков»[5]. В отличие от формального и безусловного императива разума идеал выполняет некоторые содержательные, хотя и вторичные функции. В этих функциях, вроде бы безукоризненно выделенных Кантом, полезно разобраться, поскольку здесь, пока еще в зачаточной и неявной форме, скрываются концептуальные нюансы, способные превратить подлинный идеал в псевдоидеал, а потом и вовсе заставить нас отказаться от всяких идеалов.

Процитируем вначале обширный отрывок из «Критики чистого разума», а потом прокомментируем его: «Мудрец (стоиков) есть идеал, т. е. человек, который существует только в мысли, но который полностью совпадает с идеей мудрости. Как идея дает правила, так идеал служит в таком случае прообразом для полного определения своих копий; и у нас нет иного мерила для наших поступков... Хотя

---

[1] Конечно, следует иметь в виду, что благие декларации лидеров социальных переворотов часто камуфлируют их откровенно порочные и эгоистические цели, чего никак нельзя сказать об основной массе рядовых исполнителей, в эти цели безусловно верящих.

[2] См.: Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 501.

[3] Он же. Критика способности суждения. М., 1994. С. 101.

[4] Там же. С. 102.

[5] Он же. Сочинения. С. 502.

и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного... Но попытки осуществить идеал на примере, т. е. в явлении, скажем (изобразить) мудреца в романе, напрасны[1], более того, они в известной степени нелепы и... делают даже подозрительным и подобным простому вымыслу то добро, которое содержится в идее»[2].

В кантовской трактовке идеала есть три существенно уязвимых теоретических пункта, которые чреваты опасной практической подменой подлинных идеалов идеалами мнимыми, а еще точнее — псевдоидеалами.

Во-первых, как явствует из приведенного фрагмента, идеал, по Канту, объективен, но при этом лишен онтологической независимости и не имеет материально-телесного воплощения, т. е. какого-либо реального носителя. Он идеален в смысле присущности исключительно сфере человеческого сознания.

Во-вторых, существование идеала Кант связывает только с деятельностью разума, что видно из его позиции и в поздний период творчества. Например, в «Метафизике нравов» он прямо заявляет, что «склонять колени и падать ниц даже с целью показать свое преклонение перед небесными силами противно человеческому достоинству... ибо в этом случае вы покоряетесь не идеалу, который представляет вам ваш собственный разум, а идолу, сотворенному вами самими»[3].

В-третьих, взаимоотношения между идеалом и поступком Кант рассматривает с позиций абстрактно-всеобщих отношений, будто бы единое ценностное мерило механически прилагается ко многим единичным случаям, игнорируя их особенности или же заставляет эти особенности отказываться от своей специфичности ради следования абстрактно-общему идеалу.

Такое понимание идеала[4], если попробовать воплотить его в социальной практике, неминуемо приводит к псевдоидеалу, когда умозрительно-идеальную рассудочную схему, пусть самую распрекрасную, начинают механически и насильственно воплощать в жизнь, не считаясь ни с объективными обстоятельствами, ни с честью и достоинством других людей, а иногда принося в жертву подобным рассудочным утопиям судьбы целых народов.

Но даже если абстрактный идеал и не ложится в основу насильственного усовершенствования окружающей жизни, а остается исключительно на уровне теоретических рассуждений и проповедей (как советский моральный кодекс строителя коммунизма), он все равно производит впечатление чего-то глубоко безжизнен-

---

[1] Правда, в «Критике способности суждения» И. Кант смягчит позицию и признает возможным воплощение эстетического идеала (Кант И. Критика способности суждения. С. 102—104).

[2] Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 502.

[3] Там же. Т. 4 (2). М., 1965. С. 375.

[4] Мы, естественно, не собираемся возлагать на Канта какую-либо вину за это, подобно тому, как возложил на него ответственность за германский милитаризм В.Ф. Эрн в своей работе «От Канта к Круппу» (см.: Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991). Ясно, что недостатки теоретической позиции великого немецкого философа не имеют никакого отношения к тем разрушительным псевдоидеалам, посредством которых впоследствии «переделывалось» общественное бытие в Европе и в России. К тому же Кант — в отличие от последующей традиции — ни на минуту не забывал, что идеал — это прежде всего требование к индивидуальному и свободному человеческому поступку. Показательно здесь другое — само просвещенческое отношение к идеалу, как к чему-то абстрактно-рассудочному и лишенному живого измерения.

ного и чуждого подлинным ценностям. Такое холодное словесное морализаторство не достигает позитивного результата, а чаще всего дает следствия, противоположные ожидаемым: например, у молодого человека оно может вызвать стойкое и страстное желание поступить вопреки всему, что занудно проповедуется. Прав был Э. Фромм, когда писал: «Я верю, что смысл образования состоит в том, чтобы познакомить молодого человека с лучшей частью человеческого наследия. Но поскольку большая часть наследия выражена в словах, оно действенно только тогда, когда эти слова реализуются в личности учителя или в практической жизни и устройстве общества. На человека может повлиять только воплощенная идея; идея же, оставшаяся словесной, меняет только слова»[1]. Буквально ту же мысль о необходимости живого идеала, конкретно воплощенного в жизненном пути и облике конкретного человека, можно найти и у русского мыслителя П.А. Флоренского[2], и у выдающегося представителя индийской веданты конца XIX века Свами Вивекананды[3], и у буддийского мыслителя XX века ламы Говинды Анагарики[4]. Блестящая критика абстрактного марксистского идеала, игнорирующего важнейшее — личностное — его измерение, дана в работе П.И. Новгородцева «Об общественном идеале». «...Личность, — писал выдающийся отечественный правовед, — представляет ту последнюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса, как образ и путь осуществления абсолютного идеала. Никогда не должна она быть рассматриваема как средство к общественной гармонии; напротив, сама эта гармония является лишь одним из средств для осуществления задач личности и может быть принята и одобрена в той мере, в какой способствует этой цели»[5].

Псевдоидеал зачастую вызывает к жизни прямо противоположную, но столь же тупиковую ценностную установку. Ее суть состоит в том, чтобы постараться прожить вообще безо всяких идеалов, сугубо утилитарно и прагматически ориентируясь на «повседневные ценности человеческого существования»: семью, карьеру, материальный достаток, комфорт, физическое здоровье. Здесь всяким утопиям, нацеленным на лучшее будущее, противостоит стремление увековечить нечто телесно прочное и земное, как бы продлить в бесконечное будущее приятное настоящее.

Так, справедливо критикуя абстрактный религиозный идеал чисто духовного и бессмертного бытия, в апологию человеческой бескрылости и самодовольства в конце концов впадает Л. Фейербах: «Человек, — пишет он, — ...имеет не только стремление к тому, чтобы идти вперед, но также и стремление к отдыху, к остановке на уровне, однажды достигнутом и отвечающем определенности его существа... Человек хочет только устранить беды этой жизни, но не хочет существенно иной жизни»[6].

---

[1] Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 371.

[2] См.: Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 125.

[3] Он прямо подчеркнул, что личность учителя первична по отношению к тому, что он говорит (Vivekananda Swami // Selections from Swami Vivekananda. Calcutta, 1946. P. 65).

[4] Govinda Anagarika, lama. The Way of the White Clouds. A Buddhist Pilgrim in Tibet. Berkeley. California, 1970. P. 115.

[5] Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 67.

[6] Фейербах Л. Указ. соч. С. 802—803.

Подобная позиция на фоне утопизма рассудочных псевдоидеалов кажется абсолютно реалистичной и разумной. Увы, только на первый взгляд. Мы сталкиваемся здесь со своеобразной утопией наоборот, неким — столь же рассудочным и несбыточным — антиидеалом. Как мы уже писали выше, ссылаясь на В.С. Соловьева, стремление удовольствоваться своей человеческой ограниченностью и сугубо утилитарным бытием в настоящем, неизбежно сопровождается нравственным оскудением и душевным омертвлением личности. К тому же именно серый обыватель всегда служил социальной опорой всех тоталитарных режимов и, вопреки своей декларированной рациональности и прагматизму, становился жертвой идеологических манипуляций и псевдоидеалов.

Наконец, и теоретически удержаться на такой взвешенной обывательской позиции практически никогда и никому не удается. Она очень часто эволюционирует (а точнее — инволюционирует) к сугубо скептико-софистической ценностной позиции в виде тотально иронического и сугубо игрового отношения к миру[1]. Крайняя же форма последней — сознательное и откровенное кощунство, о чем мы писали на предыдущих страницах.

Таким образом, псевдоидеалы в виде абстрактных проповедей или тем более в своих разрушительных социальных приложениях всегда провоцируют возникновение циничного отношение к идеалам и ко всему высокому в человеческом ценностном бытии. Но ориентация на антиидеал, иронию и шутовство, в свою очередь, подталкивает обывателя ко всеобщему абстрактному единению вокруг каких-нибудь новых (а чаще старых и давно отживших) псевдоидеалов. В результате возникает замкнутый антиценностный круг, из которого не так-то просто вырваться.

Кроме всего прочего, в такой ситуации до предела обостряется ложная антиномичность между абсолютным и относительным, национальным и общечеловеческим, субъективным и объективным в ценностях. Единственным способом борьбы с этими превращенными формами бытия идеала является возвращение к идеалам подлинным и их действенная защита от кощунства.

2. Идеал и его функции в сфере ценностей

Носителями ценностей (как, впрочем, и антиценностей) могут быть самые разнообразные явления и предметы, окружающие человека. В том-то и заключается одно из краеугольных отличий человека от животных, что все окружающие его вещи могут приобретать ценностно-идеальное измерение, начиная от кучи мусора во дворе дома — зримой носительницы антиценностей витального и социального плана — и заканчивая рублевской «Троицей» — символом открывшихся великому иконописцу высочайших духовных ценностей. При этом ясно, что есть некая иерархия носителей ценностей, где есть высшие и низшие, более и менее адекватные, всеобщие и индивидуальные носители ценностных со-

[1] Суть этой иронически-игровой формы бытия удачно выразили известные советские диссиденты П. Вайль и А. Генис, подметив, что ирония, «не зная правды, учит тому, как без нее жить» (Вайль П., Генис А. Гражданская война. Фрагмент из книги «60-е» // Даугава, 1990. № 1. С. 88).

держаний[1]. Есть среди ценностей и такие, в чью задачу входит исключительно сохранение и трансляция высших ценностных содержаний (социальных, интеллектуальных, духовных), как, например, библиотеки или музеи.

Наибольшая концентрация материальных носителей ценностей наблюдается в городах, испокон веков служивших культурными центрами и цементировавших все культурное пространство[2]. В отличие от сельской среды и сельского культурного ландшафта[3], где материальные носители ценностей более исторически и пространственно устойчивы (традиции народного искусства и художественных промыслов, местоположение храмов, монастырей и т. д.), городские носители ценностей обладают большей пространственно-временной динамикой. Блестящий перечень городской системы материальных носителей ценностей дает П.А. Сорокин, фиксируя внимание читателя не только на возможности приобщения через них к подлинной иерархии ценностей, но и на угрозе быть захлестнутым волной антиценностных содержаний. «Любой большой город, — пишет он, — накапливает не только пустые и ядовитые псевдоценности, но и огромное богатство универсальных, вечных и бессмертных ценностей мысли и духа, хранимых школами и лабораториями, храмами и библиотеками, музеями и художественными галереями, театрами и концертными залами, величественными зданиями и историческими памятниками. В этом смысле любой большой город дает человеку возможности и для развития, и для деградации, и для облагораживания, и для сведения на нет его созидательных возможностей. К несчастью, многие горожане, особенно сейчас, в век коммерциализованной и вульгарной псевдокультуры, не делают различия между образцами культуры, которые они воспринимают. Широкие массы, стадо «образованных варваров», берут из городской культуры, в основном через печать, радио, телевидение, рекламу и другие средства коммуникации, только пустые банальности, яркие и вредные забавы и сиюминутные ценности»[4].

Возникает вопрос: а какие носители ценностей занимают иерархически высшее положение среди остальных, аккумулируют самые важные и значимые для духовного роста и облагораживания личности ценностные содержания, противостоят всем формам псевдоценностей и попыткам «варваризации культуры» через выворачивание наизнанку ее ценностных полюсов?

На эти вопросы можно дать твердый ответ — это идеалы в собственном смысле слова, существующие в любой культуре и не дающие ей рассыпаться в прах. Краеугольное отличие подлинного идеала от псевдоидеала состоит в том, что он никогда не является чистой рассудочной абстракцией, продуктом субъективной фантазии или игры воображения. Все эти идеальные образования сознания, естественно, могут иметь ценностное и высокодуховное содержание, а будучи опредмеченными в рисунке, слове, жесте, звуке или любых других материальных ве-

---

[1] Сегодня самым массовым материальным носителем ценностей (и антиценностей), безусловно, является Интернет. В этом плане он представляет самостоятельную социальную ценность.

[2] В связи с бурным развитием электронных коммуникаций можно предположить определенную утрату городами функции культурных центров и неизбежное нарастание деурбанизационных тенденций, что, впрочем, выходит за пределы непосредственной проблематики нашего лекционного курса.

[3] Более подробный анализ связи географической среды с механизмами фиксации и сохранения культурных ценностей можно найти в следующей содержательной монографии: Ведения Ю.А. Очерки по география искусства. СПб., 1997.

[4] Сорокин П.А. Дальняя дорога: Автобиогр. М., 1992. С. 48.

щах, — оказывать на человека самое благотворнос влияние. Но это еще не дает нам оснований говорить об идеалах.

Идеал есть живая и одействованная ценность[1], воплощенная в облике и конкретном жизненном пути выдающейся личности. Идеал сподвигает живущие и последующие поколения людей на творческое и свободное уподобление этому высокому идеалу. Он есть важнейшая скрепа в царстве ценностей, не позволяющая этому царству лишиться вертикали и прочного фундамента. Так, в основании любой религии всегда лежит высокий жизнеустроительный идеал, как бы персонифицирующий высшие ценности данной религии. Об этом мы писали, характеризуя сущность религиозного знания.

Однако идеал может утверждать и вполне светские ценности самой разнообразной природы. Не случайно при обсуждении диалектики ценностных максим мы все время отмечали роль субъективно развитой и яркой личности, без которой не кристаллизуются объективные и не обосновываются абсолютные ценности. Так, с образами Александра Невского, Кутузова и Нахимова у нас связаны представления об абсолютной ценности ратного подвига при защите Отечества. С обликами М.В. Ломоносова и Д.И. Менделеева, В.И. Вернадского и П.А. Флоренского — представления о всестороннем развитии творческих интеллектуальных способностей и достижимости вершин культурного синтеза. Когда мы говорим о ценности качественного и бескорыстного труда на общее благо, то вспоминаем имена селекционера И.В. Мичурина и агронома-самоучку Т.С. Мальцева, инженера И.И. Артоболевского и хирурга Г.А. Илизарова. С высшими художественными достижениями у нас связаны образы Пушкина и Толстого, Рериха и Достоевского. О последнем В.С. Соловьев писал, схватывая самую суть идеала и его значения в ценностном существовании человека: «Но в том-то и заслуга, в том-то и все значение таких людей, как Достоевский, что они не преклоняются пред силой факта и не служат ей. Против этой грубой силы того, что существует, у них есть духовная сила веры в истину и добро — в то, что должно быть. Не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра есть подвиг истинной веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству. Люди факта живут чужой жизнью, но не они творят жизнь. Творят жизнь люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми, — они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества».[2]

Однако не только великие люди персонифицируют высшие ценности и могут выступить в роли путеводных идеалов. Тот же Ф.М. Достоевский описал в «Дневнике писателя за 1877 год» жизнь скромного врача из провинциального города, могущего быть эталоном исполнения своего профессионального и жизненного долга, над гробом которого сошлись и духовно объединились верующие различных конфессий. Именно такие человеческие образцы дают, по мнению великого русского писателя, надежду на то, что есть реальная альтернатива торжеству антиценностей. Через такие неброские идеалы молодое поколение приобщается к вечному ordo amoris. На таких жизнях, как на несокрушимых ценностных стол-

[1] Или целая система ценностей прежде всего, конечно, духовного плана.

[2] Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 305.

пах, будет покоиться подлинное единение мирового сообщества, если этому будет суждено когда-нибудь сбыться. «Все это просто, — пишет Достоевский, — но мудрено кажется одно: именно убедиться в том, что вот без этих-то единиц никогда не соберете всего числа, сейчас все рассыплется, а вот эти-то все соединят. Эти мысль дают, эти веру дают, живой опыт собою представляют, а стало быть, и доказательство. И вовсе нечего ждать, пока все станут такими же хорошими, как и они, или очень многие: нужно очень немного таких, чтоб спасти мир, до того они сильны. А если так, то как же не надеяться?»

Подытоживая, можно сказать, что идеал как высший носитель духовных ценностей (этических, художественных, социальных, ратных, интеллектуальных и т. д.) выполняет важнейшие цементирующие функции в культурном бытии человека:

— делает абстрактные и отвлеченные идеальные ценностные содержания предметно осязаемыми и конкретными, укорененными в толще самой жизни, в самом человеке;

— показывает возможность объективных и абсолютных ценностей лечь в основание неповторимой и своеобразной личной судьбы;

— сподвигает личность к свободному творчеству, ибо идеал невозможно буквально в чем-то повторить, ему можно только творчески уподобляться;

— учит синтетическому ценностному познанию и бытию, ибо к идеалу приобщаются не только через разумное понимание, но и через его сердечное проживание;

— действенно противостоит всему подлому, профанному и низкому в человеке, проще говоря — дну души.

Наличие в обществе идеалов и их почитание — гарант существования высшей формы детерминации — детерминации высшим и будущим, без чего не может существовать человек и человеческое общество.

Однако идеалы как личностно персонифицированные ценности, как высшие несущие основания объективных ценностных содержаний не существуют сами по себе, в социальной, культурной и вещественной пустоте. Они немыслимы вне ценностного культурно-исторического контекста. Напротив, идеалы концентрируют и организуют вокруг себя других носителей ценностей. Будучи когда-то живыми и деятельными людьми, они остаются в памяти потомков не только через свой индивидуальный облик и идеальные порождения духа, но и через оставленные материальные свидетельства жизни и творчества (рукописи, картины, архитектурные и технические творения, чертежи и т. д.), через воспоминания и реакцию современников, через творчество ближайших учеников и, наконец, через общее стимулирующее воздействие на национальную и мировую культуру в виде цитат, ссылок, исследований их жизни и творчества. Словом, они — благодатнейший материал для бесконечной самостоятельной философской, научной, художественной, религиозной и экзистенциальной рефлексии.

Идеал есть воистину закваска мировой культуры; ее живая и содержательная ценностная матрица, стимулирующая индивидуальное аксиологическое творчество и выступающая средством конструктивной оркестровки других ценностных содержаний и их материальных носителей.

Однако есть и такие носители высших ценностей, овеянные всеобщим почитанием и поклонением, в которых ценности любви, социального единения, инди-

видуального совершенствования, героизма и культурного творчества получили не только индивидуальное, но и соборное воплощение. В них запечатлелся не только индивидуальный, но и национальный гений. Такие носители высших ценностей играют особую роль в историческом бытии народов и именуются святынями.

3. Святыня, ее метафизические лики и значение в культуре

Коренные слова языка редко обманывают носителей языковой традиции. «Если бы... направленному на целокупность языков изучению, — писал в этой связи выдающийся немецкий филолог Вильгельм фон Гумбольдт, — удалось пробудить первобытные воспоминания — как бы приравнять слова к иероглифам, излить на нынешнее поколение часть духа изобретателей языка, который, конечно же, был новее, чище, ближе к происхождению вещей, проще и смелее в сочетаниях, — то жизнь стала бы совсем иной и совершенно иная свежесть распространилась бы на речь и — благодаря ее обратному влиянию — на мышление».[1] Коренные слова родного языка, согласно Гумбольдту, можно уподобить смысловым родникам, из которых мы пьем воду живую и вечную, и она никогда не иссякает...

Коренное русское слово «святыня» относится к разряду именно таких живоносных слов. Говоря языком П.А. Флоренского, святыня — это символическое окно, сквозь которое может быть усмотрен свет высших и вечных ценностей. Она — «отверстие, пробитое в нашей субъективности»[2], духовная сила, вырывающая нас из платоновской пещеры повседневности.

Свет высшего, сжигающий низменную тьму, — вот что в первую очередь составляет метафизическое естество святыни и воплощается в самой этимологии этого наиточнейшего русского слова. П.А. Флоренский тонко уловил эту светоносную метафизику святыни. «Среди метущихся обстоятельств времени, — пишет он, анализируя «Троицу» Андрея Рублева, — среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир... Вражде и ненависти, царящим в дольнем, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних... Она — своею голубизною, музыкою своей красоты, своим пребыванием выше пола, выше возраста, выше всех земных определений и разделений, есть само небо, есть сама безусловная реальность, есть то истинно лучшее, что выше всего сущего. Андрей Рублев воплотил столь же непостижимое, сколь и кристально-твердое и непоколебимо-верное видение мира»[3].

В этимологии слова «святыня» скрыт еще один важный метафизический смысл: это место с особой аурой духовной высоты и вечности. Здесь люди становятся лучше и чище. Святыня, стало быть, еще всегда и святилище — неважно,

---

[1] Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 366.
[2] Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 344.
[3] Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 363.

является ли она религиозным храмом или светским «святилищем», куда приходят равно и атеисты, и верующие приобщиться к истинным художественным или научным ценностям. Так, для России святынями-святилищами являются ныне и Успенский храм Московского Кремля, и Большой театр, и здание Московского государственного университета на Воробьевых горах. Здесь укореняются в онтологических средоточиях бытия, подобных столпам солнечного света, пробивающим пелену серых облаков и образующих прочную вертикаль экзистенциального и социального существования. Они освещают и освящают также и всё горизонтальное земное пространство[1], придают ему порядок и смысл, выделяют ближайшие слои и оттеняют периферию. Недаром церкви ставились на высоких берегах рек и на взгорьях; иконы вешались в красном углу дома; в любом почтенном университете или театре всегда есть музей, повествующий о славных страницах их истории, а в городах вешают мемориальные доски на зданиях, где жили выдающиеся деятели государства, науки и культуры. Близ святынь человеческая душа утверждается на чем-то существенном и жизненном, что помогает ей превозмочь тягу к эгоистическому самоутверждению и социальному обособлению.

Святыня, таким образом, служит местом и одновременно средством преобразования хаоса в Космос, знаком победы любви над ненавистью, красоты над безобразием, смысла над бессмысленностью. Благодаря святыням не распадается окончательная связь Земли и Небес, витально-социальных и духовных измерений человеческого бытия, царит твердый иерархический порядок мест и ценностей.

Пребывание возле святынь несовместимо ни с какой низостью и развязностью, ни с какой пошлостью и суесловием, а тем более — с кощунством. Это отметил еще Вл. Даль, писавший, что «святым зовут вообще все заветное, дорогое, связанное с истиною и с благом... Святыня — чему поклоняемся, что чтим нерушимо»[2].

Антиподы святыни — фетиш и идол, искусственно и насильственно навязанные обществу в качестве объектов всеобщего поклонения. Современная массовая культура и пиаровские технологии во многом покоятся на искусственном производстве, распространении и периодической смене идолов и фетишей. Посредством **фетиша** (ничтожной вещи, к которой требуют относиться как к священному предмету) и посредством **идола** (заурядного земного человечка, которого наделяют качествами святого или героя) всегда норовили и норовят идеалы заменить псевдоидеалами и антиценностями; свет подлинных святынь затмить ложным земным блеском; на место духовного подвига поставить популярность в глазах обывателя; заставить формально и механически подражать суетным чертам сиюминутного кумира, а не творчески уподобляться высоким жизненным образцам.

Фетиш и идол лишены подлинного бытия, какого-то положительного содержания; они — произвольные и субъективные знаки, а не объективные живые символы; мертвые буквы, за которыми нет никакого духа. Они всегда навязчивы, сугубо временны, до тошноты или тривиальны, или эпатажны. В фетише и в идоле нет ничего подлинно индивидуального — один сплошной «здравый смысл» или, наоборот, одна сплошная претенциозная оригинальность, за которыми про-

[1] Будь то пространство планеты, страны, региона, музея, дома.

[2] Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 4. М., 1995. С. 161—162.

ступают пошлость и мертвечина. Используя меткий образ П.А. Флоренского, их ценностную деонтологизированность можно уподобить деонтологизированности беса, у которого «нет спины», но который силится при этом сойти за божество. Идол и фетиш — и есть чисто «бесовские» виртуальные порождения, в какую бы изощренную словесную мишуру (типа постмодернистской) они ни кутались и в какой бы прельстительной обертке ни преподносились. Ясно, что фетиши должны быть безусловно разоблачены, а идолы духовно сокрушены.

Святыни же на фоне этой неизбежной духовной брани требуют особой заботы и бдительной охраны. Недаром народ так бережет их от внешних врагов и от собственных осквернителей, ибо защита святынь есть защита света, святости, и чистоты, национального и индивидуального человеческого достоинства. Пока хранятся святыни в неприкосновенности и осуждаются кощунники — до той поры народ способен на высокий исторический подвиг и на подлинное творчество. Он никогда — по крайней мере надолго — не подпадет под власть фетишей и ложных кумиров.

Знак обладания подлинными национальными и религиозными святынями — уважение святынь другого народа, иной культуры и религиозных традиций. Свидетельство жестокосердного варварства и мракобесия — целенаправленное унижение и уничтожение чужих святынь. Существует закон исторического возмездия: не глумись над чужими святынями, ибо в этом случае неизбежно будут поруганы объекты твоего собственного верования.

Отличие подлинной национальной святыни как объективной и абсолютной ценности, немеркнущей во времени и окруженной ореолом подвига, от ценностей сугубо относительных, а тем более от псевдоценностей и псевдосвятынь — это ее способность всегда подвигать душу человека к добру и нравственному совершенствованию, к творческой самореализации и к общему благу. Границы же праведной защиты своих святынь пролегают вплоть до границы святынь иных народов и конфессий. «Умей защищать свои святыни, не оскорбляя чужих» — вот максима истинно национального бытия, прорастающего во вселенское ценностное измерение.

Соответственно без света святынь не может быть никакого истинного патриотизма, никакой подлинной и действенной любви к своему Отечеству. «Патриотизм может жить и будет жить лишь в той душе, — справедливо отмечал И.А. Ильин, — для которой есть на Земле нечто священное; которая живым опытом (может быть, вполне «иррациональным») испытала объективное и безусловное достоинство этого священного — и узнала его в святынях своего народа. Такой человек реально знает, что любимое им есть нечто прекрасное перед лицом Божиим; что оно живет в душе его народа и творится в ней; и огонь любви загорается в таком человеке от одного простого, но подлинного касания к этому прекрасному»[1]. Без святынь народ утрачивает духовную ось своего бытия, ибо посредством них чтит своих духовных водителей и героев, места величайших исторических свершений и очищающих душу страданий. Без них нет и не может быть живой и непрерывной культурной традиции.

---

[1] Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 225.

Отсюда святыня — это не музейный экспонат и не реликвия. Реликвии — исключительный объект личной или семейной памяти. Общенациональных реликвий не бывает. Музейный же экспонат может быть величайшей национальной святыней, к которым относятся икона Владимирской Божией Матери, «Троица» Андрея Рублева или знамя Победы, водруженное Егоровым и Кантария над рейхстагом. Но святыня тем и отличается от музейного экспоната, что является не просто предметом, свидетельствующим о памятных событиях прошлого. Она есть значимый фактор именно настоящей духовной жизни народа: его раздумий, открытий и прозрений.

Святыня — не архивная ценность, а живой корень культуры. Вот что писал в этой связи о значении Оптиной пустыни для русского народа тот же П.А. Флоренский: «Оптина, выдаваясь не столько отдельными исключительными лицами, сколько гармоническим сочетанием и взаимодействием духовных сил, всегда была и есть, *есть в настоящее время* (курсив П.А. Флоренского. — *Прим. авт.*), как целое, могучий коллективный возбудитель духовного опыта, я осмелюсь сказать, единственный в России... Было бы с нашей стороны великим преступлением не перед группою монахов, а пред культурою будущего не употребить всех возможных усилий для сохранения Оптиной в ее целом, то есть не как стен и рукописей, а того невидимого и не осязаемого физически водоворота, который во всяком приблизившемся к нему пробуждает, впервые может быть, острое сознание, что кроме внешнего отношения к миру есть еще внутреннее, бесконечно более его важное, дающее ощутить глубины бытия и миры иные»[1].

Святыни, исходя из этой мысли отца Павла, представляют собой духовные скрепы народного быта и в диахроническом, и в синхроническом планах. Благодаря им разные поколения (и деды, и внуки) укореняются в единых основополагающих ценностях существования. Вокруг святынь сходятся в желании приобщиться к единым культурным истокам разные социальные слои и этнические группы населения. Так, к духовно-природным святыням — реке Катуни и горе Белухе на Алтае — приходят причаститься представители и тюркского, и угро-финского, и славянского этносов многонациональной России-Евразии. На защиту озера Байкал встают и русские, и буряты. В ту же Оптину пустынь приезжают приобщиться к святыням православной веры и предприниматели, и интеллигенты, и пролетарии. На Бородинском поле отец и дед приобщают мальчика к традициям русского ратного подвига, а бабушка и мать рассказывают девочке о величайшей женской верности, явленной вдовой погибшего на Бородинском поле генерала Тучкова. Но на том же Бородинском поле проникаются гордостью за героизм своих предков отнюдь не только русские, но и калмыки, и грузины, и представители тюркоязычных народов. Это не только славянская, но и всеевразийская святыня.

Святыни — даже вызывающие как минимум естественное желание оградить их от разрушения и забвения — подвигают людей к Единению, к Культурному Творчеству и к Личному Совершенствованию. Собственно, это триединство и образует Добро с большой буквы.

---

[1] Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 412.

Святыни всегда были, есть и должны в будущем остаться для людей светом путеводным, камертоном совести при принятии ответственных жизненных решений.

Этому не стоит удивляться, ведь они хранят весть о подвиге самоотверженного труда на общее благо. Трудовыми святынями русского народа являются гидросистема Соловецкого архипелага и деревянный церковный ансамбль на острове Кижи в Онежском озере; царь-пушка и царь-колокол Московского Кремля; храм Покрова на Нерли под Владимиром и музей-усадьба в Коломенском с церковью Вознесения; космический корабль «Восток», на котором Гагарин совершил первый полет в Космос, и станции Московского метрополитена. Такие святыни приобщают к красивому и качественному труду — труду, посредством которого преображается и совершенствуется мир. Вышеприведенным списком мы отнюдь не претендуем на полноту описания и даже уверены, что любой читатель может и существенно дополнить, и подкорректировать его. Но в любом случае таких абсолютных святынь, не вызывающих возражения у большинства носителей данной культурной традиции, не будет слишком много, ибо нигде количественные и качественные показатели не расходятся так резко, как в случае с наиболее значимыми и дорогими сердцу сокровищами национальной культуры.

Святыни могут быть связаны с ратными подвигами наших предков — местами великих битв и боевыми облачениями народных героев, знаменами особо отличившихся воинских соединений и могилами доблестно павших в сражениях. У каждого народа они свои и всегда образуют внутри себя естественную иерархию. Высшие из таких святынь одного народа не оскверняют высшие ратные святыни другого народа, даже если эти народы непосредственно сталкивались на поле брани. У русских есть три такие величайшие святыни — три поля трех эпохальных битв, где были явлены образцы величайшего национального мужества и стойкости. Это Куликово поле, Бородинское поле и поле танкового сражения под Прохоровкой. И здесь можно спросить: разве русское почитание Куликова поля оскорбительно для татар, особенно если учесть, что одним из главных героев битвы был тюрк по своей этнической принадлежности — Боброк Волынский? И разве не француз Наполеон с восхищением промолвил, что на Бородинском поле русские стяжали себе славу непобедимых? И разве не преклоняются честные немцы перед героизмом советских воинов, освободивших их от фашистской чумы, именно в том месте, где окончательно подтвердился факт коренного перелома в войне и историческая правота русского оружия? Поразительно, но ничто так не свидетельствует о важности милосердия и недопустимости насильственных завоеваний, как основные ратные святыни народов!

Есть святыни, отражающие высокий полет творческой мысли. Через них национальный гений явил себя особенно ярко и вдохновляюще, и их свет сподвигает каждое вступающее в жизнь поколение устремляться к покорению новых культурных высот. Чаще всего такая национальная творческая святыня является и мировой культурной святыней. Это может быть конкретное произведение искусства, например, «Слово о полку Игореве», «Война и мир», «Боярыня Морозова» или «Лебединое озеро». Это может быть музыкальный инструмент великого композитора, кисть выдающегося живописца, рукопись философа или экспериментальный прибор гениального ученого. Эти предметы — не просто реликвии, ибо несут на

себе творческую печать духа, как бы светятся изнутри энергией высокого накала. Сегодня экспериментальная наука все больше подтверждает идею П.А. Флоренского о том, что вещество подлинной культуры как бы проработано и преображено работой духа в отличие от простого вещества, к которому не прикасались творящая рука и пытливая мысль человека[1].

Наконец, свет высокого творчества может изливаться в мир из тех мест, где непосредственно жил и работал гений или где собирались выдающиеся деятели национальной культуры. Быть может, это иерархически самые высокие творческие святыни народа, ибо хранят и оригиналы великих произведений, и личные вещи гениев национальной культуры, и непосредственное природное окружение, где эти гении формировались и черпали материал для вдохновения. К таким величайшим творческим святыням России относятся пушкинское Михайловское и толстовская Ясная Поляна, музей-усадьба «Абрамцево» под Москвой и усадьба Чайковского в Клину, волошинский Коктебель и есенинское Константиново. Подобные святыни чаще всего не являются простыми музеями-хранилищами духовных сокровищ, но выступают своеобразными центрами-«святилищами» именно современного «культурного ландшафта»: собирают вокруг себя талантливых людей и неравнодушную молодежь. Здесь работают творческие кружки и лектории, художественные школы и клубы — те воистину бастионы света, что действеннее всего противостоят агрессивной тьме и бескультурью. Здесь наиболее действенно и светоносно проявляют себя высшие идеалы.

Недаром за сохранение практически каждого такого центра культуры шла и по сей день идет самая настоящая война. Здесь уместно будет вспомнить великого воителя за сохранение пушкинского наследия в Михайловском и всего, что связано с именем Пушкина, — Семена Гейченко.

Чем иерархически выше творческая святыня — тем в более выдающихся хранителях и подвижниках она нуждается. Это касается не только творческих, но, быть может, в еще большей степени — духовных святынь народа.

Духовные святыни трудно отделить от святынь творческих, но чаще всего они носят религиозный характер в самом исконном значении этого слова, т. е. помогают человеку установить связь с духовно подлинным и духовно высоким. Они непосредственно свидетельствуют о реальности достижения высших целей человеческой жизни. Благодаря святыням духа можно стоять в свете горнего мира, его святостью проникаться и в этом свете восходить. Этот благодатный свет может наполнять храмы, изливаться из чудотворных икон и нетленных мощей. Он может быть связан со святыми источниками и озерами; витать над святыми горами и рощами, монастырскими обителями и скитами. Чаще всего есть живые носители и дарители этого божественного света, которые духовным подвигом стяжали благодать Духа Святого и остались в народной памяти как божие ходатаи и заступники, как деятельные и любящие посредники между людьми и Богом. Особенным народным почитанием окружены святые обители с давними традициями духовного подвижничества, с намоленными иконами и с негаснущими лампадами, с мощами почивших праведников. Наиславнейшими для русских людей являются

[1] См. знаменитое письмо П.А. Флоренского В.И. Вернадскому, где отец Павел высказывает свою гипотезу ноосферы (Русский космизм: антология философской мысли. М., 1993. С. 164—165).

Киево-Печерская лавра, Саровская и Оптинская пустыни, Соловецкая и Валаамская северные обители. Впрочем, и любой малый духовный скит становится мощно действующим, коли крепится и множится светлыми помыслами ныне живущих. И, напротив, прежняя твердыня духа может быть искусственно превращена в музей или в место для отправления мертвого культа, если живые сердца вокруг потухли и умерла тяга к духовному подвигу. Защищать духовные обители народов всегда приходится не столько от внешних врагов (они, напротив, дух обители только укрепляют), сколько от внутреннего разложения и предательства. Известно — Свет Духа только разгорается от сопротивления тьме, но гаснет от простого недостатка масла в лампаде.

Но в принципе к духовным святыням с полным основанием могут быть отнесены не только религиозные, но и вполне светские учреждения. Такой святыней можно без сомнения считать Московский государственный университет. Он — центральный светский духовный храм России, обладающий всеми атрибутами святыни: а) является высших ценностей, противостоящих всякому невежеству и грубости, хаосу и тьме, сподвигающих человека к свободному духовному росту и совершенствованию; б) является святилищем, храмом, где можно причаститься к истине и красоте подлинного научного творчества. В стенах МГУ творили ученые, воплощающие идеал научной честности и гражданского достоинства. Достаточно вспомнить только философские имена — В.С. Соловьева и И.А. Ильина, С.Н. Булгакова и Н.Н. Алексеева, Н.С. Трубецкого и П.И. Новгородцева.

И, наконец, в каждой национальной культуре есть главные святыни, как бы святыни святынь, образующие метафизическую ось существования данного народа, наиболее зримо воплощающие его базовые ценности, концентрирующие вокруг себя его наиважнейшие исторические события и наивысшие культурные взлеты. Эти главные святыни — Святыни с большой буквы — сочетают в себе черты и духовных, и творческих, и ратных, и трудовых святынь. У их истоков, как правило, стоят величайшие подвижники и учителя, воплощающие личностный идеал существования данной культурной общности. Если хочешь познать душу какого-либо народа — нужно всегда постараться приобщиться именно к таким основам основ, к таким краеугольным его святыням. В них всегда увидишь нечто близкое и понятное для тебя самого, т. е. по-настоящему общечеловеческое.

В Святынях самое коренное национальное есть одновременно и самое общечеловеческое.

Такая Святыня святынь есть и в России. Это Троице-Сергиева лавра, основанная преподобным Сергием Радонежским. В подобной оценке лавры были единодушны В.О. Ключевский и П.А. Флоренский, митрополит Платон Левшин и Н.К. Рерих. «Святой Сергий, — утверждал Рерих, — Строитель Русской Духовной Культуры. Каждое упоминание этого священного имени повелительно зовет нас к непрестанному светлому труду, к самоотверженному созиданию и делает из Святого Сергия поистине Преподобного для всех веков и народов. Повторяю, для всех веков и народов, ибо культура духа стоит над всеми границами. И нет такой религии, и нет такого учения, носитель которого не преклонился бы перед образом Преподобного, когда вы расскажете ему о трудах его».[1] Культурное значение лавры

[1] Рерих Н.К. Душа народа. М., 1995. С. 73.

для России было блестяще выявлено П.А. Флоренским в статье «Троице-Сергиева лавра и Россия». Лучше и точнее его, жившего близ лавры, творившего близ нее и сохранившего для потомков мощи святого Сергия, все равно, как ни старайся, не скажешь. «Тут, — писал о величайшей русской Святыне отец Павел, — не только эстетика, но и чувство истории, и ощущение народной души, и восприятие в целом русской государственности, и какая-то труднообъяснимая, но непреклонная мысль: здесь, в лавре именно, хотя и непонятно как, слагается то, что в высшем смысле должно назвать общественным мнением, здесь рождаются приговоры истории, здесь осуществляется всенародный и, вместе, абсолютный суд над всеми сторонами русской жизни. Это — то всестороннее, жизненное единство лавры, как микрокосма и микроистории, как своего рода конспекта бытия нашей Родины, дает лавре характер ноуменальности. Здесь ощутительнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрание наиболее нервных, чувствующих и двигательных, окончаний, здесь Россия ощущается, как целое»[1].

Действительно, лавра есть чудо русской архитектуры и русского строительного мастерства, создававшееся трудом многих поколений; но она есть и наша ратная святыня, ибо не раз выдерживала осады врагов. Одна героическая оборона лавры в Смутное время чего стоит! А легендарное напутствие святого Сергия князю Дмитрию Донскому накануне Куликовской битвы! Мало того, лавра всегда была центром искусства и художественных ремесел: гений Андрея Рублева, как известно, был зажжен именно здесь. Недалеко от лавры расположены усадьба Абрамцево, знаменитые Хотьково и Радонеж, центры ряда народных промыслов — те же Федоскино и Жостово. Кроме того, в лавре всегда жили старцы редких духовных качеств и прозорливости.

Лишите народ святынь, наложите табу на упоминание о них, а тем паче превратите их в объект глумления и ерничества, — и тогда незримо для самих кощунников начнется неуклонный процесс нравственного разложения сначала их самих, а затем, увы, и самых широких слоев населения, такое глумление допустивших и молчаливо ему потворствовавших. Если святыни не излучают подлинный духовный свет[2] — тогда рано или поздно все неизбежно затапливает липкая удушающая тьма. Если в храме не горят лампады истинной святости — тогда их заменят языческие воскурения кровавым идолам и красные фонари домов терпимости. Разве все безумства современного мира говорят не об этом?

Сознательное сердечное со-вестие с краеугольными святынями и идеалами является наилучшим гарантом и от поспешных суждений, и от политических ошибок, и от нравственной всеядности, и от общей жизненной слепоты. В этой верности ценностным основам и вере в их спасительный путеводный свет заключается сущность агиократии — власти святынь[3].

Одна из главных задач теоретической аксиологии и важнейшее ее практическое значение как раз и заключаются в рациональном уяснении, обосновании и защите этого вечного путеводного света.

---

[1] Флоренский П.А. Указ. соч. С. 353.

[2] А всегда существует угроза подмены этого естественного — исходящего из самого естества мира — света дубовыми красками и механическими подсветками.

[3] Более подробно о возможных политических механизмах реализации агиократии см. в кн.: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул, 2001.



ИВАНОВ
Андрей Владимирович

Доктор философских наук, профессор кафедры философии Алтайского государственного аграрного университета (г. Барнаул), вице-президент общественного краевого Фонда «Алтай — 21 век», научный эксперт Международного координационного совета «Наш общий дом Алтай».

Окончил философский факультет МГУ, с 1985 по 2000 год работал в должности ассистента и доцента на кафедре диалектического материализма (впоследствии кафедре онтологии и теории познания) философского факультета МГУ. Защищал здесь кандидатскую и докторскую диссертации, читал основные курсы по онтологии и теории познания. С 2000 года живет и работает на Алтае, преподает философию в вузах г. Барнаула.

Является автором четырех монографий (одна в соавторстве), а также многих научных статей. Труды переведены на английский, немецкий, турецкий и монгольский языки.

Принимает активное участие в симпозиумах по философским проблемам российской и мировой культуры.



МИРОНОВ
Владимир Васильевич

Декан философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, проректор МГУ — начальник Управления академической политики и организации учебного процесса, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания. Читает общие и специальные курсы по онтологии и метафизике.

Окончил философский факультет МГУ, с 1981 года преподает в университете. Защитил кандидатскую и докторскую диссертации.

Главный редактор журнала «Вестник МГУ» (Сер. 7. Философия), член редколлегии журнала «Вопросы философии». Автор многих учебников, монографий и других научных публикаций по проблемам соотношения философии и науки, места философии в системе культуры, а также цикла статей по структурным вопросам образования в целом и совершенствования системы образования.

В.В. Миронов является крупнейшим организатором международных конференций по проблемам философии, культуры в современном мире.